



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**UNA HERMENÉUTICA DE LO SAGRADO
A PARTIR DE LA DIALÉCTICA
ENTRE LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN PLATÓN.**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:**

MTRO. ALEJANDRO GÓMEZ DE AGÜERO

TUTORA PRINCIPAL:

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ, FFYL, UNAM

COTUTORES:

DRA. ELSA CROSS Y ANZALDÚA, FFYL, UNAM

DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO, IIFL, UNAM



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (Méjico).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción.....	6
I. Hermenéutica de lo sagrado.....	13
A. Lo Sagrado.....	13
1. ¿Qué es lo sagrado?	13
2. Lo sagrado y el misterio	15
3. Lo sagrado y el factor cultural: la religión, el mito y el rito.....	18
4. Las actitudes ante lo sagrado.....	23
5. Los enfoques metodológicos hacia lo sagrado.	24
B. Hermenéutica.....	29
1. La hermenéutica y su evolución.....	29
2. Homo hermeneuticus.	32
II. Lo Uno y lo múltiple en la antigüedad occidental.....	37
1. Introducción.....	37
2. Los griegos.....	8
- Pitágoras.....	39
- Heráclito.....	40
- Platón.....	41
- Aristóteles.....	47
3. El Helenismo romano.....	49
4. Más allá de los griegos y su influencia.....	51
5. Conclusión.....	52
III. Lo Uno como referencia de lo sagrado.....	53
1. Lo Uno de los griegos	53
- Pitágoras	54
- Parménides.....	55
- Platón.....	56
- Aristóteles.....	60
2. Lo Uno del neoplatonismo.....	62
- Plotino.....	62
3. Lo Uno de China	70
4. Lo Uno de India	73
5. Lo Uno de Anáhuac.....	80
6. Lo Uno como Dios Único.....	82
- Los monoteísmos	84
- El Dios creador.....	85
- Lo Uno del judaísmo.....	86
- Lo uno del cristianismo.....	88
- Lo Uno del Islam.....	93
7. Conclusión	99

IV.- El Principio Piramidal como base para una hermenéutica de lo sagrado	101
1. Justificación del Principio Piramidal	101
- La Tríada.....	102
2. Planteamiento o enunciación del Principio Piramidal	107
a. La dialéctica permanente entre lo Uno y lo múltiple	111
b. La gran cadena del ser	113
c. Las jerarquías o niveles	116
c. 1. Platón y Aristóteles.....	118
c. 2. El Helenismo romano	120
c. 3. Gnosis	123
c. 4. Tradición judeo-cristiana primitiva.....	123
c. 5. Cristianismo medieval y renacentista.....	124
c. 6. Islam.....	127
c. 7. India.....	130
3. Sobre la nomenclatura y los símbolos del principio piramidal.....	132
4. Hermenéutica del principio piramidal.....	138
- Paradigmas.....	141
5. Octavas: el principio piramidal como proceso	142
6. Cuatro ejemplos de expresión teórica del principio piramidal en el siglo XX..	149
7. Conclusión del capítulo.....	151
V. Lo Uno, el Ser y Dios.	154
1. Lo Uno y el Ser.....	154
- Luz, Vida y Ser.....	158
2. El principio de unidad omniabarcante	159
3. Caos y cosmos.....	165
4. Monismo vs. dualismo ontológicos	167
5. Dios absoluto y Dios relativo.....	173
6. El paso de lo uno a lo múltiple.....	175
7. Conclusión.....	177
VI. Aspectos de lo sagrado desde la óptica del Principio Piramidal	179
1. Lo sagrado desde el principio piramidal.....	179
2. Lo esotérico.....	187
3. La revelación	191
4. Hermenéutica de la iluminación.....	198
5. Hermenéutica de lo Uno y teología negativa	202
6. Mística.....	207
7. El tiempo y lo sagrado.....	213
8. Tiempo y mística.....	220
9. Conclusión.....	222

VII. El Hombre Sagrado y su referencia a lo Uno.....	223
1. Planteamiento general.....	223
2. Islam.....	226
3. Maniqueísmo.....	229
4. Cristo.....	231
5. Cábala.....	236
6. Alma del mundo.....	237
7. El Hombre Universal y el Estado.....	239
8. Satanás.....	240
9. El Hombre Universal y Sophia Perennis.....	242
10 . El Hombre Universal y los arquetipos.....	249
11. Conclusión.....	250
VIII. Las trampas de lo Uno y las de lo múltiple.....	252
1. Dios como Bien y Dios como Bondad	252
2. Lo Uno.....	257
3. Lo múltiple.....	264
4. Mythos y Logos en el contexto de las trampas de lo Uno y lo múltiple.....	266
5. El Principio piramidal como trampa.....	269
6. Procesualidad y armonía.....	270
7. Conclusión.....	272
IX. Conclusiones generales.....	276
Apéndice.....	284
Bibliografía.....	292

INTRODUCCIÓN

A nadie con una mínima capacidad de observación crítica le será ajeno que en nuestro tiempo y en la civilización occidental que ya es global, el individualismo y el espíritu democrático constituyen la tónica de la mentalidad, el prisma por el que se mira el mundo, la ideología dominante. Individualismo y espíritu democrático conllevan como si de su propia piel se tratara, una profunda aversión a toda jerarquía.¹

Conjuntamente con esto, se dice en los medios académicos que nos encontramos en la era posmoderna y cada vez se generan más documentos que explican esta nueva realidad, caracterizada por la muerte de los "metarrelatos" es decir, ausencia cada vez mayor de mitos, creencias y metafísicas. Ahora bien, estos tres son por antonomasia el tema de lo Sagrado. El ser humano se mueve desde siempre dentro dos grandes y primarias esferas de interés. Son éstas las de lo sagrado y lo profano. Esas esferas han compuesto siempre el mundo humano en diferentes proporciones según los tiempos. La era posmoderna es la era de la profanización a ultranza y por tanto, lo sagrado hoy en día entre los intelectuales y cada vez más entre la juventud está completamente desprestigiado y subvalorado, para lo cual ha habido muchas causas entre las que destacan dos:

- el surgimiento y consolidación del paradigma científico a partir de la Ilustración, y
- los excesos y desviaciones de las instituciones religiosas en todos los órdenes.

Contrasta lo anterior con el número actual aproximado de seguidores de las diferentes religiones: 2000 millones el cristianismo, 1,200 millones el Islam, 850 millones el hinduismo, 350 millones el budismo, 225 millones el taoísmo y 300 millones repartidos entre otras muchas religiones. Si atendemos a estas cifras nos daremos cuenta de la gran pluralidad de manifestaciones de Dios, de dioses, de lo divino y de lo sagrado, las múltiples experiencias del misterio, y las diversas ofertas de salvación y trascendencia²

Es así que esta investigación tiene una doble finalidad. Por un lado contribuir al rescate del valor de lo sagrado en el medio académico, y por el otro encontrar puntos de contacto entre las diferentes tradiciones con la finalidad de arribar a una síntesis de sus propuestas.

Han existido pensadores que intentan recuperar el valor de lo sagrado fuera de las instituciones religiosas con diversos niveles de éxito. Sobresalen en este sentido los dedicados a la rama de la Historia de las Religiones encabezados quizás por Rudolph Otto y dentro de los que ocupa un lugar prominente Mircea Eliade, y los dedicados al área de la hermenéutica simbólica. Muy atrás en el tiempo, definitivamente es Pitágoras quien hace este esfuerzo. La postura respecto a los números tiene dos opciones. Una es la de que los números son construcciones lógicas de la mente humana y por lo tanto no son necesariamente válidos en todas partes del universo, y la otra es la de que los números tienen existencia independiente y objetiva en el universo³. Ésta última es la postura de Pitágoras y sus seguidores o herederos, y por ella es que ellos equiparan a los números con

¹ Cf. Bossi, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008, p. 246, p. 307. Dumont, L.

² Cf. Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004, p. 51.

³ Cf. Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 148.

los dioses. Es decir que para ellos los números son sagrados y nos pueden conectar con el mundo de lo sagrado.

¿Es posible recuperar la perspectiva pitagórica de lo sagrado en relación con los números, y a partir de ahí, con toda la realidad, pero después de todos los avances de dos mil quinientos años de civilización?

¿Hasta dónde es posible tomar el principio de la Unidad abordado por los neoplatónicos como punto de unión de las diferentes tradiciones religiosas?

Es el intento de respuesta a estas preguntas lo que articula la presente investigación. Para ello indago no solo en la doctrina de Platón y los neoplatónicos, sino en otras tradiciones, tradiciones sagradas. De aquí que hay una parte del trabajo en la que se aborda la religión comparada.

Esta investigación tiene tres grandes ejes interrelacionados entre sí, que son:

1) la relación entre lo uno y lo múltiple, 2) lo sagrado, y 3) la hermenéutica universal.

En cuanto al abordaje de la problemática entre lo uno y lo múltiple, los antecedentes más remotos en Occidente se encuentran en la filosofía pitagórica, que estudiaba esta problemática en términos numéricos, porque en esa escuela los números y sus propiedades no se agotaban en las matemáticas, sino que abarcaban también sus relaciones simbólicas y analógicas con todo lo demás.⁴ Las reflexiones de todos los filósofos de la Grecia clásica posteriores a Pitágoras giraron en torno a la problemática de las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Ahí están los esfuerzos de los presocráticos, quienes, como atinadamente dice Copleston⁵, impresionados profundamente por el hecho del cambio, del nacer y del crecer, de la descomposición y la muerte, de la primavera y el otoño en el mundo de la naturaleza exterior, de la infancia y la vejez en la vida del hombre, de la generación y la corrupción, como hechos evidentes e inevitables del universo, buscaban debajo de éstos el *arché*, principio único que origina la multiplicidad de las cosas. Después destacan las elaboraciones de Parménides y Platón, y ya en el helenismo, de Plotino, y Proclo. De entre todos estos filósofos yo tomaré como punto de partida la propuesta de la *ágrafa dógmata* platónica recuperada en su más amplia dimensión por la escuela de Tubinga en el siglo XX y expuesta detalladamente por G. Reale.⁶ Conjuntando la propuesta platónica con la pitagórica y la elaboración árabe del neoplatonismo, es que llegó a la tesis principal de esta investigación que pretende articular los tres ejes mencionados en una sola herramienta teórica a la que denomino principio piramidal. Además, con la profundización en la dialéctica entre lo uno y lo múltiple y su síntesis en el principio piramidal, se pretende ofrecer un marco coherente para:

- evitar el relativismo en que nos puede hacer incurrir la postura manifiesta en la célebre expresión nietzscheana de que "no hay hechos, sólo interpretaciones";

⁴ Cf. Idem, p. 136.

⁵ Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004. Vol. 1, p. 33.

⁶ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

- encontrar una reconciliación entre las posturas ontológicas heraclitea y parmenídea, y derivado de esto, entre el monismo y el dualismo ontológicos, siendo que el monismo da preeminencia a lo estático, lo inmutable, lo absoluto y el dualismo la da a lo dinámico, el cambio, lo provisional;
- fomentar el diálogo entre diferentes culturas a partir de la premisa muy general de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple.

Este afán me lleva a proponer un principio omniabarcante de comprensión de la realidad como guía orientadora de una hermenéutica universal, que surge de las tradiciones sagradas y a desarrollar inicialmente su exposición, y para ello me valgo de una herramienta conceptual consistente en la figura geométrica de la pirámide, que se analoga con la realidad.

Es posible una visión del universo en la que lo uno y lo múltiple sean válidos. Es esta visión la que he denominado como *principio piramidal*, la cual ofrece una posibilidad de comprensión de posturas aparentemente opuestas como —por mencionar solo un par— la de los pitagóricos en la que el cosmos es armonía y la de Anaximandro, en la que el mundo es guerra.

En cuanto al estudio de lo sagrado como tal, en Occidente, se puede remontar a Rudolph Otto (1869-1937). En el medio universitario, la comparación y el análisis interreligiosos se da en el contexto de la denominada "ciencia de las religiones", disciplina que como tal y con ese nombre surge con la obra de Max Müller "Chips from a German Worship" (Londres 1867), fundándose en 1885 el primer departamento de ciencia de las religiones en la Sorbona. Dentro de este campo disciplinario ha tenido especial impulso la historia de las religiones, creándose la primera cátedra en Ginebra en 1873. En 1897 se celebró en Estocolmo el primer Congreso internacional de la ciencia de las religiones, y en 1900, en París el Primer Congreso de historia de las religiones.⁷ Otro campo disciplinar muy importante al respecto es el de la Filosofía de la religión, cuyo origen con tal denominación se remonta al año de 1784 en la obra del jesuita Sigmund von Storchenau,⁸ y que después de interesantes aproximaciones en el siglo XIX, que vinieron a substituir las de la Teología natural de los ilustrados alemanes Wolf, Lessing y Leibniz, y las de la religión natural de los deístas ingleses encabezados por David Hume y los enciclopedistas franceses (Rousseau, Voltaire, Diderot, d'Alembert), en el siglo XX ha tenido su expansión.

Esta comparación y análisis interreligiosos conduce inevitablemente a encontrar puntos comunes a las diferentes tradiciones. Esta búsqueda de puntos comunes trasciende el marco universitario y genera el enfoque de un contenido común a todas las tradiciones religiosas, el cual ha sido abordado en el siglo XX por diferentes autores entre los cuales mencionaré sin intentar ser exhaustivo a René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burkhardt, Marco Pallis, Ananda Coomaraswamy, Leo Schaya, Martín Lings, Whithall N. Perry, Huston

⁷ Datos obtenidos de: Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Págs. 157-58.

⁸ Cf. Torres Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Navarra, 1992, p. 153.

Smith y Antonio Medrano. También es abordado a nivel práctico por varios grupos entre los que sobresale la Gran Fraternidad Blanca encabezada por Omraam Mikhael Aivanhov. En el siglo XIX, destacan en este sentido los esfuerzos de una mujer enigmática, Helena Petrovna Blavatsky, de la Sociedad Teosófica fundada por ella, y de todas las personalidades que participaron en dicha sociedad destacando Rudolph Steiner y Jiddu Krishnamurti.⁹ También muchos de los autores del campo actualmente llamado de la hermenéutica simbólica se acercan en diferentes medidas a este enfoque, al cual contribuyeron enormemente, por otro lado, varios eventos políticos de la "historia moderna" que fueron gestando un acercamiento cada vez mayor entre las filosofías de Oriente y las de Occidente. Entre ellos destacan la colonización inglesa de la India y el surgimiento del socialismo en la URSS y en China, que ocasionó exilios como la de la jerarquía tibetana.

Hay aún otros pensadores que se han acercado a ese contenido común de las tradiciones desde la perspectiva de lo esotérico u oculto que hay en ellas. Es el caso de George Ivanovich Gurdjieff (1872-1949) personaje enigmático que comenzó a difundir su enseñanza en Rusia, emigrando a Francia después de la revolución soviética, quien presumiblemente obtuvo sus conocimientos de una cofradía sufí, desligándose posteriormente de ella. Es el caso igualmente de su discípulo Peter Demianovich Ouspensky (1878-1947). De esta manera, podemos hablar de un tronco común de las tradiciones, al cual pertenecen Pitágoras, Platón, y sus escuelas, así como la escuela estoica. Al respecto Eliade dice:

Gracias al desarrollo de la exégesis alegórica, que permitía la preservación y, al mismo tiempo, la revalorización de la herencia mitológica, ejercieron los estoicos un gran influjo en la antigüedad tardía. A su juicio, en los mitos se ocultaban pareceres filosóficos sobre la naturaleza de las cosas o lecciones morales. Todos y cada uno de los numerosos nombres divinos significan sólo una y la misma divinidad y todas las religiones expresan la misma verdad fundamental. Únicamente la terminología es distinta. Con la exégesis alegórica estoica se podía traducir cualquier tradición antigua o extranjera a una lengua comprensible para todos. (...) Los neopitagóricos y los neoplatónicos (n.b. ya en la era cristiana) se esforzaron por lograr una nueva interpretación espiritualista de los mitos y los ritos. Un representante típico de dicha exégesis es Plutarco (45/50 - ca. 125), particularmente en su tratado Isis y Osiris. Según Plutarco, la diversidad de las formas religiosas es sólo aparente; en los simbolismos se muestra la unidad fundamental de las religiones.¹⁰

Como veremos a lo largo de este trabajo, uno de los principales elementos comunes de todas las tradiciones sacralizantes y filosóficas de la humanidad, es el reconocimiento un principio abstracto, primerísimo, superior a toda numeración y fuera del cual no hay nada. Es principio único y simple, homogeneidad absoluta sin partes, fuera del tiempo pero condición necesaria de éste.

⁹ Vázquez Alonso, Mariano J. Escuelas esotéricas de Occidente, Ediciones 29, Barcelona, España, 1994, págs. 187-201

¹⁰ Eliade. *Op. cit.*, p. 159 ss.

La posibilidad de descubrir principios comunes entre las diferentes tradiciones, pudiendo arribar a lo que algunos (encabezados quizá por René Guenon) llaman "la Tradición Primordial", es una tarea eminentemente **hermenéutica**, que es precisamente el tercer eje de la presente investigación, siendo antecedentes en este sentido los trabajos de Heidegger, Gadamer así como muchos otros que se afilan a los conceptos de "Hermenéutica Filosófica" y "Hermenéutica Universal".¹¹

Este esfuerzo se topa con el pensamiento moderno, que aunque revaluó la cultura clásica con respecto a sus logros literarios y humanísticos, manifestó menosprecio general por su cosmología, su epistemología y su metafísica, y mayormente por el aspecto esotérico de éstas como la astrología, la alquimia y el hermetismo.¹²

El paradigma científico se ha ido imponiendo paulatinamente a partir de Francis Bacon, destacando como puntales Descartes y Newton, y se ha distinguido por la negación de lo trascendente, lo sagrado, lo misterioso. Pero esto se ha ido recuperando a partir del segundo tercio del siglo XX, y en ello ha jugado un papel determinante todo el movimiento de la hermenéutica filosófica emparentado con los estudios del imaginario y de lo simbólico. Estamos en la segunda decena del siglo XXI a partir de la cuenta cristiana, hoy universal. La cultura occidental llegó a su culminación y hay un franco proceso de transformación.

La presente obra es producto del tiempo de la posmodernidad occidental y de la era global con muchos siglos de historia detrás. Todos estos siglos apuntan a la hipótesis de que estamos al final de una era. En este sentido, la presente investigación se ubica en el impulso creciente y extendido hoy en día en la cultura occidental por formular una cosmovisión holística y participativa en oposición a la tendencia segregadora y reduccionista de la ciencia moderna, tal como apunta Tarnas¹³,

Por eso es que el planteamiento de este trabajo intenta resumir aportaciones de diferentes culturas en torno al tema de lo sagrado, de Dios y de su relación con el hombre. Lo sagrado es una categoría casi universal, muy propicia por ello para un abordaje intercultural. Para no perderse en la maraña intercultural, es conveniente moverse en ella a base de pivotes o ejes de análisis. En el presente caso, me pareció adecuado partir de un aspecto de la doctrina platónica tomándolo como pivote: el relativo a la dinámica entre lo uno y lo múltiple. Me parece pertinente citar aquí lo siguiente:

El punto de partida de la filosofía intercultural es la constatación de que la filosofía no tiene una estructura monolítica, sino que hunde sus raíces en diferentes tradiciones culturales y se desarrolla conforme a los condicionamientos de cada cultura. Bien puede afirmarse que cada sociedad ha desarrollado una filosofía específica con su metodología propia, su conceptualización, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos propios. Occidente no es la cuna de la filosofía, como erróneamente y con soberbia intelectual se ha presentado. La filosofía occidental es una forma más de

¹¹ Cf. Ferraris, Maurizio. Historia de la Hermenéutica. Siglo XXI Eds., México, 2002.

¹² Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 371.

¹³ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 552.

pensamiento entre otras muchas que se han desarrollado en los más plurales ámbitos. No puede imponerse, por tanto, a las demás ni sobre las demás, por razones de precedencia cronológica o de superioridad cultural. La filosofía intercultural va tras la búsqueda de pistas culturales que faciliten la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas.¹⁴

¿Hasta dónde se alcanza a ver? , ¿Hasta dónde se alcanza a comprender? Si tomamos dos especialistas en cualquier rama de la ciencia, notaremos diferencias en cuanto a la profundidad de sus comprensiones sobre cualquier fenómeno particular. Más aún si tomamos dos legos. Ya desde hace más de dos mil años, existía la teoría platónica de la opinión. Esto es parte del fundamento del principio piramidal.

"No hay hechos, sólo interpretaciones", decía Nietzsche. Todo el desarrollo del conocimiento humano puede verse (interpretarse) como una serie de interpretaciones de la realidad que se superponen y a veces superan unas a otras. La ciencia moderna queda incluida en esto. Ella no es más que una interpretación de la realidad, una interpretación, por cierto bastante dictatorial y excluyente, que ha tenido consecuencias tanto positivas como negativas. Dentro de estas últimas resalta la crisis ambiental planetaria dentro de la que estamos metidos.

En este trabajo se atiende al método hermenéutico, dentro de una racionalidad que integra Mythos y Logos para arribar, a su vez, a una propuesta de hermenéutica universal. Se inscribe en un racionalismo crítico en el sentido que plantea Popper, como originario de la primera filosofía griega, en el que nuestros intentos de ver y hallar la verdad nunca son definitivos, y siempre susceptibles de mejora; en el que nuestro conocimiento es conjectural y en el que la discusión crítica es el único medio de aproximarnos a la verdad.¹⁵ Con ello se busca superar visiones reduccionistas y simplificadoras, ya que, como dice Pannikar:

Simplificar en exceso, o más bien eliminar o ignorar lo que no puede asimilarse fácilmente, es una tentación humana universal; y reduccionismo, un pecado filosófico habitual. Aunque las civilizaciones hayan tratado con frecuencia de superar la parcialidad y los extremismos de todo tipo en sus intentos de articular una realidad habitable, debe admitirse que todas han tenido su cuota de ascetas inhuanos, sabios despiadados y santos alejados del mundo, junto con hedonistas ahítos, señores crueles y masas groseras. En general, el enfoque y el discernimiento se han logrado dejando fuera del cuadro partes integrantes de la realidad, incluso hasta el punto de que lo que se salvaba, redimía o liberaba era a veces menos atrayente o menos valioso que lo que se desechaba. Podríamos encontrar ejemplos en todas las esferas de la vida, desde la política a la ciencia o la academia, y no digamos en el ámbito de lo espiritual (que

¹⁴ Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004, p. 36.

¹⁵ Popper, Karl R. *El mundo de Parménides, ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 43.

como el término sugiere, adopta ya una tendencia injustificada en favor del espíritu y opuesta a la materia).¹⁶

En síntesis.-

El primer capítulo consta de dos partes. En la primera intentaré ubicar lo más claramente posible el concepto de lo sagrado y su relación con lo religioso y enmarcaré sus posibles abordajes. En la segunda expondré algunas consideraciones generales sobre la hermenéutica que ayudarán para enmarcar el tema, y para establecer mi propia postura hermenéutica

En el segundo capítulo argumento el por qué la dialéctica entre lo uno y lo múltiple nos puede servir para realizar una hermenéutica de lo sagrado y ofrezco una semblanza de la herencia platónico-pitagórica en este sentido.

En el tercer capítulo me centro en el concepto de lo Uno como referencia de lo sagrado y hago un recorrido de este concepto a través de diferentes tradiciones.

En el cuarto capítulo, partiendo de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, y articulando la tesis de la gran escala del ser, arribo a la tesis del principio piramidal.

En el quinto capítulo hago algunas consideraciones sobre lo Uno y sus derivaciones hacia el Ser y hacia Dios. También reflexiono sobre el paso de lo uno a lo múltiple, y la correlación entre caos y cosmos.

En el sexto capítulo me enfoco en aplicar el principio piramidal a la reflexión sobre lo sagrado y sobre la experiencia culminante de lo sagrado.

En el séptimo capítulo rastreo la aplicación del concepto de lo Uno referido al ser humano genérico.

En el octavo capítulo trato algunos de los aspectos negativos de la forma en que el ser humano toma lo Uno, lo múltiple y el principio piramidal. A estos aspectos negativos los designo como “trampas”.

Para finalizar hay un apartado de conclusiones.

Quiero expresar mi especial agradecimiento al Doctor Guillermo González Rivera, asesor de mi tesis de maestría, por su incondicional apoyo para la elaboración de mi proyecto de doctorado, el cual fue de invaluable ayuda para mi inserción al mismo. Así mismo agradezco a mi tutora principal la Dra. Zenia Yébenes Escardó, y a mis cotutores los Doctores Elsa Cross y Anzaldúa,, y Manuel Lavaniegos Espejo.

Coyoacán, D. F. a 15 de Abril de 2014.

¹⁶ Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 19.

CAPÍTULO I

HERMENÉUTICA DE LO SAGRADO

En este capítulo intentaré delimitar mi objeto de estudio considerando en general, primero lo sagrado y después la hermenéutica.

A. LO SAGRADO

1. ¿Qué es lo sagrado?

¿Qué podemos entender por *sagrado*? ¿De dónde surge lo sagrado? Lo sagrado es una categoría humana, plenamente humana, que surge de lo desconocido y de la muerte. Surge de la aceptación del ser humano de sus propios límites más allá de los cuales reconoce un misterio.¹⁷ Por esta categoría se separa un segmento de la vida y del cosmos del resto de ellos.¹⁸ Como producto de esta separación aparece la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Pero el límite que marca esta separación no es fijo ni entre los individuos ni entre las culturas: es una frontera móvil.

Lo sagrado refiere a algo que trasciende lo cotidiano, lo sensible, aunque pueda estar en ello, e inclusive pertenecerle, en cuyo caso le brinda una calidad especial y diferente, y le otorga un carácter de trascendencia, de más allá. Dice Brunner:

Esto que trasciende no aparece en sí mismo inmediatamente, sino sólo en una insinuación, en cierto modo como debajo de un velo sustraído al alcance del hombre. Por eso tiene un carácter tan misterioso y son tan divergentes en las diversas religiones las opiniones acerca de su esencia.¹⁹

Lo sagrado, entonces es algo trascendente, algo que trasciende la vida y el mundo cotidianos. Como dice Eliade:

Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales.²⁰

Precisamente por lo anterior hay una relación entre lo sagrado y lo espiritual, siendo el espíritu justo lo opuesto de la materia; y en continuidad con esta relación está aquella de lo sagrado con lo divino.

Lo sagrado es producto de una partición en dos de la realidad. Una de esas partes corresponde a lo sagrado y la otra a lo demás que ahora llamamos profano.²¹ Surge de la convicción de que la materia, la realidad sensible y cuantificable, el mundo aparente no agotan la totalidad, sino que existe algo más fuera de esto. De la convicción de que frente al devenir al que estamos sujetos existe algo que permanece aunque no permanezca

¹⁷ Cf. Otto, Rudolph. *Lo Santo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 22.

¹⁸ Cf. Croatto, Severino. *Las formas del lenguaje de la religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 61.

¹⁹ Brunner, August. *La religión*, Herder, Barcelona, 1963, p. 35.

²⁰ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 18.

²¹ Cf. Lowie, R. *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid, 1976, p. 305-06.

absolutamente.²² Sagrado puede ser todo y nada, y lo mismo sucede con lo profano. Hay un continuum sagrado—profano y el límite entre ambos es móvil.

Lo sagrado es por anonomasia lo que supera al ser humano, que está más allá de su cognoscibilidad lo que trasciende su razón y por ello se emparenta directamente con lo mítico. En la medida en que la razón no reconoce límites, lo sagrado desaparece, y aquí encontramos uno de los sentidos del mito de Adán y Eva que aparece en el Génesis. Como dice Eliade:

La percepción de un mundo real y con significado está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado.²³

En tanto trascendente se puede hablar de lo sagrado como teniendo cualidad ultramundana. Lovejoy desde una postura más asépticamente filosófica y sin referirse a lo sagrado, utiliza el concepto de ultramundaneidad oponiéndolo al de estamundaneidad, y señala a Platón como el representante más conspicuo e incluso fundante de la postura ultramundana en el mundo de la filosofía occidental.²⁴

Ahora, si bien lo profano se deslinda plenamente de lo sagrado, éste a su vez no plantea ese límite, sino que tiene tendencia a impregnar incluso lo profano. Esto se hace claro en el contraste entre la mente moderna y la visión primordial del mundo. Como dice Tarnas,²⁵ lo que caracteriza a la mente moderna es su tendencia fundamental a afirmar y experimentar una separación radical entre el sujeto y el objeto, estableciendo una tajante división entre el yo humano y su entorno. En cambio para la visión primordial, el límite entre el yo y el entorno es completamente permeable y la división entre sujeto y objeto no es fija e inalterable. Para la visión primordial, en palabras de Tarnas:

La psique humana está engastada en la psique del mundo, de la que participa de una manera compleja y que constantemente la define. Las operaciones del *anima mundi*, en todo su flujo y toda su diversidad, se expresan en un lenguaje de índole mítica y numinosa. Precisamente porque se supone que el mundo habla un lenguaje simbólico es posible la transmisión directa del sentido y la finalidad del mundo al hombre. Las múltiples circunstancias del mundo empírico están dotadas de significado simbólico, arquetípico, y ese significado fluye entre el interior y el exterior, entre el yo y el mundo. En este estado de conciencia relativamente indiferenciado, los seres humanos se perciben en participación y comunicación directas —emocional, mística y cotidianamente— con la vida interior del mundo natural y del cosmos.²⁶

²² Cf. Onfray, Michel. *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 61.

²³ Eliade, Mircea. *La Búsqueda*, Megápolis, Argentina, 1971, p. 7. Cf. García Bazán. *La religión y lo sagrado*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 23.

²⁴ Cf. Cabrera, Isabel. *Fenomenología y religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 353.

²⁵ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 34-40.

²⁶ Tarnas, Richard. *Cosmos y Psique*, España, Atalanta, 2006, p. 42.

²⁶ Tarnas, Richard. *Op. cit.* p 43.

Lo sagrado es lo que atañe a la completud del ser humano, a su integridad, tomando en cuenta la triple cualidad de su ser, es decir su constitución en cuerpo, alma y espíritu.²⁷

Como dice Schwarz, a través de lo profano el hombre toma conciencia de su particularidad en el universo y tiende a conducirlo todo hacia sí mismo, colocándose en el centro de lo observable y creando una serie de valores originados en su inmediatez externa como la moda, la ideología, etc. Mediante lo sagrado, por contraste, el hombre toma conciencia de lo que lo trasciende y admite lo que se origina más allá de su inmediatez externa, lo cual incluye al cosmos y a su inmediatez interna,²⁸ pues como dice Eliade:

La percepción de un mundo real y con significado está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado.²⁹

El reconocimiento de lo sagrado no es primordialmente intelectual o lógico, es un reconocimiento afectivo y actitudinal, que puede encontrar su correspondencia en el reconocimiento lógico, pero que no depende de él.

La misma Naturaleza es considerada sagrada cuando se le reconoce en sí misma como expresión de lo Uno. Pensadores como Montaigne y Rousseau se han acercado a esto, e igualmente algunos ecologistas modernos.

Pero en general, la mente moderna ha llevado a cabo una profanación progresiva del cosmos y hasta las mismas religiones cristianas se han visto afectadas de esta profanación. Hoy en día se considera al cosmos completamente impersonal e inconsciente, escindido del ser humano, como mera materia en movimiento, mecánico y desprovisto de finalidad, gobernado por el ciego azar y la necesidad.³⁰

En la vida profana, la experiencia que se acerca más a la esfera de lo sagrado es la experiencia artística,³¹ en especial la musical, y más en especial la música sin palabras, la música pura.

2. Lo sagrado y el misterio.

Lo sagrado es el terreno de lo no claro y no distinto, y esta “inclaridad” e indistinción que es menor cuando se refiere a los dioses, aumenta cuando se refiere al Dios Uno o a lo Uno como Dios.

Isabel Cabrera, por ejemplo, define tentativamente lo sagrado como “un misterio que da fundamento y sentido, que ilumina, libera o salva.”³²

²⁷ Graf Dürckheim, Karl. *El hombre y su doble origen*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996, p. 77.

²⁸ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 30.

²⁹ Eliade, Mircea. *La Búsqueda*, Megápolis, Argentina, 1971, p. 7.

³⁰ Cf. Tarnas, Richard. *Op. cit.*, p 44.

³¹ Cf. Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 433, 446.

³² Cabrera, Isabel. *Op. cit.*, p. 353.

El misterio, el vacío, lo incognoscible es el polo último del ámbito de lo sagrado.³³ Este polo queda simbolizado por la punta de una pirámide trunca como lo eran todas las pirámides arquitectónicas de Anáhuac. Ese polo último no puede ser sino unidad y probablemente unidad absoluta inmanente a todo, a la vez que trascendente, por más argumentos de antítesis panteísta-monoteísta o inmanencia-trascendencia que se elaboren.

El misterio se encuentra fuera del ser humano, pero también dentro de él. Lo mismo sucede con lo sagrado. El misterio debe mantenerse en la comprensión humana como tal: como solo misterio, y no debe confundirse ni con una cosa ni con un ser misterioso. Diel lo explica muy bien así:

Las cosas y los seres, igual que las relaciones entre las cosas y los seres (el mundo y la vida) son modos de la existencia. El misterio no es algo existente fuera del mundo y de la vida, los cuales existen en el espacio y en el tiempo. La relación entre el misterio y la existencia espacio-temporal de las cosas y de los seres es, ella misma, misteriosa: no es ni causal ni voluntaria. En el momento en que la relación ya no es misteriosa, el misterio mismo no es ya misterioso: se convierte en el ser-creador, una realidad fuera de la realidad, un contrasentido, un pensamiento insensato. La palabra “misterio” se halla empleada frecuentemente en la teología y en la filosofía. Pero en éstas se trata de un misterio que no es misterioso. Esa palabra no está suficientemente definida y por lo tanto se opera el deslizamiento del plano imaginado al plano lógico, lo que impulsa inmediatamente a querer explicar el misterio con el pensamiento lógico. El misterio no puede ser pensado; solamente puede ser sentido. El menor esfuerzo para pensar el misterio acaba por explicarlo, es decir por eliminarlo, por hipostasiarlo (por hacer de él una cosa o un ser), por dogmatizarlo. En la misma proporción en que se trata de pensar el misterio se destruye el sentimiento de su evidencia.³⁴

¿Cómo hacer para referirse al misterio? Es aquí donde disponemos de la metáfora, de la alegoría y de la articulación de éstas como mito.³⁵ El único método para el abordaje del misterio es el del mito. Diel lo explica así como consecuencia de la argumentación anterior:

Con el fin de impedir que el misterio sea considerado como un objeto exterior al mundo sería preferible llamarlo el “X” si esta denominación no fuera demasiado abstracta. La “X” no despierta nada en la imaginación; la palabra “misterio” evoca el miedo y su consecuencia vital: la tarea de espiritualizarlo en imagen comprensiva (metafísica) y de sublimarlo en amor confiado (moral). Del misterio amenazador emana no solamente la creación vivida, sino asimismo la dirección sensata de la vida. Es necesario poder hablar del

³³ Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 376.

³⁴ Diel, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959, p. 37.

³⁵ Cf. Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 29-30.

misterio, y para poder hablar de él, es indispensable emplear la simbolización. Es éste el único método posible; y éste es el método del mito.³⁶

Pero hay que tener cuidado pues tanto mitos como símbolos nos exponen al peligro de nulificar el misterio:

La imagen sostiene el sentimiento en tanto que ella es una visión superconsciente; lo derrumba en cuanto ella se convierte en una obsesión subconsciente. El peligro es tanto mayor cuanto que la expresión mítica—caracterizada por las dos tendencias, la de hacer más y más visible el misterio y la de presentarlo bajo el disfraz del simbolismo—, contiene en sí misma el riesgo de que la presentación simbólica, y con palabras veladas, se oponga finalmente a hacerlo visible, lo enmascare y lo aniquele.³⁷

El Dios judeo-cristiano tiene muchas facetas. Una de ellas es la del misterio, el *deus absconditus*.³⁸

La religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio. El Dios de quien nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio.³⁹

También hay una relación entre eso sagrado que es misterioso y lo divino:

El misterio esencialmente inexplicable, o si podemos llamarlo de esta suerte, “la esencia” misteriosa de la vida, después de sufrir una transposición en el plano imaginativo y de haber sido representado bajo la forma de una imagen puramente simbólica, ha sido denominado en todo tiempo: lo divino.⁴⁰

Lo divino en el sentido filosófico griego es un predicado ontológico impersonal perteneciente a un ente en virtud de esas cualidades que generalmente señalan la eminencia del ser.⁴¹ En el judaísmo y posteriormente en el cristianismo lo divino tiene calidad de persona, es un Dios exclusivo y absoluto que se comunica directamente con el ser humano, que le impone normas y que le guía en la historia.⁴²

El concepto de lo sagrado difiere del de lo divino porque el primero tiene una connotación de relación entre el hombre y lo que es más que el hombre, mientras que lo segundo no implica forzosamente esa relación. Esto que es más que el hombre, muchas veces ha sido

³⁶ Diel, Paul. *Op.cit.*, p. 37.

³⁷ Idem, p. 95.

³⁸ Cf. Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004, p. 18. También: *Biblia cristiana*, Isaías, 45, 15; Deuteronomio 31, 17-18; 32, 20; Job, 13, 24; 34, 29.

³⁹ Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*, México, FCE, 2004, p. 31.

⁴⁰ Diel, Paul. *Op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Cf. Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 277.

⁴² Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 146 y 184.

llamado Dios, pero esto no es necesario para la relación del hombre con lo sagrado. El concepto de Dios cierra las posibilidades de eso que es más que el hombre y en un contexto occidental, el concepto de Dios se desvirtúa por las concepciones cristianas.

El misterio como categoría principal de Dios fue cultivado especialmente por el judaísmo talmúdico.⁴³ A partir de él se prohibió pronunciar el nombre divino. Éste se escribía YHWH, y cuando aparecía en la lectura de las escrituras simplemente no se pronunciaba. Cualquier doctrina oficial sobre Dios hubiera limitado su misterio esencial. Dice Armstrong:

Yahveh había sido siempre una deidad trascendente que dirigía a los seres humanos desde arriba y desde fuera. Los rabinos hicieron que estuviera íntimamente presente dentro de la humanidad y los detalles más pequeños de la vida. Después de la destrucción del templo (de Jerusalén en 70 D.C.) y de la experiencia terrible de otro exilio más, los judíos necesitaban un Dios en medio de ellos. Los rabinos no construyeron ninguna doctrina formal sobre Dios. Por el contrario, tenían experiencia de él como de una presencia casi tangible. Se ha calificado su espiritualidad como un estado de misticismo normal. En los primeros pasajes del Talmud se tenía experiencia de Dios en fenómenos físicos misteriosos. Los rabinos hablaban del Espíritu Santo que aleteaba sobre la creación y en la construcción del santuario, haciendo sentir su presencia como un viento impetuoso o un fuego abrasador. Otros lo escucharon en el tañido de una campana o en un sonido agudo y martilleante..(...) Su sentido de la presencia de Dios era tan fuerte que cualquier doctrina oficial y objetiva hubiera estado fuera de lugar.⁴⁴

El cristianismo ortodoxo ha despojado a su religión lo más posible del misterio, dejándolo solo para el dogma de la Trinidad. En cuanto a Jesucristo, el misterio desaparece con el dogma de la Encarnación ya que como dice Corbin, la Encarnación es un hecho único e irreversible, que se inscribe en la trama de los hechos materiales, por el cual Dios en persona ha encarnado en cierto momento específico de la historia. Con la desaparición del misterio, la Iglesia desapareció también la necesidad del esoterismo.⁴⁵

3. Lo sagrado y el factor cultural: la religión, el mito y el rito.

Siendo lo sagrado una categoría humana que refiere a algo misterioso o más allá de lo visible humano, esta categoría está sujeta al devenir de las culturas.⁴⁶ Ahora, si echamos un vistazo a éstas, el primer punto común entre todas las tradiciones tanto "elaboradas" como "primitivas", es que el mundo no es simplemente como lo podemos ver ni como lo podemos estudiar, como lo ha hecho la ciencia de los siglos XIX y XX con la vista y

⁴³ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 107-08.

⁴⁴ Idem, p. 107-08.

⁴⁵ Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 105.

⁴⁶ Cf. Torres Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Navarra, 1992, p. 141-42.

aplicando la razón, sino que éste es más de lo que podemos ver, situación que da origen además a la disciplina filosófica de la metafísica, y a la corriente idealista en Filosofía. Esto lo establecen absolutamente todas las tradiciones, agregando que siempre hay un "más allá" poblado de seres que mantienen algún tipo de relación con el hombre y al cual el mismo ser humano pasa a pertenecer después de la muerte, para lo cual necesita tener o ser algo más que el cuerpo que muere. Es esto lo que da origen a lo se ha dado en llamar hierofanía o la manifestación de lo sagrado⁴⁷.

Como decíamos al principio, la frontera entre lo sagrado y lo profano es variable, y con ello la amplitud de ambos campos también se altera. En general podemos decir que en las culturas no-occidental-modernas, es decir, en las culturas tradicionales fuera de Occidente, el campo de lo sagrado abarca casi todo lo existente, al grado de que en muchas de ellas ni siquiera aparece la categoría de lo sagrado porque no hay algo profano de lo que se distinga. Pero en este caso no es que todo sea profano, sino que todo es en ellas, desde la óptica occidental-moderna, sagrado. Digamos, empleando las palabras de Tales, que para ellos "todo está lleno de dioses".⁴⁸ Tal es el caso de la India hindústa y del antiguo Anáhuac entre otros. En esas culturas no existe propiamente religión separada del resto de la vida. En este sentido el concepto de religión es más bien una invención de Occidente y por lo tanto, aplicable estrictamente sólo al judaísmo, al cristianismo, y en menor medida al Islam.

He de decir aquí haciéndome eco de Tarnas⁴⁹ y de muchos otros, que para la mentalidad occidental-moderna, con su base epistemológica racionalista y empirista, las concepciones que implican una realidad trascendente y fuera de la racionalidad científica, como es el caso de lo sagrado, se consideran meros paliativos de la naturaleza emocional del hombre, creaciones imaginativas estéticamente satisfactorias, supuestos heurísticos potencialmente válidos, bastiones necesarios de moralidad o de cohesión social, propaganda político-económica, proyecciones psicológicamente motivadas, ilusiones empobrecedoras de la vida, supersticiosas, impertinentes o carentes de significado.

No obstante lo anterior, como dice Schwarz, desde principios del siglo XX en la civilización occidental, lo sagrado ocupa un lugar importante en el área de la historia de las religiones, así como en la investigación sociológica, la etnológica y la fenomenológica.⁵⁰

Lo sagrado guarda una relación estrecha con la dicotomía entre lo perceptible y lo imperceptible para el ser humano⁵¹, dicotomía ésta que adquirió la connotación del contraste entre lo sensible y lo inteligible en la tradición platónica.

Lo imperceptible es un parámetro universal que permea a todas las culturas en todos los tiempos, y en este rubro tenemos a los muertos y los ancestros que han sido minimizados

⁴⁷ Eliade. *La Busqueda*, pág. 14

⁴⁸ Cf. López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, pp. 155-164.

⁴⁹ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 361.

⁵⁰ Schwarz, Fernando. *Op. cit.*, p. 45.

⁵¹ Cf. López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, pp. 159.

cuando no negados en la tradición occidental, cosa que no sucede en otras tradiciones como la china, las amerindias y las africanas.

Este reconocimiento del ser humano de sus propios límites está unido a la aceptación de lo que está más allá de esos límites. Eso más allá es lo trascendente, que incluye tanto lo relativo a los muertos y a los ancestros, como lo absolutamente otro de lo humano.⁵² Aquí aparecen dos posibilidades: acentuar el aspecto limitativo o el trascendente. En el primer caso se puede hablar del momento negativo y en el segundo caso del momento positivo, de la experiencia de lo sagrado.⁵³

¿Qué diferencias hay entre lo sagrado y lo religioso?

Lo sagrado es una experiencia humana básica, casi natural, y digo “casi” porque en el ser humano lo natural está teñido de cultura. Pero, como dice James, esta experiencia básica y natural, engendra inevitablemente mitos, dogmas, credos, supersticiones y teologías.⁵⁴ Entonces surge lo religioso, que es la posibilidad de re-ligarse a lo sagrado,⁵⁵ montándose como una estructura plenamente social y cultural sobre esa experiencia básica.⁵⁶ Esta estructura social consta de mitos, prácticas, textos y personas especializadas.

Como la historia nos ha mostrado, la aparición de las religiones va de la mano con la aparición de una jerarquía social en cuya cúspide están los encargados de éstas. Muchos pensadores de la óptica científica de los siglos XIX y XX hacen derivar las religiones de dichas jerarquías, lo cual no es comprobable. Si bien es cierto que el concepto mismo de orden cósmico-social lleva en su lógica la posibilidad de utilizar las religiones como instrumento de sacralización del poder y justificación las desigualdades,⁵⁷ esto no significa que esto último sea el origen de las religiones. Por otro lado, también es cierto que muchas religiones han surgido como reacción contra el orden socio-ideológico establecido. Ejemplos paradigmáticos de esto son el budismo, el cristianismo y los protestantismos.

Lo sagrado es un concepto mucho más abarcante que lo religioso. Lo sagrado trasciende el campo religioso específico y surca todos los credos⁵⁸ o inclusive se da al margen de cualquiera de ellos⁵⁹, en cuyo caso una mejor denominación para lo sagrado es la de lo trascendente. Así por ejemplo, había una insistencia de Pitágoras en que el número era sagrado y divino y que establece una regularidad y permanencia dentro del cosmos, mientras que la materia es perecedera y mortal.⁶⁰

⁵² Cabrera, Isabel. *Op. cit.*, p. 353.

⁵³ Cf. Croatto, Severino. *Op. cit.*, p. 61-62.

⁵⁴ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 169.

⁵⁵ Cf. Bossi, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008, p. 389.

⁵⁶ Cf. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.

⁵⁷ Cf. Houtart, Francois. *Religiones y humanismo en el siglo XXI*, en: Houtart, Francois (Coord). *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, Siglo XXI Eds., p. 224.

⁵⁸ Cf. García Bazán. *La religión y lo sagrado*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 23.

⁵⁹ Cf. Cabrera, Isabel. *Op. cit.*, p. 346.

⁶⁰ Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 39.

Lo sagrado, entonces, es lo que funda la religión, lo que está en la base de toda experiencia religiosa. Las religiones son la articulación de lo sagrado en el mundo, pero, como ya se dijo, no son la única opción para esa articulación.

La experiencia de lo sagrado es algo natural de lo humano, pero la religión es un fenómeno eminentemente social y por lo tanto político.⁶¹

Mondolfo,⁶² resumiendo certeramente los planteamientos principales de las antiguas religiones de Egipto y Mesopotamia, propone cuatro puntos que pueden aplicarse a la mayoría de las doctrinas religiosas:

1. La idea de unidad universal bajo la forma de unidad divina, con la consecuente visión de una conexión y simpatía universal que une a todos los seres en la naturaleza
2. La cosmogonía como paso del caos y las tinieblas al orden y a la luz
3. La noción de una necesidad o ley que gobierna a todos en la que se incluye el retorno cíclico
4. La idea del dualismo entre cuerpo mortal y alma inmortal y la preocupación de ultratumba enlazada a la ética.

Respecto del punto 1 anterior, cito a Aristóteles:

Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza toda la naturaleza entera.⁶³

La categoría de lo sagrado no existe en muchas culturas, pues no hay distinción entre sagrado y profano.⁶⁴ Por otro lado, como dice Eliade, el cosmos completamente desacralizado, el mundo profano en su totalidad, es un descubrimiento reciente del ser humano.⁶⁵ En efecto, hay culturas en donde se acepta lo sagrado pero se omite el concepto de “religión”. Ejemplos de esto son las culturas de Anáhuac y la India. Según el lingüista Émile Benveniste, no existe ningún término indoeuropeo para referirse a religión, lo cual indica que en el origen, esta tradición no hacía distinción entre lo sagrado y lo social.⁶⁶ Es en la antigua Grecia donde empieza a hacerse una distinción pero sin la plena emergencia del concepto específico, que se da posteriormente con la cultura romana. Cito:

Marcel Mauss afirma que el término (religión) se refería a nudos de paja que fijaban las vigas de un puente: el maestro de la religión en Roma se llamaba *pontifex*, ‘el constructor de puentes’. Roger Caillois añade que edificar un puente es transgredir el orden de las cosas, romper el equilibrio universal establecido por los dioses, lo cual merece un castigo. Sólo un personaje

⁶¹ Cf. Choza, Jacinto. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 26-31.

⁶² Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 13.

⁶³ Aristóteles. *Metafísica*, XII, 8, 1074 b. MENCIONAR EDICIÓN.

⁶⁴ Cf. Borgeaud, P. *Le couple sacré / profane. Génèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions*; en: *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI / 4, pp. 387-418.

⁶⁵ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 20.

⁶⁶ Cf. Houtart, Francois. *Op. cit.*, p. 220.

sagrado (el jefe de los sacerdotes) podía hacerlo. Cicerón propone otra interpretación: *religio* viene de *legere*, cosechar o de *religere*, recoger, lo que, según Benveniste significaba retornar sobre lo hecho, reflexionar. De ahí el sentido de respeto, de escrúpulo, de cuidado en el ejercicio de los ritos, para preservar el equilibrio armónico del universo. Lactancia y Tertulio hablan de *ligare* o *religare*, Dios que se liga con el hombre, una vinculación de piedad con la divinidad. Existe una equivalencia oriental en el shintoísmo (durante los primeros siglos de nuestra era), donde la palabra *shinto* significa un conjunto de creencias y de prácticas rituales hacia los *kamis* (divinidades). De todas maneras, se trata de una referencia a una realidad sobrenatural, sobrehumana.⁶⁷

Para muchos, lo más cercano al concepto de religión en India es el concepto de *dharma*,⁶⁸ aunque este término puede significar también justicia, rectitud, deber, corrección, característica, carácter, entre otras cosas. La religión por su parte no sólo puede designarse como *dharma*, sino también como *bhakti*, *karma-nistha*, *niyama*, *sâdhana*, y *pûja*, entre otros vocablos.⁶⁹

Para las culturas en las que lo sagrado remite directamente a uno o varios dioses y en las que sí se habla de religión:

una religión viene a ser la toma de conciencia de la presencia de lo divino en el individuo, en la sociedad y en el mundo.⁷⁰

El mito se erige como un puente de paso entre lo sagrado “natural” o abstracto y lo religioso, destacando en primer lugar los mitos de origen. Cito a Kolakowski:

El mito, que ha de situar los hechos empíricos en un orden incondicionado, contiene en sí inevitablemente el cuestionamiento del mundo perceptible, que siempre aparece como dependiente y falto de valor propio: solo puede alcanzar los valores ligándose con aquellas realidades atemporales.⁷¹

En la historia de la filosofía, la esperanza de dominar espiritualmente lo absoluto retorna de continuo en el entusiasmo de la razón impávida y muere en la melancolía del escepticismo. Pero el fuego de la pregunta no se apaga nunca. Estamos convencidos de que la palabra "ser" en sentido incondicionado se refiere a algo, y de que los intentos de explicarla de manera adecuada y no tautológica constituyen por fuerza el retorno a distintas determinaciones cualitativas que describen la pertenencia a una clase y no alcanzan la realidad buscada. En otras palabras, estamos convencidos de que la capacidad semántica de las palabras se circunscribe a las realidades condicionadas, y que

⁶⁷ Idem, p. 221.

⁶⁸ Cf. Hulin, Michel y Kapani, Lakshmi. *Hinduismo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 264.

⁶⁹ Cf. Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 111.

⁷⁰ Torres Queiruga Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008, p. 117.

⁷¹ Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*, Amorrortu, Argentina, 2000, p. 111.

la comprensión de ese carácter condicionado no basta para que se logre el esfuerzo que requeriría su denominación verbal. Lo incondicionado se niega a ser poseído por el lenguaje. Lo que trasciende el mundo de los objetos sobrepasa también las potencias del lenguaje, y por ende no puede entrar en el horizonte de la comunicación científicamente legítima; se encuentra en las posesiones del mito.⁷²

Junto con el mito aparece el rito que es la reactualización del mito. Ahora bien, el rito que es algo visible que sucede aquí en la tierra tiene una función mediadora en un doble sentido, como dice Schwarz: por un lado actúa como transformador de la realidad profana en sagrada, es decir efectúa la consagración de lo profano; y por otro lado permite la manifestación de lo sagrado en lo profano como en los ritos de fundación.⁷³

Al considerar el factor cultural en relación con lo sagrado, destaca el paso de la oralidad a la escritura. Específicamente en cuanto a la religión, existe una clasificación propuesta por Sundermeier⁷⁴ entre religiones primarias y secundarias, siendo las primeras las que se basan en el rito, el culto y la oralidad; y las segundas las que se basan en un Escritura Sagrada desplazando el énfasis del culto al análisis y comprensión de los textos.

4. Las actitudes ante lo sagrado.

Frente a lo sagrado encontramos una variedad de actitudes cuyos extremos son la aceptación completa y la negación absoluta. Entre estos dos extremos hay toda una gama de posibilidades, de las cuales, además, se puede hablar desde dos dimensiones: la individual y la socio-histórica.

El extremo de la negación absoluta adquiere relevancia social en el siglo XX con las posturas científica y materialista. En el otro extremo, el de la completa aceptación están aquellos —pocos en general— para quienes lo sagrado es todo lo existente, y por tanto tampoco hacen distinción, como los primeros, entre lo sagrado y lo profano.

Pero en medio hay una gama de posibilidades en cuanto a los límites y las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Dentro de esta gama podemos distinguir en términos generales dos posturas: la abierta o de fronteras móviles, y la cerrada. En la postura cerrada se elabora lo sagrado en torno a lo divino, y cerrando más la postura, en torno a una sola figura divina, un solo Dios. Dentro de la postura cerrada se encuentran las grandes masas que manifiestan una actitud acrítica irrerestricta ante su religión particular y las ortodoxias que las dirigen. Surgen de aquí posiciones autoritarias como la de Rudolph Otto para quien, con su propuesta de lo totalmente otro, hay un abismo ontológico entre lo sagrado y lo profano que solamente puede ser franqueado parcialmente con las hierofanías.⁷⁵ En su célebre libro

⁷² Idem, p. 60.

⁷³ Schwarz, Fernando. *Op. cit.*, p. 56- 57.

⁷⁴ Sundermeier, Theo. *Religion, Religionen*, en: Müller, K. y Sundermeier T. (eds), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlín, 1987. Citado por: Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 7.

⁷⁵ Cf. Cabrera, Isabel. *Op. cit.*, p. 348.

Lo santo, Otto que pone el acento en el temor que lo santo genera en el hombre porque éste se enfrenta a algo absolutamente prepotente y de una majestad apabullante.⁷⁶ Por esta actitud el ser humano se demerita a sí mismo casi hasta la extinción en el enfrentamiento con lo sagrado. Es la actitud también, a mi juicio, del luteranismo al cual se afilia Otto y del judaísmo, es decir del Antiguo Testamento cristiano. Esta actitud genera la religiosidad del pecado, la culpa, y la penitencia. Al respecto, refiriéndose a los tres monoteísmos, dice Armstrong:

A pesar de todo, la alienación ha seguido siendo un peligro en estas tres religiones: en occidente la experiencia de Dios ha estado siempre acompañada del sentimiento de culpa y de una antropología pesimista. En el judaísmo y en el islam no hay duda de que el cumplimiento de la Torá y de la Shariah se ha visto a veces como una sumisión heterónoma a una ley externa, aun cuando ya sabemos que nada podía haber estado más lejos de la intención de los hombres que compilaron estos códigos legales.⁷⁷

El ser humano siempre se ha aferrado a cosas que inventa como sólidas como dioses, instituciones como la familia, la nación o un sinnúmero de otras, porque es incapaz de enfrentar la precariedad e inseguridad del eterno fluir, del cual confusamente se percata. Pero en la medida en que va aceptando este fluir, surge la postura abierta en la que tenemos como pilar a la hermenéutica.

La tarea eminentísima de la hermenéutica tradicionalmente, ha sido la interpretación de los textos sagrados. Bien, pues ampliemos ese campo de trabajo y quitémosle lo de "textos", entonces la tarea eminente de la hermenéutica será la interpretación de lo sagrado, y aquí, dependerá de la categoría a la que se refiera lo sagrado según lo dicho hasta aquí.

5. Los enfoques metodológicos hacia lo sagrado.

Para hablar de lo sagrado existen múltiples enfoques, que se podrían clasificar primariamente en tres:

- los emparentados con la ciencia, entre los que están el enfoque sociológico, el etnológico, el psicológico, el histórico....⁷⁸

- los enfoques filosóficos que se agrupan en dos variantes:

- la variante religiosa
- la variante extra-religiosa

- los enfoques híbridos que tienen un poco de ambas variantes y aún de otras, y entre los que se cuentan los de Max Müller, J. Wach, G. Rosenkranz, G. van der Leeuw, G.

⁷⁶ Cf. Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 76.

⁷⁷ Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 486-87.

⁷⁸ Cf. Eliade, Mircea. *La Búsqueda*, Megápolis, Argentina, 1971, p. 139-40.

Widengren, F. Heiler, G. Menschling, R. Petazzoni, entre otros⁷⁹, y prominentemente el de la Fenomenología de la religión.⁸⁰

Esta es una clasificación didáctica para facilitar la comprensión, pero en realidad los enfoques se mezclan entre sí en algunos autores y en otros aparecen con mayor pureza.

La clasificación anterior se complementa con esta otra que se ajusta a una clasificación general de las corrientes filosóficas. Cada una de estas vertientes puede ser denominada de diferentes maneras. Con su denominación más sencilla son las siguientes:

1. Idealismo
2. Empirismo
3. Vivencialismo

Estas tres corrientes son denominadas por Dilthey respectivamente: idealismo objetivo, naturalismo e idealismo de la libertad. Gómez Caffarena las desarrolla bajo los rubros de:

- filosofía desde la asunción de la racionalidad total,
- filosofía desde la prevalente evidencia de lo empírico,
- filosofía desde el sujeto humano y su búsqueda del sentido de la vida.⁸¹

En la breve mención siguiente de estas tres corrientes me refiero exclusivamente a Occidente.

5.1. La primera clasificación.

a. Los enfoques emparentados con la ciencia.

Estos enfoques no los ubico como específicamente científicos, sino más bien emparentados con la ciencia. Son enfoques que le dan a lo sagrado estatus de objeto a conocer y para ello se ajustan a lineamientos metodológicos de diversas disciplinas, como la psicología, la sociología, etc.

Dado que lo sagrado es una categoría inasible per se, los enfoques emparentados con la ciencia no lo abordan directamente sino a través de su manifestación en la religión, y siempre reduciendo la religión al campo específico de la disciplina en cuestión.⁸²

Entre estos enfoques destaca el de la Historia de las religiones con su mayor exponente que fue Mircea Eliade⁸³.

Está también el enfoque psicologista que encuentra una preclara expresión en Jung y se puede sintetizar en la siguiente frase:

⁷⁹ Cf. Torres Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Navarra, 1992, p. 31; Duch, Lluís, *Ciencia de la Religión y Mito: estudios sobre la interpretación del mito*, Abadía de Montserrat, Barcelona, 1974, p. 21-22.

⁸⁰ Cf. Torres Queiruga, Andrés. *Op. cit.*, p. 85.

⁸¹ Gómez Caffarena, J. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 223-24.

⁸² Cf. Torres Queiruga, Andrés. *Op. cit.*, p. 27-84.

⁸³ Ver apéndice nota 1 del Capítulo I.

Santidad significa que una idea o una cosa posee cierto valor extraordinario, cuya presencia obliga al hombre a enmudecer. La santidad es reveladora; es la fuerza luminosa que emana de la figura arquetípica. El hombre no se percibe nunca como sujeto, sino como objeto de tal hecho. No es que perciba la santidad, sino que ésta lo aprisiona y lo domina. No es que el hombre reconozca la revelación, sino que ésta se le revela, sin que él pueda alabarse de una comprensión adecuada. Todo sucede aparentemente fuera de la esfera de su voluntad: son contenidos del inconsciente; la ciencia no puede aclarar más, ya que no puede sobrepasar los límites marcados a su naturaleza.⁸⁴

Para Jung, el hombre ha considerado siempre la manifestación de una actividad espiritual no deseada ni motivada por él como algo demoniaco, divino o sagrado.⁸⁵

b. Los enfoques filosóficos religiosos.

Aquí hay que hacer la aclaración de que dado que la religión depende de la cultura, no en todas las culturas se distingue lo religioso del resto de la vida.⁸⁶

Para este tipo de enfoque, en Occidente tenemos el eminentísimo caso de una ciencia acuñada junto con el cristianismo: la Teología. Aunque “teología” estrictamente hablando no es más que el estudio de lo divino, el cristianismo se apropió del concepto, como de muchos otros, para imprimirle sus propios lineamientos y doctrinas. De ahí que en general en Occidente se sobreentiende, cuando se habla de Teología, que se refiere al Dios judeo-cristiano y a su pretendido hijo único Jesucristo.

En las tradiciones no occidentales el estudio de lo sagrado está inserto en la doctrina y mística religiosas generales.

c. Los enfoques filosóficos extra-religiosos.

He denominado extra-religiosos a estos enfoques porque no se ajustan a la ortodoxia, aunque pertenecen de todos modos a un contexto de origen religioso, sobre todo cristiano. Aquí hay dos posibilidades: la de una postura que acepta lo trascendente (que es el caso del autor presente trabajo) o la de una que lo no lo acepta. Dentro de esta última, lo sagrado no existe. Un enfoque de este tipo es el de Lovejoy en su planteamiento de las categorías de *ultramundaneidad* y *estamundaneidad*,⁸⁷ por el cual se refiere a la antítesis entre lo sensible, ordinario, mundano y lo ideal ultramundano, con su correspondencia valorativa a favor de esto último. Como Lovejoy apunta, encontramos la ultramundaneidad, la cual ocupa el lugar de lo sagrado, tanto en la doctrina platónica y sus sucesoras, como en vedanta y el budismo.⁸⁸

⁸⁴ Jung C. G. *Simbología del Espíritu*, FCE, México, 1981, p. 264.

⁸⁵ Idem, p. 273.

⁸⁶ Ver supra p. 5: *Lo sagrado y el factor cultural: la religión*.

⁸⁷ Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 33-40.

⁸⁸ Idem, p. 39.

Existen otros enfoques basados en el trabajo antropológico e histórico del siglo XX, como el de Eliade, para los que el reconocimiento de lo trascendente (la ultramundaneidad en términos de Lovejoy) es una experiencia netamente humana asequible en todos los tiempos y lugares.

Dentro del enfoque filosófico está la vertiente hermenéutica con su fuerte acento en lo simbólico, que es el enfoque al que se adscribe el presente trabajo.

También encontramos aquí un buen número de los filósofos que forman parte de la típica historia de la filosofía, v. g. los del idealismo alemán, y de los cuales no hablaremos aquí, y también todos los que actualmente se adscriben al campo de la filosofía de la religión. Al respecto es pertinente rescatar el comentario de Torres en el sentido de que la Teología natural llegó a un callejón sin salida de donde surgió la Filosofía de la religión por la que dándole la vuelta a la divinidad el estudioso se concentró en el *factum religioso*.⁸⁹

5.2. La segunda clasificación

a. Idealismo

El idealismo, como es sabido constituye la línea platónica y en la modernidad destacan Leibniz, Spinoza y los exponentes del “idealismo alemán”. Algunos se refieren a él como racionalismo.

b. Empirismo

En el empirismo, que viene de la línea aristotélica, destacan la escuela inglesa con Locke, Berkeley y Hume, el positivismo, los del giro lingüístico (Wittgenstein, etc.) Popper y todos los representantes de la “ciencia moderna”.⁹⁰ Por lo tanto hay una clara relación entre esta corriente y los enfoques emparentados con la ciencia. Como derivación del empirismo tenemos al pragmatismo con Peirce, Dewey y James a la cabeza. Respecto a la filosofía aplicada a lo religioso, dice James:

La filosofía vive de palabras, pero la verdad y la realidad fluyen en nuestras vidas de formas que exceden la mera formulación verbal. En el acto viviente de la percepción hay siempre algo que se vislumbra y se apaga y no puede apresarse nunca, y por esto la reflexión siempre llega demasiado tarde. Nadie conoce todo eso tan bien como el filósofo. Debe disparar su salva de nuevos vocablos con su escopeta conceptual, ya que su profesión le condena a esta tarea, pero conoce secretamente el vacío y la irrelevancia. Sus fórmulas son como fotografías estereoscópicas o cinematográficas vistas fuera del instrumento idóneo; les falta profundidad, movimiento, vitalidad. En la esfera religiosa, en particular, la creencia de que las fórmulas son verdaderas nunca puede ocupar por entero el lugar de la experiencia personal.⁹¹

⁸⁹ Torres Queiruga, Andrés. *Op. cit.*, p. 153 y 225.

⁹⁰ Cf. Gómez Caffarena, José. *Op. cit.*, pp. 263-299.

⁹¹ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 187.

c. Vivencialismo

La denominación de la tercera corriente es más difícil. Se pueden usar los términos de subjetivismo o personalismo o humanismo, pero el primero tiene una connotación de exceso de subjetividad en detrimento de la objetividad, el segundo está tipificado en la filosofía corriente de manera que se reduce a ciertos autores,⁹² y el tercero está ya muy manido. Por ello he optado por denominarlo con el neologismo de vivencialismo.

El vivencialismo que se remonta a la línea socrática, es la corriente en la que se parte de la experiencia o vivencia subjetiva que busca el sentido de la vida. Pone el acento en las valoraciones del sujeto o de la persona. Aquí la filosofía se hace desde y para el sujeto, desde lo inmediata y directamente vivido por el sujeto, a diferencia del idealismo en el que hay datos que se imponen ya sea racionalmente o por percepción sensorial empírica a un sujeto más bien pasivo.⁹³ Según Caffarena el proceder de Kant es típico de la filosofía de lo vivencial.⁹⁴ Cito a Caffarena:

Las experiencias personales revelan de modo directo la realidad de cada sujeto; quedando como problema la capacidad que puedan tener como reveladoras también de la realidad sin más. De entrada son subjetivas; pues, aunque el sujeto es parte de la realidad y la refleja, no puede desconocerse que filtra la imagen que se hace de la realidad. Ahora bien, no tendría tal filtro por qué ser total: algo de la realidad integral—quizá relevante aunque menos netamente definible—podría revelarse en sus experiencias. Aceptado lo cual, queda abierta una tarea, sutil y compleja, que ha de situarse genéricamente entre las de “interpretación”: ante todo, de cada experiencia por quien la vive; también de los signos o símbolos en los que se expresan las varias tradiciones, en ese ejercicio filosófico que llamamos hermenéutica.⁹⁵

La experiencia individual puede tomar, y lo ha hecho dos vertientes: una con lo divino o trascendente y otra sin ello.

En la vertiente que acepta lo divino encontramos que la distinción entre religioso y extra-religioso se difumina por el acento en la experiencia individual y aparecen entonces aquí autores como San Agustín, los representantes del llamado “fideísmo” como Jacobi, Kierkegaard, Chestov y Unamuno; y otros autores como Ricoeur.⁹⁶

También encontramos estas dos vertientes (con o sin lo trascendente) en cada uno de los tres tipos de enfoques mencionados y en la corriente del empirismo.

En la vertiente que se atiene exclusivamente a lo humano y no acepta lo divino tenemos a Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, y otros más. En resumidas cuentas encontramos aquí al

⁹² Cf. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero FCE, México, 2004. p. 812.

⁹³ Cf. Gómez Caffarena, José. *Op. cit.*, p. 301-374.

⁹⁴ Idem, p. 318.

⁹⁵ Idem, p. 313.

⁹⁶ Cf. Iderm, p. 357-60.

materialismo, a la hermenéutica de la sospecha en una vertiente y a una parte del existencialismo.

Procedo en la segunda parte de este capítulo, a hacer un comentario general sobre la hermenéutica.

B. HERMENÉUTICA

1. La hermenéutica y su evolución

El hombre interpreta al mundo siempre. Para el ser humano la realidad solo existe a través de su interpretación de la misma, y hay multiplicidad de interpretaciones que se pueden esquematizar en diferentes niveles. Si erigimos la interpretación en una disciplina, la llamaremos *hermenéutica*.

El concepto de hermenéutica, como asienta Ferraris⁹⁷ nos viene de la Grecia clásica con el sentido de hacer llegar a los hombres los mensajes de los dioses principalmente por la interpretación de los oráculos⁹⁸ y su etimología tardía se hace remontar a Hermes, mensajero de los dioses, que se corresponde con el Toth egipcio, inventor de la escritura, y con el Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones.

Destaca en este sentido, Filón de Alejandría, cuyo mérito reside en haber intentado por primera vez una fusión entre la filosofía griega y la teología mosaica, lo cual llevó a cabo utilizando el método de la alegoría. De acuerdo con la tradición rabínica, Filón proponía dos diferentes significados para el texto bíblico: uno literal y uno oculto o alegórico. Este último, que es el más importante, establece que los personajes y acontecimientos bíblicos son símbolos de conceptos y verdades morales, espirituales y metafísicas, las cuales tienen diferentes planos y no son accesibles sino a partir de inspiración o un estado de ánimo especial.⁹⁹

El problema fue que la alegoría que podía haber sido una herramienta abierta dando multiplicidad de significados, acabó cerrándose a un solo significado, perdiendo con ello mucho de su valor, el cual sería retomado en la mente de los hombres posteriormente bajo el concepto de símbolo.¹⁰⁰

Orígenes, posteriormente, distinguía tres niveles de significado en los textos bíblicos: el somático, el psíquico y el espiritual, derivados de las tres partes constitutivas del ser humano.¹⁰¹

⁹⁷ Ferraris, Maurizio. *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001.

⁹⁸ Cf. Platón, *Político*, 260 d-e; 290 c.

⁹⁹ Cf. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I, pp. 351-358.

¹⁰⁰ Cf. Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomática*, Herder, Barcelona, 2002, p. 436.

¹⁰¹ Orígenes, *De principiis*, IV, 11.

En los primeros cinco siglos de cristianismo quedan canonizados para éste los tres ámbitos tradicionales de la hermenéutica: la teológica, la filológica y la jurídica; y posteriormente durante la escolástica en el ámbito de la hermenéutica bíblica se reconocían cuatro niveles interpretativos: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico.

El área por antonomasia propensa a la interpretación son los símbolos y los mitos. Y es en términos simbólicos y míticos como han quedado plasmados los niveles interpretativos.

Y aunque la hermenéutica es en su origen el arte de interpretar textos, muchos siglos más tarde y posteriormente a la revolución luterana o Reforma, en el siglo XVII comienza a hablarse de una hermenéutica general, y en el XVIII, de una hermenéutica universal, es decir, aplicada a cualquier ámbito.

Pero en Occidente, la hermenéutica convencional hasta la Ilustración, había observado el principio según el cual *in claris non fit interpretatio*: los textos son normalmente comprensibles, y la interpretación interviene sólo frente a los casos de específica obscuridad. Contra esta postura, Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un misterio para mí, de modo que toda expresión suya, no sólo la consignada por escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado puede ser mal entendida. Desde esta perspectiva, se requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal ya que todo comprender es un interpretar. Dilthey se encargará de llevar esta capital adquisición desde la experiencia psicológica del enigmático 'tú', al ámbito filológico del enigma de la historia, que hace de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, o sea de los conocimientos que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de objetos, sino de objetivaciones lingüísticas del espíritu, mismo que se deposita en relatos, textos y monumentos.¹⁰²

De esta manera, como lo señaló Gadamer,¹⁰³ Dilthey a diferencia de los ilustrados, confiere una papel central a la historicidad y al conocimiento del pasado, implicando con ello la relatividad de todos los conceptos humanos.¹⁰⁴ Este filósofo no descalifica las fábulas de los antiguos, pero aún cree que un método científico seguro es capaz de sustraer al intérprete del peso del prejuicio y del rostro obscuro de la vida, que lo acosan como hombre pero no como estudiante.¹⁰⁵

En *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger se apropió del término "hermenéutica" para aplicarlo al Dasein: el hombre es un ser que interpreta su mundo, que se interpreta a sí mismo y que vive siempre en el seno de determinadas interpretaciones heredadas de la tradición. La ontología, es pues necesariamente hermenéutica.¹⁰⁶ En efecto, Heidegger reconoce que no sólo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que hermenéutica es nuestra

¹⁰² Ferraris, Maurizio. *Op. cit.*, pág. 14.

¹⁰³ Gadamer, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977, en: *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000.

¹⁰⁴ Cf. Eliade, Mircea. *La Búsqueda*, Megápolis, Argentina, 1971, p. 179.

¹⁰⁵ Cf. Ferraris, Maurizio. *Op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁶ Cf. Grondin, Jean. *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona, 2006, p. 364. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 39. Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 35.

existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu, reconociendo con la existencia del círculo hermenéutico, la condicionalidad histórica y existencial de cada uno de nuestros conocimientos, que es siempre y de cualquier manera una interpretación que nunca llegará a una objetividad final.¹⁰⁷

En una época en que se pretende que toda verdad deba descansar en la ciencia, la intención de Gadamer es justificar filosóficamente esta experiencia hermenéutica de verdad. Por eso el título *Verdad y Método*, que cabe interpretar así: hay también verdad fuera del método y mucho antes que él. El pensamiento de Gadamer no iba, pues, por el mismo camino que las hermenéuticas de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), que aspiran a una transparencia última de la conciencia, finalmente libre de sus ilusiones. Gadamer ve en ese deseo de transparencia y liberación respecto de la tradición un síntoma de la voluntad moderna de dominio, que la destrucción heideggeriana de la metafísica nos ayuda a desenmascarar.¹⁰⁸

Según Gadamer, la conciencia depende de su determinación histórica.

Pero el pensamiento de Gadamer tampoco se reduce al historicismo que pretende explicar una verdad por su pertenencia a una constelación histórica.

Así hemos de decir que:

Tras los pasos en Occidente de Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Wittgenstein o Gadamer se ha extendido la comprensión que no hay un mundo, sino una pluralidad de mundos: tantos como lenguajes. Y se va extendiendo la convicción de que la vía de acceso a los diferentes mundos es hermenéutica. En otras palabras, un mundo es siempre una comprensión, un universo simbólico que a su vez hay que comprender y, por lo tanto hay que interpretar.¹⁰⁹

Como dice Tarnas, en la época posmoderna, tanto en filosofía, como en religión y ciencia se ha criticado y rechazado con creciente intensidad la literalidad unívoca que tenía a caracterizar la mentalidad moderna, que ha sido reemplazada por una valoración mayor de la cualidad multidimensional de la realidad, la índole multifacética del espíritu humano y la naturaleza polivalente y simbólicamente mediatizada del conocimiento y la experiencia humana.¹¹⁰ Así después de las obras de Popper y Kuhn, se acepta hoy en día en general que cualquier teoría u observación se alza sobre una pre-interpretación, es decir utiliza cierto foco interpretativo, y que existen modelos conceptuales fundamentales o paradigmas a los que todo pensamiento e investigación se ajustan por épocas.¹¹¹

¹⁰⁷ Cf. Ferraris, Maurizio. *Op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ Grondin, Jean. *Op. cit.*, p. 366.

¹⁰⁹ Cf. Ortiz Osés A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. p. 50.

¹¹⁰ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 512.

¹¹¹ Cf. Idem, p. 453-54.

De esta manera, en ámbito filosófico académico contemporáneo se habla de Hermenéutica filosófica, y aunque como dice Vattimo, no es fácil precisar el conjunto de supuestos básicos que unifica esta escuela de pensamiento,¹¹² podemos decir que tiene uno de sus sólidos fundamentos en la aseveración de Nietzsche, famosa al menos en los círculos filosóficos, de que *no hay hechos, sólo interpretaciones*. Como parte de esta corriente tenemos también a la hermenéutica ontológica como "la filosofía que asume como tema central el fenómeno de la interpretación, considerado como el rasgo esencial de la existencia humana y como la base apropiada para la crítica y la 'destrucción' de la metafísica tradicional (en el sentido en el que Heidegger, en *Ser y tiempo*, habla de destrucción de la historia de la ontología)."¹¹³ Paralelamente existe una propuesta hermenéutica enmarcada en la revalorización de las formas simbólicas de E. Cassirer, la recuperación de la metáfora viva de Ricoeur y la imaginación simbólica de Durand.¹¹⁴ En este último sentido podemos sintetizar diciendo que:

La hermenéutica es el arte y la ciencia de la interpretación, de generar un sentido, de hacer significativo, de devolver los símbolos a la vida y finalmente de dejar emerger nuevos símbolos.¹¹⁵

2. **Homo Hermeneuticus.**

En diferentes ámbitos actualmente se reconoce que la mente humana crea la realidad, que la realidad es un constructo humano, una interpretación.¹¹⁶ Duch plantea que la existencia humana puede ser concebida como un trayecto hermenéutico.¹¹⁷ Hablaremos entonces de una cualidad esencial al ser humano que es su cualidad de intérprete, y lo designaremos entonces como *homo hermeneuticus*,¹¹⁸ designación que es más amplia que la de *homo symbolicus* y la de *homo religiosus* empleadas por Eliade y que las incluye.¹¹⁹

En el ámbito de la filosofía académica occidental ya se delineó en el apartado anterior la trayectoria de la hermenéutica y ésta llega hasta lo que Garagalza delimita como la escuela germano-hispana de hermenéutica, la cual postula al ser humano como un "animal hermenéutico, simbólico, lingüístico (y no exclusivamente 'racional'))"¹²⁰, llegando a admitir que la interpretación es para el ser humano un destino, que la hermenéutica no aparece por lo tanto como mero método sino como plena cosmovisión.

Pero exactamente estas características del ser humano no pueden reducirse a una escuela hermenéutica, son parte del legado de la humanidad entera y se entroncan en las diferentes

¹¹² Cf. Vattimo, Giani. *Diálogo con Nietzsche*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002, p. 127.

¹¹³ Idem, p. 128.

¹¹⁴ Cf. Trebolle Barrera, Julio. *La crítica histórico filológica: la Biblia como caso de estudio*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 304.

¹¹⁵ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 32.

¹¹⁶ Cf. Gómez Caffarena, José. *Op. cit.*, p. 511-12.

¹¹⁷ Duch, Lluís. *Op. cit.*, p. 29.

¹¹⁸ Cf. Idem, p. 30.

¹¹⁹ Cf. Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el simbolismo del andrógino*, Guadarrama, Madrid, 1969. Especialmente el Cap. Consideraciones sobre el simbolismo religioso, p. 244-75.

¹²⁰ Garagalza, Luis. La hermenéutica y la vocación antropológica de la filosofía, en: *Pensar lo humano, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Iberoamericana, Madrid, 1997. p. 399.

culturas. Para ampliar al respecto, utilicemos las palabras de Ortiz-Osés, que él refiere a la neohermenéutica gadameriana, pero que yo saco de ese contexto para hablar de esta legado de toda la humanidad en todos los tiempos:

el modo típicamente humano consiste en la interpretación, la cual, a su vez, realiza fundamentalmente una comprensión antropológica o traducción de una realidad a nuestra realidad. Todo conocimiento propiamente humano, es decir, comprensivo de algo, coimplica una interpretación, y toda interpretación específicamente humana implica un reconocimiento de la realidad en cuestión. La circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación define a su vez la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real. Todo entendimiento de la realidad, en efecto, se efectúa sobre la pista de una conjugación productiva entre prejuicios, en cuanto juicios previos inmediatos, y juicios mediados posteriormente.¹²¹

Cada individuo ejerce una toma de posición con respecto a la realidad. Ahora bien, además de eso, hay grandes cúmulos de individuos que comparten muchos aspectos de sus particulares tomas de posición. Es esto lo que se llama paradigma. Pero siempre hay individuos que se salen del paradigma dominante que se constituye en tradición. Como dice Brunner:

Los más aceptan esta tradición sin modificarla notablemente, dejándose prescribir por ella el modo de contacto con la realidad e introduciendo en ella sólo cambios insignificantes a lo largo de su vida y bajo el influjo de su experiencia. Sólo a pocos es dado un contacto relativamente original con la realidad. Y más reducido es aún el número de los grandes que, además de eso, son capaces de dar a este contacto tal expresión que se convierte en señuelo para los otros hombres, guiándolos hasta profundidades que ellos solos no serían capaces de alcanzar, y de encontrar la palabra apropiada a su experiencia, con lo cual ésta adquiere plenitud y viva eficacia.¹²²

Recordamos la más famosa máxima de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas", contra la que luchó denodadamente Sócrates. No se puede tomar tal afirmación en sentido literal como verdadera, pero tampoco es prudente rechazarla de tajo. Hay que tomarla con matización y hacer una interpretación de ella, ya que para el hombre y todo lo que él pueda conocer no hay mayor medida que le da su conocimiento, como quedó bien establecido por la filosofía de Kant,¹²³ o en otras palabras:

En efecto, Kant había llamado la atención sobre el hecho decisivo de que todo conocimiento humano es interpretativo. La mente humana no puede aspirar a un conocimiento que, como un espejo, refleje de modo directo el mundo, pues el objeto del que tiene experiencia ya ha sido estructurado por la propia

¹²¹ Ortiz-Osés, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica*, Ed. Annthropos, Barcelona, 1986. pp. 48-49.

¹²² Brunner, August. *Op. cit.*, p. 56.

¹²³ Cf. Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 82.

organización interna del sujeto. El ser humano no conoce el mundo-en-sí, sino el mundo-tal-como-lo-representa-la-mente-humana.¹²⁴

Antes de Kant, la filosofía convencional daba por supuesto sin cuestionamiento alguno, que el hombre cuenta con el mundo y con los entes en él como realidades inmediatamente dadas. Pero Kant planteó "que es la peculiar constitución del sujeto la que define el modo en que dichos objetos se dan, el modo de su aparecer para nosotros y de ahí sacó la conclusión de que al plantearse de nuevo la pregunta por las condiciones que posibilitan la constitución de objetos no somos remitidos a objetos especiales y meta-empíricos, sino a condiciones subjetivas, que son las que determinan la estructura de nuestro contexto experiencial."¹²⁵

Gómez Caffarena resume con nítida claridad este planteamiento básico del criticismo kantiano:

Para los humanos (y para otros seres con estructuras cognitivas finitas) conocer será siempre interpretar.¹²⁶

La anterior afirmación la podemos tomar no exclusivamente como postura del criticismo kantiano, sino en general como una postura que se entrevera a través de los tiempos y las culturas en la mente humana.

Es destacable como un gran paso adelante de Kant la propuesta de Cassirer. En palabras de Luis Garagalza:

Cassirer parte de la consideración kantiana de la actividad espontánea del espíritu como un factor esencial del conocimiento y viene a mostrar que el trabajo de elaboración teórica que realiza la ciencia al despegarse, a través del concepto, de la experiencia primaria de lo real para elevarse hacia la universalidad es propiamente un proceso de simbolización. La visión científica del mundo ya no podrá, pues, ser considerada una copia más o menos perfecta de una realidad absoluta, sino como el resultado de una captación, asimilación y elaboración de un material empírico que se realiza a través del simbolismo lógico-teórico. Ahora bien, para Cassirer el simbolismo lógico-teórico no es la única modalidad del simbolismo: junto a él distingue el simbolismo lingüístico y el simbolismo mítico. Mito, lenguaje y ciencia constituyen, pues, las tres formas simbólicas fundamentales a través de las cuales el ser humano entra en contacto con la realidad. El 'suelo' sobre el que se apoya el trabajo científico no es algo que esté inmediatamente dado a los sentidos, sino más bien algo que ha sido 'puesto' por el espíritu en su actividad espontánea: el resultado de un trabajo realizado de un modo más o menos consciente a través del símbolo lingüístico y del símbolo mítico.¹²⁷

¹²⁴ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 524.

¹²⁵ Schaeffler, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 60.

¹²⁶ Gómez Caffarena, José. *Op. cit.*, p. 174.

¹²⁷ Garagalza. *Op. cit.*, p. 397.

La vida es una interpretación. La vida no es. El ser se nos escapa. Nosotros interpretamos constantemente al ser. La realidad es la realidad en la se mueven y piensan los humanos.¹²⁸ Esa es nuestra realidad. La realidad en sí para nosotros no existe:

El consenso es decisivo: el mundo es un constructo. El conocimiento humano es radicalmente interpretativo. No hay hechos independientes de la perspectiva con que se los percibe.¹²⁹

* * *

Pero que cada ser humano crea su realidad, que la realidad es producto de la interpretación es una intuición ancestral y común entre los seres humanos que a veces se plasma en los dichos, como aquel proverbio castellano que reza: “cada cabeza es un mundo”. En efecto, la postura hermenéutica siempre ha estado presente en la humanidad. La encontramos por ejemplo entre los sofistas de la Grecia clásica dado que ellos reconocían que cada persona tenía su propia experiencia y, en consecuencia, su propia realidad.¹³⁰

Desde la perspectiva de la hermenéutica trascendental en la que todo es interpretación, la tradición hindú postula la existencia de mayá. Con la misma postura aunque perteneciente a otra tradición, Ibn’Arabí afirma:

El mundo es pues representación pura (*motawahham*), no tiene existencia substancial, ése es el sentido de la Imaginación... Comprende entonces quién eres, comprende qué es tu ipseidad, cuál es tu relación con el Ser divino; toma conciencia de por qué eres Él y por qué eres otro que Él, el mundo o la palabra que prefieras. Pues en proporción a esta conciencia se deciden los grados de preeminencia entre los sabios.¹³¹

Donde se hace más obvia esta toma de posición o diferencia hermenéutica es frente a los símbolos, pues el símbolo únicamente insinúa más no representa, y lo insinuado es multireferencial, dependiendo de la cosmovisión o paradigma cognitivo del individuo el o los aspectos referidos por el símbolo que tomará como relevantes.

El ser humano inevitablemente se ve expuesto a la interpretación. Esta interpretación, algunos la piensan como traducción. Duch, inspirado en George Steiner, afirma que el oficio de ser hombre no puede realizarse sin una praxis traductora:

Porque, en definitiva, la *traducción* es un signo inequívoco del hecho que la separación constituye la forma propia de la existencia humana, separación respecto a la realidad externa, pero también y, con frecuencia, de forma trágica, respecto a la propia interioridad, que se halla instalada en lo más profundo del corazón de cada hombre y de cada mujer. Porque somos seres alienados, nos

¹²⁸ Cf. León Portilla. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM-IIH, México, 1986, p. 91.

¹²⁹ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 525.

¹³⁰ Cf. Idem, p. 53.

¹³¹ Ibn’Arabí. *Fósus al-Hikam*. Cita tomada de: Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn’Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 224.

vemos forzados a hablar, a contextualizar, a traducir (y a traicionar), siempre, pero, con el secreto deseo de poder recuperar la unidad perdida.¹³²

Para concluir este apartado me hago eco de las palabras de Panikkar:

Sigue siendo verdad no sólo que el hombre, y sólo él, puede dar una interpretación, sino también que la interpretación es algo propio de la misma naturaleza humana. No solamente la interpretación que el hombre da de sí mismo pertenece a lo que el hombre es, sino que también la interpretación que el hombre da del mundo forma parte, en cierto sentido, de lo que el mundo es.¹³³

* * *

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Al concluir este primer capítulo puedo dejar clara mi postura en el abordaje de lo sagrado. Este abordaje se hace desde una postura de hermenéutica filosófica universal que puede ubicarse, como podrá constatarse en el transcurso del mismo, dentro de los enfoques filosóficos extra-religiosos, y en una vertiente idealista en tanto que se inspira en la línea platónica. Por ello uno de los puntos claves de la investigación es el concepto de lo Uno, cuyo estudio abordo aquí desde diferentes tradiciones, incluyendo tradiciones religiosas. Pero mi abordaje es con una perspectiva de hermenéutica filosófica y no desde una perspectiva propiamente “religiosa” que incluiría decantarme por una opción sobre las demás.

¹³² Duch, Lluis. *Op. cit.*, p. 468.

¹³³ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 34.

CAPÍTULO II

LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN LA ANTIGÜEDAD OCCIDENTAL

En este capítulo ofreceré una apretada síntesis acerca del problema de la relación entre lo uno y lo múltiple en los cuatro más destacados pensadores de la antigua Grecia al respecto, a saber, Pitágoras, Heráclito, Platón y Aristóteles; y durante el helenismo romano.

Introducción

Todo individuo humano desde que nace se ve enfrentado a la multiplicidad informe y caótica y en medio de ella, a la contradicción. En medio de la multiplicidad el individuo comienza a distinguir algo (lo que sea) separado y diferente de lo demás. Los estudiosos del desarrollo infantil se encargarán de decir si esta primera cosa que se distingue es el pecho materno, alguna parte del propio cuerpo del infante u otra cosa. Pero lo cierto es que el bebé comienza por distinguir algo, una cosa como diferente al entorno caótico. En ese momento, para el individuo nace lo uno que se opone a lo otro, siendo lo otro lo múltiple en este primer momento. Simultáneamente esa primera cosa que se distinguió se contrasta con alguna otra cosa cercana y entonces para el individuo nace la dualidad: ya hay uno y dos en medio de la multiplicidad ilimitada. Con la dualidad nace la contradicción, y éstas no pueden existir sin la unidad, del mismo modo que el número dos es inconcebible sin el uno previo, y el ser humano se percata de ello. Tenemos entonces las dos ideas básicas de la realidad: lo uno y lo múltiple.

En primera instancia, lo uno y lo múltiple lógicamente se excluyen, se oponen, se niegan mutuamente, por lo tanto podemos hablar de la contradicción entre lo uno y lo múltiple, o también de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, que está atada ineludiblemente a la dialéctica entre la permanencia y el devenir.

Cuando pensamos ya no en el desarrollo del niño sino en el de los grupos humanos, la correlación entre lo uno y lo múltiple sucede en todas las etapas de la civilización y en todas las culturas: es algo inherente a la naturaleza humana. La forma de abordar y comprender esta correlación varía entre las diferentes culturas y tiempos históricos. Cada una de esas culturas genera una tradición de saberes. Por ejemplo, en Occidente, como dice Wahl¹³⁴, una de las primeras empresas del pensamiento humano fue la de descubrir permanencias por encima o por debajo del devenir.

En el presente trabajo abordaré la problemática entre lo uno y lo múltiple primordialmente desde la tradición occidental que se remonta a los griegos, no obstante que también haré referencias a otras tres tradiciones milenarias: la india, la china y la anahuaca; y a otra tradición que aunque es diferente, está entreverada con Occidente: la del Islam.

El mundo aparece al ser humano inicialmente como caótico, es decir, carente de orden. Es la capacidad racional de éste la ordenadora, y la primer herramienta de ordenamiento es la distinción de la unidad, de lo uno contrastado con lo demás, es decir con lo múltiple.

¹³⁴ Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 30

La relación entre lo uno y lo múltiple deriva en la dicotomía lógica entre lo universal y lo particular.

Todo el universo, cuando menos hasta donde el ser humano es capaz de comprenderlo, está basado en el simple hecho de que uno más uno son dos.

LOS GRIEGOS.

El problema de la relación entre lo uno y lo múltiple ha sido tema de reflexión filosófica a través de los tiempos y constituyó quizás el tema principal entre la mayoría de los filósofos de la antigua Grecia¹³⁵, y en la época helenística en diferentes campos como el político, el cosmológico, el ontológico, y claro, el lógico. Este trabajo se ocupa del ontológico que derivará hacia lo sagrado. Los dos pensadores de Grecia clásica que destacan en este sentido son Parménides como defensor de lo uno en demérito de lo múltiple, y Heráclito como defensor de lo múltiple en demérito de lo uno; aunque hay que decir que esta postura de Heráclito constituye una deformación de su sistema filosófico, pues realmente no le daba todo el peso a lo múltiple, sino solo un gran valor pero que no excluía a lo uno, pues para él la coexistencia de los opuestos implica el mundo de la unidad.¹³⁶

También contamos con el destacado esfuerzo intelectivo de los presocráticos, para quienes la búsqueda del *arché* es precisamente la búsqueda de aquello que es uno y que informa a la multiplicidad de las cosas. Así, en la cosmología de los primeros filósofos jonios "es ya discernible la noción de la unidad en medio de lo diverso y la de lo diverso como entrando dentro de la unidad"¹³⁷.

Continuadores en algún sentido de Parménides han sido todos los que en Occidente han constituido sistemas de los llamados monistas. Continuadores, en cambio de Heráclito, han sido los que han dado primacía al movimiento sobre la unidad, y ha habido algunos que se acercan al encuentro de la armonía entre lo uno y lo múltiple, como Platón, y Aristóteles.

El problema ha sido constante a través de la historia de la filosofía, y dos mil años después de Parménides y Heráclito, encontramos a Fichte como continuador del primero¹³⁸ y a Hegel como continuador en cierta medida del segundo.

Además tenemos la forma más sencilla de lo múltiple, que es la dualidad, la cual, a su vez, se presenta muchas veces como oposición, y que en desde los albores de la filosofía histórica occidental constituyó tema de reflexión.¹³⁹ Aristóteles declaró en diversas ocasiones que todos sus predecesores habían adoptado opuestos como principios.¹⁴⁰

¹³⁵ Cf. Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004, Vol. I, p. 87.

¹³⁶ Cf. Farré, Luis. *Introducción*, en Heráclito, *Fragmentos*, Aguilar, Argentina, 1968, p. 67.

¹³⁷ Copleston, Frederick. *Op. cit.*, p. 36.

¹³⁸ Cf. Navarro, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, UNAM, México, 1975, pp. 102; Fichte, *Sämtliche Werke (Obras completas)*, Ed. de I. H. Fichte, Berlin, 1846, IX, pp. 178, 389-90.

¹³⁹ Cf. Lloyd, G. E. R. *Polaridad y Analogía*, Taurus, Madrid, 1987, p. 23-33.

¹⁴⁰ Aristóteles *Física A*, 5, 188, b 27 ss.; 188, a 19 ss. *Metafísica 1004*, b 29 ss.; 1075, a 28; 1087, a 29 sig.

- Pitágoras.

La primera doctrina que en Grecia destacó en su planteamiento de la relación entre lo uno y lo múltiple fue la de Pitágoras, y aunque Pitágoras es poco tomado en cuenta en la historia de la filosofía por falta de testimonios escritos directos de su sistema filosófico, ese sistema existía e influyó en todo el desenvolvimiento posterior de la filosofía. De modo que el más remoto antecedente occidental de lo planteado en el presente trabajo es el del sistema pitagórico. Se sabe que mucho de su filosofía se edificaba alrededor de diez pares de contrarios, entre los cuales se encontraba la oposición entre lo uno y lo múltiple.¹⁴¹

Según los pitagóricos, la realidad última, origen de todas las cosas está en el número, es decir en una abstracción, en una idea. Desde la antigüedad se reconoce a Pitágoras como "el autor de la doctrina que considera que los números son la naturaleza real de las cosas"¹⁴².

Pitágoras destaca claramente la oposición entre lo uno y lo múltiple, como se expresa en su famosa tabla de opuestos que quedó consignada por Aristóteles.¹⁴³ Los pitagóricos veían en todas las cosas una combinación de opuestos, y concebían al mundo como una armonía de opuestos, a diferencia de la postura parmenídea que negó la posibilidad de combinación de los opuestos y se ciñó a una postura monista.¹⁴⁴

Para muchos Pitágoras surge como dualista cuyos principios filosóficos básicos son la mónada y la dualidad, de la cual se generan los otros números que componen la realidad física.¹⁴⁵ Además de las menciones de Aristóteles, uno de los documentos que ofrece una panorámica del pitagorismo se encuentra en las *Sucesiones de los filósofos* de Alejandro Polyhistor. Diógenes Laercio nos transmitió un extracto de este texto que dice así, referido, claro, al pitagorismo:

El primer principio de todas las cosas es el Uno. Del Uno proviene un Dos Indefinido, como asunto del Uno, que es la causa. Del Uno y del Dos Indefinido vienen los números; y de los números, los puntos, de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, figuras sólidas, y de las figuras sólidas, cuerpos sensibles. Los elementos de éstos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; éstos cambian y se transforman por completo, y a partir de ellos se origina el cosmos, animado, inteligente, esférico y rodeando toda la tierra, la cual es en sí misma esférica y está habitada por todas partes.¹⁴⁶

Para los pitagóricos los números naturales no solo tienen un valor aritmético, sino también uno simbólico con todo un abanico de significaciones. Entre ellos destaca la sagrada *tetraktys* que es la suma de los cuatro primeros dígitos. Por lo mismo la filosofía de

¹⁴¹ Para ver el cuadro completo de los opuestos pitagóricos, consultar Apéndice, nota 1 al Capítulo II.

¹⁴² Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 36. Aristóteles, *Metafísica I*, 5, 985, 986; XIII, 4, 1078;

¹⁴³ Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986 a 20.

¹⁴⁴ Cf. Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁵ Cf. Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 16.

¹⁴⁶ Tomado de: Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 38.

Pitágoras es una mezcla—quizás sería mejor decir una *armonía*—entre lo místico-intuitivo y lo científico-racional. Como dice Gorman:

Es racional porque sus conclusiones místicas ofrecen argumentos y no se apoyan en la fe ni en la credulidad, como la religión revelada, y es irracional o supraracional en su insistencia sobre la realidad de lo oculto como opuesto a lo visible, aunque estos invisibles fuesen la música de las esferas o el cosmos de los números divinos, o la visión estática del Uno. Esta tríada de realidades invisibles componen los mundos místicos de Pitágoras, Platón y Plotino.¹⁴⁷

La doctrina pitagórica dejó su impronta no solo en los sucesores estrictamente pitagóricos, sino también, ya con matizaciones interpretativas, en pensadores de otras escuelas como Heráclito, Platón, Aristóteles, Aristoxeno, Diógenes, Jámblico y otros.

Heráclito.

Heráclito ha pasado a la historia convencional de la filosofía como el exponente del flujo universal, del movimiento, de que todo cambia. En este sentido los textos suelen oponer su filosofía a la de Parménides.

En efecto, según muchos analistas, Heráclito desechó la noción de substancia, y consecuentemente rechazó cualquier cosmogonía que comenzara con una Unidad, considerando el mundo del devenir entre opuestos como al realidad última. Parménides, en cambio, sostiene la noción de un Ser que es Uno, el cual, por lo tanto, no puede convertirse en múltiple, de lo que se deriva la irreabilidad del cambio y el movimiento. En el caso de Parménides no hay duda, pero en el caso de Heráclito, la cuestión no es tan clara, pues aunque en muchos de sus *Fragmentos* enfatiza la fluidez, lo diverso, la oposición, la discordia y la guerra, en algunos otros menciona también la posibilidad de la armonía.¹⁴⁸

Tradicionalmente se le da el valor a la visión heraclítea por su propuesta del constante flujo de las cosas, sin embargo la genuina visión de Heráclito también pone gran peso en la *conscientia oppositorum* que se presenta como transformación recíproca (Fr. 88), como unidad de lo real que se divide en los opuestos (Fr. 67), como identificación entre unidad y multiplicidad (Fr. 50, 30, 41 y 57). En Heráclito por un lado la relación de los contrarios tiende hacia la oposición y por el otro hacia la identidad: armonía por tensiones opuestas (Fr. 8, 51, 54). A este condicionamiento recíproco de los contrarios se agrega el aspecto de la relatividad entre humanos y animales (Fr. 4, 9, 13, 37), entre los términos de la comparación (Fr. 79, 82), relatividad subjetiva y objetiva al mismo tiempo (Fr. 61), relatividad con la situación precedente (Fr. 111), relatividad propia de las antítesis humanas que se unifican en un valor universal para Dios (Fr. 102).¹⁴⁹

¹⁴⁷ Gorman, Peter. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁴⁸ Cf. Farré, Luis. *Introducción*, en Heráclito, *Fragmentos*, Aguilar, Argentina, 1968, p. 50.

¹⁴⁹ Cf. Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 2000, p. 84, Cf. Calogero, Guido, *Eraclito en Giornale critico della filosofia italiana*, 1936.

De tal modo el *Logos* para Heráclito no es Ser, sino Ser-Devenir, como reunión del Uno-Todo atravesado por el fuego conflagrador, Pólemos, gozne o quicio-padre de todo:

El logos es aquí ley universal ontológica, la relación / relato originario que funda y funde dioses y mortales, cielos y tierra. Todo ocurre según este Logos: *Kata Lógon*: todo está cata-logado (en donde 'según logos' significa aún 'según natura': *kata physin*, Fragmento 1.¹⁵⁰

Platón.

Antes que nada, cuando se habla de Platón, es importante distinguir tres Platones:¹⁵¹

—El primero es Aristocles, es decir la persona apodada Platón con sus convicciones, sus ideales, sus limitaciones, sus dudas, etc.

—El segundo es el Platón practicante de la mayéutica, el del oficio de parir almas, el maestro que tiene dos facetas:

— la exótérica reflejada en su propia obra escrita que dio origen a la doctrina platónica, en la cual ya existe un cierto grado de interpretación;

— la esotérica contenida en la *ágrafa dógmata* y accesible sólamente a un círculo restringido en la Academia.

—El tercero es el Platón de sus diversos intérpretes, entre los que destaca el neoplatonismo, es decir, la interpretación que se generó en Alejandría a partir del siglo II D. C. en la que destacan Amonio Saccas, Plotino, Jamblico y Proclo.

Para acceder al primer Platón, necesitamos considerar sus Diálogos, sus cartas, los testimonios sobre él, sobre todo el de Aristóteles, y nuestra propia intuición interpretativa, y aún así, se nos negará alguna parte, pues siempre queda algo de insondable y misterioso en todo ser humano. Como dice Lovejoy, no podemos estar seguros de que todas las doctrinas que aparecen en los Diálogos platónicos las profesara el propio Platón.¹⁵² De cualquier manera para efectos de historia de la filosofía, y del presente trabajo, este Platón es el menos importante.

En el segundo Platón se distingue primero su aspecto exótérico, que es su faceta de maestro que quedó plasmada en sus Diálogos. Es éste el egregio maestro que ha nutrido el pensamiento de generación tras generación sobre todo en el mundo occidental. Y si bien hay un cuerpo doctrinario que trasciende de su obra, la finalidad principal de ésta, a mi parecer, no es exponer tal cuerpo doctrinario, sino invitar y orientar al lector a pensar por sí mismo, es decir a utilizar la dialéctica en el sentido en que se entendía en aquella época,

¹⁵⁰ Ortiz-Osés, Andrés. *Metafísica del sentido: una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p. 48. Ver Heráclito, *Fragmento 53 Y CHECAR OPINIÓN DE HEIDEGGER AL RESPECTO.....*

¹⁵¹ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 41-49.

¹⁵² Lovejoy, Arthur O. *Op. cit.*, p. 41.

esto es, como contrastación de dos argumentos opuestos para lograr en un supremo ejercicio mayéutico el parto del alma del que accede a la obra.

Tenemos además en este segundo Platón el aspecto esotérico que es el de más difícil acceso: es el Platón de la enseñanza directa, personal, privada y oculta para el gran público. Esta enseñanza esotérica tenía un corte pitagorizante¹⁵³. Es sin embargo éste, el Platón esotérico, el que inspira el tema de la presente investigación. Para ello me apoyo en la investigación de Reale¹⁵⁴. A las dos facetas del segundo Platón, la exotérica y la esotérica, también podemos denominarlas unicista a la primera, y armónica a la segunda. La faceta unicista es, claro está, la de la primacía de lo Uno, sobre la que se erigió la civilización cristiana. La otra, la faceta armónica es la del equilibrio o armonía entre lo Uno y lo múltiple.

Este segundo Platón es lo que está en la base del platonismo, pues, como dice Troncoso:

En efecto, lo que hoy entendemos por platonismo, lejos de ser el resultado de una línea continua e inexorable de desarrollo (progresivo o declinante, poco importa), es el producto de una multiplicidad de factores entrelazados de la más diversa manera. A saber, lo que hoy entendemos por platonismo depende sólo en parte del *corpus platónico*, que es, como se sabe, de una extraordinaria vitalidad, complejidad y variedad; basta con leer el *Fedro*, el *Sofista* y el *Laques* para convencerse de que no hay un sistema platónico.¹⁵⁵

En cuanto a las interpretaciones de Platón, va a adquirir relevancia en esta investigación la de Plotino.

Centrémonos en el segundo Platón, a quien en general se le reconoce por su teoría de las Ideas, y esta teoría es precisamente la respuesta que proporcionó Platón al problema de lo uno y lo múltiple. Cada idea es una unidad y en cuanto tal, explica las cosas sensibles que participan de ella en su multiplicidad, constituyendo una multiplicidad unificada, y así el conocimiento dialéctico consiste en saber unificar la multiplicidad de las cosas en una visión sinóptica, reagrupando la multiplicidad sensorial en la unidad de la idea de la cual las cosas dependen.¹⁵⁶ En palabras de Tarnas:

La Idea arquetípica entra y sale de los seres en una multiplicidad de formas concretas, mientras que permanece trascendente en tanto que esencia unitaria.¹⁵⁷

¹⁵³ Cf. Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 1.

¹⁵⁴ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

¹⁵⁵ Troncoso, Alfredo M. *La lectura heideggeriana de Platón*, en: Guerra Tejada, Ricardo y Yáñez Vilalta, Adriana, Coordinadores, *Martín Heidegger, Caminos*, UNAM, Cuernavaca Morelos, 2009, p. 271.

¹⁵⁶ Cf. Reale, Giovanni. *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, p. 185.

¹⁵⁷ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 32.

Los discípulos de la Academia tenían una argumentación destinada a demostrar la existencia de las Ideas que Aristóteles¹⁵⁸ nos transmite como la prueba de la unidad de lo múltiple y que versa en estos términos:

Si hay muchos hombres y cada uno de ellos es precisamente hombre, y si hay pues alguna cosa que se predica de cada uno y de todos los hombres sin ser idéntico a cada uno de ellos, entonces es necesario que haya alguna cosa más allá de cada uno de ellos, separado de ellos y eterno, y que justamente como tal pueda predicarse de todos los hombres numéricamente diferentes, de manera idéntica. Y precisamente este 'uno que está más allá de los muchos', y que los trasciende y es eterno, es la idea.¹⁵⁹

Así mismo, la teoría de las Ideas de Platón es precisamente una mediación entre las doctrinas de Heráclito y de Parménides, pues admite la realidad del devenir asignándosela al mundo sensible y la realidad del ser, asignándosela al mundo inteligible, como dice Reale:

En otras palabras, el mundo de las cosas sensibles es el que tiene las características que Heráclito, y sobre todo sus seguidores, atribuían a todo el ser; mientras que el mundo de las ideas es el que tiene las características que Parménides y los Eleáticos atribuían a todo el ser. Platón supera la antítesis entre ambas escuelas precisamente con la distinción de los dos distintos planos del ser: no todo el ser es como pretendían los Heraclíticos, sino sólo el ser sensible; e igualmente, no todo el ser es como pretendían los Eleáticos, sino sólo el ser inteligible, las ideas.¹⁶⁰

No obstante que muchos estudiosos se atienden a la postura que sentó Schleiermacher consistente en que la doctrina platónica está contenida íntegramente en los *Diálogos*, ha habido otros que desde mediados del siglo XX, han recuperado una tesis divergente consistente en que la integridad de la doctrina platónica no se agota en los *Diálogos*, sino que incluye también la enseñanza oral, no escrita, la *ágrafa dógmata*, en la cual se sabe que se incluían elementos de la doctrina pitagórica.¹⁶¹ Entre quienes plantean esta tesis divergente destacan Wilpert, Krämer y Reale.¹⁶²

De acuerdo a estos investigadores, por encima de la teoría de las ideas había otros dos principios como causas primera y última del mismo mundo de las ideas. Estos dos principios son el Uno y la Díada Indeterminada.¹⁶³

¹⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 9, 990 b 13.

¹⁵⁹ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 189.

¹⁶⁰ Idem, p. 176.

¹⁶¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 987 b; y Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 263.

¹⁶² Cf. Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

¹⁶³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987-988 ss.; Reale, Giovanni, *Por una nueva....*, pp. 38-40; H. Gomperz, *Philosophical Studies*, Boston, 1953, pp. 119-124.

A lo Uno que es límite, se opone la Díada indefinida que es ilimitada, *pollá* (multiplicidad), *plethos* (pluralidad). En la Díada existe la tendencia simultánea e infinita hacia lo más y hacia lo menos y es el Uno el que pone límite a esta infinitud, pero no suprime la tendencia a lo más y lo menos, solo la limita. El primer producto de la acción del uno sobre la Díada indeterminada es precisamente la Díada determinada que es el número ideal dos.

Las referencias que se tienen acerca del estudio de Platón sobre estos dos principios en su propia obra se encuentran dispersas en los Diálogos como simples alusiones del problema de lo uno y lo múltiple,¹⁶⁴ exceptuando el *Parménides*, que por sus inconsistencias lógicas¹⁶⁵ ha sido un poco hecho de lado por muchos estudiosos. En este diálogo Platón se enfrenta de lleno a la problemática, como se sintetiza en la siguiente cita:

No me parecería extraño.....si alguno demostrara que todas las cosas son uno porque participan de lo uno, y que éstas mismas son múltiples porque, viceversa, participan de la multitud; pero si llegara a demostrar que lo que es uno, esto mismo es múltiple, y que estos mismos múltiples son uno, esto sí que me produciría maravilla.¹⁶⁶

El *Parménides* intenta darle respuesta a la inquietud expresada en el párrafo precedente, y en medio de argumentaciones desconcertantes y contradictorias, demuestra que la interrelación entre lo uno y lo múltiple es el fundamento de toda la realidad, como veremos en el siguiente capítulo del presente trabajo.¹⁶⁷

El otro diálogo en el que se elabora con cierta consistencia la problemática de lo uno y lo múltiple es el Filebo, del cual ofrezco tres citas:

Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece.¹⁶⁸

Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Por ejemplo en *República* VI, 506 D 2 – 507 A 6; 509 C 1-11; 525 A. Cf. Reale, Giovanni, *Por una nueva...*, Cap. 11. Ver apéndice Nota 1.

¹⁶⁵ Cf. Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 164-65.

¹⁶⁶ Platón. *Parménides*, 129 b. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 261.

¹⁶⁷ Cf. Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 205.

¹⁶⁸ Platón, *Filebo* 15 d 1. Gredos, España, 2008.

¹⁶⁹ Idem, 16 c.

(...) que lo múltiple es uno y lo uno múltiple, es una afirmación admirable¹⁷⁰

En cuanto a las alusiones, ofrezco la cita de una de ellas en el Timeo:

(...) Dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro.¹⁷¹

Para tener cierta idea de por qué es en esos dos diálogos donde se aborda la problemática, ayuda saber que *Parménides* y *Teetetes* se sitúan entre los del período medio del filósofo (*Menón*, *Fedón*, *Simposio*, *República* y *Fedro*) y los del período final (*Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Filebo* y *Leyes*).¹⁷²

Pero además contamos con testimonios posteriores sobre Platón que apuntan a la tesis de que los dos principios primeros son el Uno y la Díada Indeterminada. El primero de esos testimonios es el de Aristóteles, que hace referencia clara al respecto en diferentes pasajes de la *Metafísica*, uno de los cuales es el siguiente:

Y puesto que las Formas son causas de lo demás, Platón pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad.¹⁷³

Tenemos además otros testimonios como por ejemplo esta cita de Sexto Empírico:

Resulta pues claro, de cuanto se ha dicho, que los Principios de los cuerpos susceptibles de ser captados sólo con el pensamiento deben ser incorpóreos. De ahí que, si hay entes incorpóreos que existen con anterioridad a los cuerpos, no por esto son necesariamente elementos de las cosas que existen y principios primeros. Consideremos, por ejemplo, cómo las Ideas, que según Platón son incorpóreas, existen con anterioridad a los cuerpos, y cómo todas las cosas que se generan lo hacen sobre la base de las relaciones con éstas. Ahora bien y a pesar de esto, las Ideas no son principios primeros de las cosas, puesto que de cada Idea considerada por separado se dice que es una, mientras que considerada junto con otra o con otras se dice que son dos, tres, cuatro, de modo que tiene que existir algo que está por encima aún de su realidad, esto es, el número; y, porque participan en él, el uno, el dos, el tres o un número mayor se predica de estas. (...) Los principios de los seres son por tanto dos, la primera unidad, por participación en la cual todas las unidades que se cuentan se conciben

¹⁷⁰ Idem, 14 c 8-10. (Trad. Reale. p. 188).

¹⁷¹ Platón, *Timeo*, 68 D 4-7. Gredos, España, 2008.

¹⁷² Cf. Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 117.

¹⁷³ Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 18-21. Trad. tomada de: Reale, Giovanni, *Por una nueva...*, p. 218.

como unidas, y la dualidad indeterminada, por participación en la cual todas las dualidades determinadas son precisamente dualidades.¹⁷⁴

Platón mismo es muy explícito en *Parménides*:

Cuando se abstrae el elemento de la unidad de un todo o una parte, lo que queda es un elemento de multitud ilimitada.¹⁷⁵

Es decir que la unidad es imprescindible para referirse incluso a cualquier multiplicidad si la queremos limitada. Por ejemplo cualquier número: 12 es un conjunto de doce unidades y esas doce unidades son sus partes. Si esas partes no las concatenamos en una cuenta de doce (que es una unidad), entonces las partes no tendrán límite. Esta ausencia de unidad es lo que Pitágoras y Platón llamaron la díada indefinida que equipararon con la materia.¹⁷⁶

La realidad desde esta perspectiva no es más que la dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple:

El ser (...) es esencialmente unidad en la multiplicidad. La función de los dos principios resulta, pues, análoga a la que emerge de la distinción aristotélica de principio formal y principio material. El ser se define como aquello que se genera a partir de los dos principios mediante delimitación y determinación del principio material por parte del principio formal, y que, en cierto modo, es como una realidad mixta. Este es el núcleo de la concepción ontológica de fondo de Platón. De ello se sigue que los principios mismos no son ser, sino que, en cuanto constitutivos de todo ser, son anteriores al ser y que, entonces, la unidad como principio de determinación se encuentra por encima del ser, estando el principio material indeterminado como no-ser más bien por debajo del ser.¹⁷⁷

De acuerdo a lo expuesto podemos tomar con suficiente certeza como lo hace Reale, que para Platón los dos principios supremos eran lo Uno y la Díada Indefinida:

Y éste es el nudo de la protología platónica: el ser es producto de dos principios originarios y, por tanto, es una síntesis, una mezcla de unidad y multiplicidad, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Sexto Empírico *Contra los matemáticos*, X 258 y 262. . Trad. de: Reale, Giovanni, *Por una nueva*, p. 219.

¹⁷⁵ Platón. *Parménides* 158 B-C.

¹⁷⁶ Cf. Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 296-7.

¹⁷⁷ Krämer, Hans. *Platone*, p. 156. Trad. tomada de: Reale, Giovanni. *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, p. 191. Cf. Platón, *Filebo*, 15d—16e.

¹⁷⁸ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 225.

Aristóteles.

Sabemos bien que uno de los aspectos en que la filosofía de Aristóteles difiere de la de Platón es precisamente el peso de la primera sobre el mundo natural y diverso, en contraste con el énfasis de la segunda en las Ideas unificantes.¹⁷⁹ De esta manera Aristóteles se inclina más hacia lo múltiple, y Platón francamente hacia lo Uno, lo cual no quiere decir que Aristóteles descarte sin más lo uno. Así, como dice Samaranch, el código del discurso de Aristóteles se erige sobre dos registros básicos, ambos presentados en polaridad: el de unidad-pluralidad y el de reposo-movimiento. Recurro a Samaranch:

La codificación del discurso en el registro de la unidad-pluralidad se realiza mediante un doble sistema de reducciones de lo múltiple a esquemas de unidad: a) tomados los términos en lo que por sí mismos significan, los nódulos de sentido y unidad vienen a recaer en la categoría de ‘substancia’, mientras que la pluralidad de las demás categorías se reduce subsidiariamente en cuanto quedan referidas a la substancia y medidas por ésta, y b) a su vez, en la perspectiva de lo que es posible predicar o decir de un sujeto, se establecen y determinan una serie de niveles de univocidad predictable, comprendidos entre el género supremo y la especie ínfima o indivisible.¹⁸⁰

En otras palabras la diferencia radical entre Platón y Aristóteles está en su punto de partida, el cual para Platón está “arriba”, mientras para Aristóteles está “abajo”. Platón considera que el mundo sensible, por su devenir, no es real y busca un mundo inmutable fuera del espacio y del tiempo, mientras que Aristóteles otorga realidad a lo sensible y es ahí donde busca lo inmutable,¹⁸¹ y esto se refleja en sus consideraciones sobre la relación entre lo uno y lo múltiple. Una cita al respecto:

El uno y la multiplicidad se oponen de diversos modos, uno de los cuales consiste en considerar al uno y a la pluralidad como lo indivisible y lo divisible. Pues lo dividido o lo divisible se llama pluralidad y lo indivisible y no dividido, uno. (...) El uno se enuncia y se nos revela partiendo de su contrario –y lo indivisible a partir de lo divisible– porque la pluralidad y lo divisible son más susceptibles de sensación que lo indivisible: de modo que, en cuanto al discurso, la pluralidad es anterior a lo indivisible, en virtud de las exigencias que impone la sensación.¹⁸²

Por eso Aristóteles parte de los entes concretos y de su ousía. Desde luego que no se queda en el ente concreto, sino que en la búsqueda de la ousía, se remonta, y en ese remontarse hace uso de dos magistrales pares conceptuales afinados por su pensamiento: el par materia-forma, y el par potencia-acto:

¹⁷⁹ Cf. Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005, p. 318.

¹⁸⁰ Samaranch, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, España, 1991, p. 98.

¹⁸¹ Cf. Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 382.

¹⁸² Aristóteles, *Metafísica X*, 3, 1054 a, 20-29.

Así reúne siempre en su pensamiento un sensato *common-sense* con una abstracción llevada hasta sus últimos límites.¹⁸³

Aristóteles asienta que la forma no existe sin la materia, y por lo tanto no existen por sí mismas las Ideas platónicas también llamadas Formas. Al ser lo Uno el principio de las Ideas y paradigma de éstas, lo Uno en este sentido queda para Aristóteles fuera de la discusión,¹⁸⁴ y lo retomará en un sentido diferente, ya que como dice Düring, “el problema ontológico central no le interesa”¹⁸⁵. Al partir de lo sensible, fija especial atención en el movimiento, base del devenir:

Todo cuanto cambia es algo, cambia por algo y en dirección a algo. Aquello por lo cual se produce el cambio es el primer motor; lo que está sometido al cambio, es la materia, y aquello hacia lo cual se cambia es la forma.¹⁸⁶

Es precisamente a partir de la reflexión sobre el movimiento como retoma el concepto de lo Uno en tanto que primer motor que es acto puro, y con ello se opone a la doctrina de Platón para la que existen dos primeros principios: lo Uno y la díada indefinida:

Además los otros están forzados a admitir un determinado contrario de la sabiduría y de la ciencia suprema; pero nosotros no, pues nada es contrario de lo primero.¹⁸⁷

Para entender mejor la cita anterior transcribo la paráfrasis del pasaje respectivo de la *Metafísica* que hace Düring:

Platón identifica uno de los contrarios con el principio material. Pero en la materia no hay ningún contrario, pues los contrarios son forma-privación. Por tanto, según la teoría platónica de los principios, todo, con excepción de lo Uno, participará del mal, y el mal será entonces un principio. Mi teoría de la privación resuelve esta dificultad. Platón dice, por cierto con mucha razón, que el Bien es principio, pero no fungiendo como finalidad, principio de movimiento o forma. La circunstancia de que Platón no admite ningún principio de movimiento, hace imposible explicar cómo intervienen las ideas en las cosas sensibles. Debido a su consecuente aplicación de la teoría de los contrarios, la antítesis ‘saber - no saber’ cobra en él para su ontología una importancia que en mi teoría es superflua. Con relación a lo primario no se da según mi teoría ningún contrario.¹⁸⁸

Menciono otra cita de Düring acerca del gran contraste en los sistemas de Platón y Aristóteles:

¹⁸³ Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 333.

¹⁸⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 9, 991 a.

¹⁸⁵ Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 359.

¹⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica* XII, 2, 1070 a, 1-3.

¹⁸⁷ Idem, 10, 1075 b 20.

¹⁸⁸ Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 350: paráfrasis de *Metafísica* XII, 10, 1075 b 10-20.

Según la doctrina de Platón hay dos categorías universales del ser: la *kath' hauta*, lo que es por sí mismo, y la *pros hetera*, lo que está en relación. En la doctrina de las categorías se designa como *ousía* la cosa singular existente en concreto; con *pros ti* se designan los conceptos relacionales. La filosofía que está detrás de ambas teorías es a tal grado diversa que propiamente no tiene sentido compararlas.¹⁸⁹

Aunque en definitiva, en cuanto al método, Platón y Aristóteles son completamente divergentes, en el resultado final se acercan mucho uno al otro, pues ambos buscan la unidad en la multiplicidad y la encuentran en la forma que permanece.¹⁹⁰

3. EL HELENISMO ROMANO.

Durante la época imperial romana también adquirió gran relevancia la reflexión acerca de lo uno y lo múltiple.

En esta etapa orfismo, hermetismo y gnosticismo, junto con otras corrientes, conviven y se yuxtaponen moviéndose en un espacio fluido entre religión, magia y filosofía.¹⁹¹ Con una tendencia más pronunciada hacia la filosofía y lejos de magia y religión, están también estoicos y neoplatónicos. Hay que destacar que en el gnosticismo había tanto una corriente cristiana como una pagana que incluía al neopitagorismo.

En todos estos movimientos hay similitud en cuanto a las ideas cosmológicas y antropológicas, y a su vez, todos convergen con el platonismo en cuanto a la reflexión acerca de la relación entre lo uno y lo múltiple, y todos con diferencias de matiz y variaciones en la nomenclatura abordan y ofrecen soluciones a la problemática. La mayoría de ellos dan primacía a lo Uno sobre lo múltiple.

Así Encontramos en Filón el Logos que es a la vez pensamiento divino que contiene los modelos de las cosas y guía espiritual que salva las almas; mientras que en Plotino tenemos al *Nous* (traducido como Inteligencia) como la primera hipóstasis del Uno que posee conocimiento inmediato.¹⁹² Pero encontramos excepción a esta primacía en zoroastrismo y maniqueísmo, que admiten a lo Uno y lo múltiple como dos principios coeternos en igualdad de jerarquía, dándoles otros nombres. Los nombres del zoroastrismo son Ormhuzd y Ahrimán, y los del maniqueísmo varían, destacando los de Luz y Tiniebla. Aun postulando estos dos principios, el maniqueísmo no atribuye la actividad original al dios Luz, sino a la Tiniebla, ya que la Luz, siendo autárquica no tiene ninguna necesidad de la Tiniebla. Por lo tanto lo existente solo puede producirse por el acercamiento de la Tiniebla hacia la Luz:

¹⁸⁹ Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 329.

¹⁹⁰ Aristóteles. *Metafísica*, III, 6, 1002 b 12-14 y 27-32. Cf. Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 382.

¹⁹¹ Cf. Herrero de Jáuregui, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, España, 2007, p. 25.

¹⁹² Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 111.

Será el movimiento (desordenado) que es la Tiniebla la que obligue a Dios a defender su posición y, en tal defensa, proporcionar la ocasión de una mezcla y de la parición del universo. Dicho de otro modo, la aparición del segundo tiempo se deberá en última instancia la iniciativa de la Tiniebla.¹⁹³

Centrémonos ahora exclusivamente en neopitagóricos y neoplatónicos. Para ellos lo múltiple se resumía en su expresión primera: la Díada. Producto de la herencia pitagórica, que en Platón también se había hecho presente, la Díada primera se identificó con lo Indeterminado, y entonces se hablaba de la oposición entre lo Uno y la Díada Indeterminada. Varios de ellos propusieron un Uno superior a esta oposición, y entonces tenían el Uno primordial sin oposición (que hoy pudiéramos llamar Absoluto) y en el nivel siguiente debajo de Eso, el Uno-límite opuesto a la Díada-Indeterminada.

Así, en la descripción de los neopitagóricos de Alejandro Polyhistor, de la que da cuenta Diógenes Laercio, podemos distinguir: 1) al primer principio Providencia-Destino-Kairós, 2) a la Mónada pitagórico-platónica, y 3) a la Díada bifásica, es decir indeterminada primero y determinada después. Son las mismas tres unidades que ya Aristóteles había criticado,¹⁹⁴ a las que me refiero con palabras de Soto:

1) el Dios Supremo = lo Uno en sí, 2) la Mónada = la primera unidad en relación con la serie de los números, mas segunda en relación con la Idea de lo Uno en sí; 3) la Díada Indefinida = la unidad segunda en relación con la Mónada, mas en relación con lo Uno mismo es la tercera unidad, y en su aspecto de definida (una vez que ha sido delimitada), la Díada es la tercera unidad en relación con el principio de la serie numérica, pero la cuarta unidad en relación el Principio de los principios y elementos de todas las cosas. Así, nos hemos topado con el número cuaternario o tetrakys: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, la década, el número perfecto de los pitagóricos.¹⁹⁵

En palabras de Puech referidas a Plotino:

De la primera diferencia que la alteridad sobreañade al Uno, nace la multiplicidad cuyas partes van alejándose progresivamente de su Principio y distinguiéndose cada vez más las unas de las otra hasta desembocar en esta pura Nada, en este absoluto, en universal Otra cosa que es la Materia.¹⁹⁶

El mismo Plotino no deja lugar a dudas:

Si existe la multiplicidad es necesario que antes exista la Unidad.¹⁹⁷

¹⁹³ Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid, Trotta, 2008, p. 94.

¹⁹⁴ Aristóteles, *Metafísica XII*, 1081 a 29.

¹⁹⁵ Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 33.

¹⁹⁶ Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 114; Cf. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 5 y 16; III, 6, 13.

¹⁹⁷ Plotino. *Enéada VI*, libro 6, cap. 13. Gredos, España, 2006.

O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad, lo cual no era multiplicidad.¹⁹⁸

Por otra parte, Proclo, en la quinta proposición de sus *Elementos de Teología*, deja establecida la primacía de lo uno sobre lo múltiple, pues lo uno precede lógicamente a lo múltiple. En otros términos expresa lo mismo así:

El Uno, en efecto, es el Padre, es la Mónada; el otro, el Padre y Creador, es la Tétrada; el tercero, según la expresión de los pitagóricos, es la Década: este es el orden de las cosas divinas hasta que haya llegado fuera del Abismo inviolado de la Mónada, a la Tétrada Santísima. Esta ha engendrado la Madre de todos los seres: el Recéptaculo Universal, la Venerable que limita todas las cosas.¹⁹⁹

4. MÁS ALLÁ DE LOS GRIEGOS Y SU INFLUENCIA

Como se verá en el siguiente capítulo y como es natural de suponerse, la reflexión acerca de lo uno y lo múltiple es algo que trasciende con mucho la filosofía griega y aparece bajo diferentes ropajes por todas las culturas. La encontramos en la fenecida tradición egipcia, anterior a la griega, respecto a lo cual cito:

Para el egipcio el mundo procede del Uno porque el no-ser es Uno. Pero en su obra el creador no solo diferencia su obra, sino también a sí mismo. Del Uno surge el dualismo de las “dos cosas”, surge la diferenciación de los “millones” de formas de la creación. Dios ha separado, la creación es separación y sólo el ser humano vuelve a mezclarlo todo. Lo separado depende el uno del otro, pero permanece separado mientras existe. Sólo el retorno al no-ser trae el colapso de lo separado y anula de nuevo la diferenciación.²⁰⁰

La encontramos en la tradición china bajo el concepto de Tao que está inextricablemente unido a la dualidad *yin* y *yang*.²⁰¹ Lo encontramos así mismo en la India. Al respecto doy un ejemplo:

Esto deseó la existencia: “Ojalá sea muchos y me multiplique”. Creó el Fuego-del-pensamiento (*tejas*). Esto deseó el fuego: “Ojalá sea muchos y me multiplique”. Apareció el Océano causal. (...) Esto deseó el agua: “Ojalá sea muchos y me multiplique”.²⁰²

¹⁹⁸ Plotino. *Enéada III*, libro 8, cap. 10, 15.

¹⁹⁹ Proclo. *In Timaeus I*, 316, 17-18.

²⁰⁰ Hornung, Erik. *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta, 1999, p. 233

²⁰¹ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olaieta, Barcelona, 1999, p. 98-99; Lao Tsé, *Tao Te King*, Cap. 42.

²⁰² *Chandgoya Upanishad*, 6, 2, 3-4. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 328.

La encontramos, ni qué decir, en el monoteísmo con su afán del Dios Uno. El Génesis abre el inmenso despliegue todo del universo con la primordial oposición entre lo uno y lo múltiple, igualmente abre la Torá y la Biblia entera con la sencilla pero profunda frase: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. Dios es Uno, de eso no hay duda, y él “crea” la dualidad, que es la multiplicidad en su expresión más simple. Esa dualidad está expresada por “los cielos y la tierra”. De esta manera, lo uno y lo múltiple es el origen de todo. En otros pasajes de este libro aparece simbólicamente la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. Según Guénon, en uno de esos pasajes, la unidad está simbolizada por el árbol de la vida, mientras que la dualidad aparece bajo la forma del árbol de la ciencia del bien y del mal.²⁰³ También la reflexión sobre lo uno y lo múltiple está presente aunque no siempre de manera explícita en la civilización científica que se impuso en el siglo XIX y sigue vigente hasta nuestros días, pues la ciencia moderna no puede ser ajena a dos de las categorías más básicas del ser humano: el tiempo y el espacio, en las que lo uno y lo múltiple se entreveran, se expanden y se contraen de diversas maneras, de lo cual es especialmente consciente la Física teórica. Como dice Reale:

El discurso sobre los fundamentos últimos en realidad siempre es un discurso muy breve: es como el último trecho de la subida a una cima, que es el más corto pero a la vez el más comprometido.²⁰⁴

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Como se ha visto en este capítulo el tópico de la relación entre lo uno y lo múltiple ha estado presente desde los albores del pensamiento en Occidente y allende éste. Es un problema central que atañe a diferentes ramas del saber, entre ellas, a nuestro tema el de lo sagrado del que deriva lo divino. En el siguiente capítulo nos enfocaremos sobre un polo de la dualidad uno-múltiple, sobre lo uno.

²⁰³ Cf. Guénon, René. *El simbolismo de la cruz*, Ediciones Obelisco, España, 1997, p. 77-87.

²⁰⁴ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 122.

CAPÍTULO III

LO UNO COMO REFERENCIA DE LO SAGRADO

Introducción.

En este capítulo me enfocaré sobre lo uno. Haré un brevísimo repaso histórico de éste refiriéndome a las grandes tradiciones de la humanidad (grandes en número no en valor). Se abordan las tradiciones de Grecia clásica y el helenismo, China, India, Mesoamérica, el Islam, el judaísmo y el cristianismo. Todas ellas excepto la primera tienen un cuerpo doctrinal. Por eso en la tradición griega en donde se dice que nació la “filosofía” acudo a pensadores específicos. En cada una de las tradiciones diferentes a la griega, comienzo por ofrecer una sucinta perspectiva general de la tradición en cuestión.

1. Lo Uno de los griegos

Si el ser se dice de muchas maneras, como reza la conocida frase de la *Metafísica aristotélica*,²⁰⁵ no menos se podría decir de lo Uno. En efecto a lo Uno se le ha equiparado con el Todo, con lo Absoluto, con Dios.... Así mientras lo Uno era designado como tal por Parménides, Empédocles prefería referirse al Todo.²⁰⁶

Todos los presocráticos reflexionaron acerca de la idea de lo Uno trascendental. La búsqueda del *arché* es precisamente la búsqueda de aquello que es uno y que informa a la multiplicidad de las cosas. Los elementos primordiales que se propusieron, como el fuego en Heráclito, el aire en Anaxímenes, el agua en Tales constituían un intento de captar la unidad debajo de la multiplicidad de los acontecimientos y de las cosas. Por su parte Anaxágoras, en lugar de un elemento, plantea la existencia del *Nous* como espíritu ordenador del mundo de las contradicciones. Al respecto —en medio de su mención de Platón, Parménides y Aristóteles— dice Plotino:

Anaxágoras, a calificar a la Inteligencia de pura y sin mezcla, establece, también él, que el Primero es simple y que el Uno es trascendente. Mas, a causa de su antigüedad, descuidó la precisión. Asimismo, Heráclito sabe que el uno es eterno e inteligible, porque los cuerpos devienen perpetuamente y son fluentes. Para Empédocles la “Discordia” disocia y la “Amistad” es el Uno; a éste lo concibe, también él, como incorpóreo y los elementos son a modo de materia.²⁰⁷

Reale inclusive propone que para los antiguos griegos *explicar* era equivalente a *unificar*²⁰⁸, siendo por ello que los Físicos explicaran la multiplicidad de los fenómenos relativos al cosmos reduciéndola a la unidad de un principio, o de algunos principios concebidos

²⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica* IV, 2, 1003 a 38; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1, 1028 a 10.

²⁰⁶ Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 106.

²⁰⁷ Plotino. *Enéada* V, 1, 9, 1-5

²⁰⁸ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 214.

unitariamente²⁰⁹. Dos de los que más destacan en este sentido son Heráclito y Parménides. Parménides al plantearse que lo Uno es y que siendo homogéneo y absoluto, es decir siendo Uno, lógicamente no puede de sí generar lo múltiple, descarta como irreal la multiplicidad, es decir, el mundo de los sentidos.²¹⁰ Heráclito, en cambio, según la interpretación tradicional, atiende primordialmente al mundo sensible, descarta la posibilidad de lo Uno, y propone que todo es multiplicidad y movimiento.

- Pitágoras

Como se mencionó en el primer capítulo, la filosofía de Pitágoras que se erige sobre las matemáticas y específicamente sobre el número, no puede sino considerar como principio supremo al mismo que origina la numeración: el uno. Como cita Sexto al referirse a los pitagóricos, las figuras sólidas son reductibles a planos y éstos, a líneas y éstas a números (ya que para trazar una línea necesitamos dos puntos, implicando entonces la línea al número), y "todos los números caen bajo el Uno, dado que 2 es un solo 2 y el 3 una cosa particular y el 10 un solo compendio de número". Continúa Sexto:

Movido por estas consideraciones, Pitágoras afirmaba que la Mónada es el primer principio de las cosas, por cuya participación a cada grupo de cosas se le llama uno. A este principio se le concibe en su auto-identidad, como una Mónada; pero cuando lo sumamos a sí mismo, con respecto a su otredad, crea la Díada Indefinida. Estos, pues, son los dos principios de las cosas²¹¹.

De esta manera, para Pitágoras, el Uno actúa en la díada para crear las series numéricas, concibiéndose esta actuación como una relación semejante a la que posteriormente se concibió entre forma y materia. El Uno es el principio que aporta límite y la forma, y tiene carácter masculino, mientras que la díada es el principio material sin límite y de carácter femenino. Los pitagóricos se refirieron a esta relación como a la impresión de un sello en un molde.²¹²

Los pitagóricos, además identificaban al Uno con Apolo, aunque tenían muchos otros nombres para designarlo, y contaba además con dos facetas: la de principio ordenador y origen de todos los números, en cuyo caso tenía, como ya se dijo, carácter masculino, y la de entidad suprema con características hermafroditas, *arseno-thelys*²¹³. En contraste, el dos era considerado origen de la desigualdad e irregularidad en el cosmos y origen del mal.²¹⁴

Tenemos en la filosofía de Pitágoras la primera conceptualización formal en Occidente del uno como primer principio de la realidad, conceptualización que tuvo tal repercusión que

²⁰⁹ Idem, p. 215.

²¹⁰ Cf. Cornford, *Op. cit.*, pp. 71-101.

²¹¹ Sexto Empírico. *Adversus physicos* II; Trad. tomada de: Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 54. Una exposición similar aparece en *Adversus mathematicos* IV.

²¹² Cf. Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 151.

²¹³ Idem, p. 151.

²¹⁴ Cf. Idem, p. 152.

como dice Gorman,²¹⁵ en el período helenístico el Uno se convirtió en un poderoso símbolo metafísico y a su alrededor se construyeron complejos sistemas metafísicos que determinaron incluso el curso doctrinario del cristianismo.

- Parménides

Parménides se abocó a la defensa estrictamente racional de lo Uno, desafiando al sentido común y a la evidencia sensorial. En su *Poema* se dice que aquello que los mortales toman como real y último es un mundo de diversidad en el que las cosas son y no son y pasan de la no existencia la existencia y regresan de nuevo a la generación y corrupción, y de ser esto (lo mismo) a ser otra cosa (no lo mismo) por medio del cambio²¹⁶. Tal mundo no puede ser real dice Parménides. Así lo Uno se identifica con la realidad, mientras que lo múltiple se identifica con la apariencia ilusoria.

Parménides negó la posibilidad del devenir, del no ser de modo que pudiera llegar a ser:

lo que es no ha nacido y no puede perecer; íntegro, único, inamovible y sin final (en el tiempo), ni fue, ni será, puesto que es ahora todo a un tiempo, uno y continuo.²¹⁷

Todas las escuelas griegas posteriores aceptaron esto y substituyeron el llegar a ser por el reordenamiento en el espacio de realidades últimas que nunca podían empezar o dejar de existir. Platón contrastantemente afirma la posibilidad de ese devenir y a partir de esto, Aristóteles plantea la solución al dilema con su doctrina del Acto y la Potencia.

La tesis de Parménides puede resumirse como sigue, usando palabras de Popper²¹⁸:

1. Sólo el ser es (sólo es lo que es).
2. La nada, el no ser, no puede ser.
3. El no-ser sería la ausencia de ser: sería el vacío.
4. No puede haber vacío.
5. El mundo está lleno, es un bloque.
6. El movimiento es imposible.

Es de destacar también el planteamiento de la superioridad de la razón humana sobre lo aparente. Con ello el planteamiento parmenídeo enfrentó a la mente humana a la clarificación de las diferencias entre lo real y lo aparente, la verdad racional y la percepción sensorial, el ser y el devenir. Estos problemas germinaron en la constitución de un gran sistema del más importante de sus discípulos: Platón.

²¹⁵ Idem, p. 152.

²¹⁶ Cornford. *Op. cit.*, p. 78.

²¹⁷ Parménides. *Fragmentos 8, 1-6*. Traducción tomada de: Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 81.

²¹⁸ Popper, Karl R. *El mundo de Parménides, ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 103.

-Platón

Lo uno existe: la unidad existe y se opone a la multiplicidad. Los presocráticos reflexionaron acerca de esto, pero no había aún claridad en cuanto a la delimitación de diferentes significados del concepto de unidad. Tal es el caso de Pitágoras y Parménides, que llegan a conclusiones que hoy en día parecerían aberrantes como que todo es número o que lo múltiple no existe. El diálogo *Parménides* de Platón hace patentes estas confusiones de significado y constituye un primer esfuerzo hacia su aclaración.

Tal parece que fue hasta el surgimiento de la lógica formal con Aristóteles, que se distinguió plenamente entre diferentes acepciones de lo uno.

Por otro lado, como asienta Cornford, con su diálogo *Parménides*, Platón justifica y restaura el planteamiento pitagórico que comienza con la Mónada y acaba en los cuerpos sensibles, superando el monismo a ultranza de Parménides el filósofo.²¹⁹

Ahora, si el Uno absoluto, como lo dibuja Parménides, ha de existir, entonces existen dos posibilidades para lo múltiple:

- a) que no exista como lo deja sentado Parménides,
- b) que sí exista, como nuestros sentidos nos demandan, en cuyo caso lo Uno que nuestra razón (con Parménides) demanda, abarca lo múltiple a la vez que lo trasciende, constituyéndose la conjunción de lo Uno y lo múltiple en elemento indisoluble de la realidad.

El diálogo *Parménides*, que es la respuesta de Platón al monismo parmenídeo, se decanta por la segunda opción. Veamos una síntesis apretada de este diálogo.

El *Parménides* puede dividirse en dos partes. En la primera se hace un planteamiento de la relación entre las Formas o Ideas y lo Uno, pero el corazón del diálogo, que es lo relevante para nuestro tema, es la segunda parte (desde 137 c), en la cual aparecen ocho hipótesis, que algunos convierten en nueve porque dividen la segunda en dos.

Utilizo la síntesis de Cornford²²⁰ para La primera hipótesis del *Parménides*²²¹:

1. Si el Uno se define como absolutamente uno, no es en ningún sentido múltiple ni un todo compuesto de partes.
2. El Uno por no tener partes carece de límites
3. Por lo mismo el Uno carece de extensión o figura
4. Por lo tanto el Uno no está en ninguna parte ni en sí mismo ni en otro.
5. Como el Uno no es un cuerpo físico en el espacio, no está ni en movimiento ni en reposo.
6. Los criterios de mismidad y diferencia no pueden ser aplicados al Uno.
7. La temporalidad tampoco aplica para el Uno.

²¹⁹ Cf. Cornford. *Op. cit.*, p. 291.

²²⁰ Idem, p. 181-187.

²²¹ Platón. *Parménides* 137 c - 142 a.

Esto quiere decir que eso Uno que excluye tajantemente la multiplicidad, es irrepresentable, inefable, incomprendible, etc., es, como dice Cornford, una abstracción inerte²²². Por lo tanto es un absoluto misterio: todo lo que se puede decir de él es lo que no es, lo cual entraña directamente con el concepto de Teología negativa. También lo podemos equiparar con el vacío y con el cero matemático, aunque el *Parménides* no lo haga. En otras palabras:

Y si el Uno es meramente uno, tendremos que decir entonces que es enteramente simple, que carece de partes y no es un todo. Y en tanto que unidad indivisible será ajeno a toda especie de movimiento. Pero tampoco estará en reposo, porque eso sería suponer su permanencia en 'lo mismo'. No será idéntico ni diferente, semejante ni desemejante, igual ni desigual, respecto de sí mismo y de cuanto sea otro que el Uno. Ajeno al antes y al después, estará allende el tiempo y no participará en el Ser bajo ninguna modalidad. Y si el tomar el uno en y por sí mismo, en su pura unidad, nos lleva a tener que suponerlo allende el ser mismo, si el Uno está separado de todo cuanto es, entonces será algo incognoscible, ajeno al pensamiento discursivo, por lo que nada se podrá decir acerca de él.²²³

A parte de ese Uno hay otro Uno que aparece en la segunda hipótesis y que admite al menos un carácter extra que es el de ser, y este otro Uno está planteado en la segunda hipótesis que sintetizando, igualmente con Cornford, dice:

1. Si el Uno es, entonces tenemos dos componentes: Uno y ser. Entonces tendremos un Ente Uno con unidad y Ser.
2. Un Uno que es, es una totalidad y tiene partes. (Actualmente se habría más bien de elementos, caracteres o aspectos en lugar de partes.)
3. Este Ente Uno es uno y muchos, el todo y las partes, limitado y numeroso indefinidamente porque al aparecer Uno y Ser, aparece un par, y tenemos entonces un par y un uno derivándose de ahí toda la serie numérica.
4. Existe una correlación permanente entre la unidad y el ser, que deriva en una dialéctica entre lo uno y lo múltiple:

Por otro lado, entre todas estas partes no puede haber ninguna que sea parte del ser y no sea una parte: si es, entonces, en tanto que es, tiene que ser siempre una parte; no puede ser ninguna parte. Consecuentemente, la unidad tiene que pertenecer a todas las partes del ser y no faltar a ninguna, desde la más pequeña a la más grande. (...) Así un Uno que es, no sólo es una pluralidad, sino que la unidad en sí se distribuye en el ser y es necesariamente múltiple.²²⁴

5. A consecuencia de los cuatro puntos anteriores, y en medio de sofismas y falacias, Platón expone que el Uno de esta segunda hipótesis tiene cualidades contrapuestas al Uno de la

²²² Cf. Cornford. *Op. cit.*, p. 204.

²²³ Echandía, Guillermo R. de, en el Prefacio a: Platón, *Parménides*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 27.

²²⁴ Platón. *Parménides* 144 c-e.

primera hipótesis en lo referente a los puntos 2 al 7 mencionados para dicha primera hipótesis, y entonces:

- a. sí tiene límites,
- b. tiene extensión y figura,
- c. puede estar en sí mismo ni en otro,
- d. puede estar en movimiento y en reposo,
- e. se le aplican los criterios de mismidad y diferencia con respecto a sí y a otros,
- f. está sujeto al devenir y al tiempo.

Dado lo que se ha dicho del Uno de la segunda hipótesis, el Uno puede ser objeto de conocimiento y sujeto de discurso.

Esta segunda hipótesis tiene un corolario²²⁵ sobre el devenir en el tiempo, que los neoplatónicos tomaron como una tercera hipótesis, mientras otros (v. g. Cornford) lo consideran parte de la segunda.

La tercera hipótesis, en la que se enfoca sobre los otros en vez del Uno, más bien lo que toca es la cualidad de unidad de cada cosa. Lo principal de esta tercera hipótesis es, con palabras de Cornford,²²⁶ que cuando se abstrae el elemento de la unidad de un todo o una parte, lo que queda es un elemento de multitud ilimitada.

En la hipótesis cuatro, se intenta mostrar de la forma más abstrusa, que “lo ilimitado existe en realidad únicamente en combinación con la unidad y el límite”²²⁷.

Las otras cuatro hipótesis se encargan de desentrañar las consecuencias de la inexistencia del Uno, es decir, buscan que se seguiría si el Uno no es.

Las aparentes falacias y sinsentidos del *Parménides*, pueden ser producto, como dice Cornford, de que Platón haya querido exponer ocho diferentes significados de lo Uno, con sus consecuencias lógicas, dejando al lector para que éste aprecie y resuelva por sí mismo las contradicciones. Pero lo queda claro es que Platón entiende la existencia de dos “Unos”: el Uno absoluto, eterno, simple, parmenídeo, y el Uno relativo y temporal para el que hay algo más que este Uno.

Así, mientras en la primera hipótesis tenemos al Uno exclusivo y absoluto de Parménides el filósofo, en la segunda hipótesis del *Parménides*, nos encontramos con un Ser Uno considerado como un todo omniabarcante y, como tal, uno y limitado con un ser continuo. En esto el Uno de esta hipótesis es igual al Uno de Parménides el filósofo, pero difiere de éste en que el de esta hipótesis es divisible, tanto el todo como cada una de sus partes sucesivamente. Por lo tanto el todo y cada una de sus partes consisten en dos elementos: la unidad y la multitud ilimitada, que Platón llama Díada Indefinida, según se expuso en el

²²⁵ Del 155 e al 157 b.

²²⁶ Cf. Cornford. *Op. cit.*, p. 296.

²²⁷ Idem, p. 306.

capítulo anterior,²²⁸ llamándola también “lo grande y lo pequeño”, pluralidad, lo desigual y el otro.²²⁹

Aunque, como es comúnmente aceptado, el Platón de los Diálogos presenta al Bien en sí como principio supremo, en su enseñanza esotérica, de acuerdo a la interpretación de Reale,²³⁰ Platón asignaba tal categoría al Uno otorgándole un triple valor:

1. El Uno, al actuar sobre lo múltiple ilimitado, lo determina, lo delimita, lo ordena y, por tanto, lo unifica, produciendo así los entes (el ser) a varios niveles.
2. Pero lo que es delimitado, determinado y ordenado es estructuralmente cognoscible. Por tanto, unidad, límite y orden son el fundamento de la cognoscibilidad de las cosas. La verdad y la cognoscibilidad (el valor cognoscitivo de las cosas) dependen, pues, absolutamente de los primeros Principios.
3. Ahora bien, al actuar de este modo sobre lo múltiple, el Uno produce orden y estabilidad y, por tanto, produce también valor. En efecto, lo que es ordenado, armonioso y estable, también es bueno y bello. El Bien es, pues, el orden producido por el Uno. De este modo se explica perfectamente el valor axiológico de la doctrina de los Principios que son el Uno y la Díada Indefinida. La virtud, en consecuencia, se incluye exactamente desde esta perspectiva como ordenamiento de lo que tiende al exceso o defecto y, por tanto, como unidad-en-la-multiplicidad, análogamente a lo que se produce en todos los otros grados y ámbitos del ser.

No es difícil identificar al Uno parmenídeo con Dios: es lo que hicieron los neoplatónicos equiparándolo igualmente a la Forma platónica del Bien. Ya Anaximandro cuando hablaba del Principio inmortal e indestructible, aseveró que “esto es lo divino” (*tό theîon*).²³¹ Pero existe también la posibilidad de no identificar a ese Uno con Dios, y menos aún con un dios personal como Yahvé o Vishnú.²³² Esta identificación de lo Uno con Dios, mediando la tradición cristiana, queda claramente expresada en las siguientes palabras de Reale referidas a Platón:

Dios es aquel que realiza la medida y el Uno de manera perfecta y, en este sentido, Él también es medida, en una dimensión (diríamos nosotros) personal. Y Dios (que es el mejor de los seres eternos y la mejor de las causas), en cuanto realiza la Medida suprema, realiza la unidad-en-la-multiplicidad, esto es, une el Uno con lo Múltiple y lo Múltiple con el Uno de manera perfecta. El *Timeo* nos lo dice continuamente y lo reafirma además muy bien conceptualmente y explícitamente.²³³

En el *Timeo*, Platón dice:

²²⁸ Cf. Idem, p. 217.

²²⁹ Cf. Idem, p. 231.

²³⁰ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 248.

²³¹ Anaximandro, *Testimonio* 15: Diels-Kranz 1, 85. El testimonio proviene de: Aristóteles, *Física* 4, 203 b 6-14.

²³² Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, pp. 200-206.

²³³ Reale. *Op. cit.*, p. 711-12.

Dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro.²³⁴

Podemos concluir por un lado, que Platón estaba bien versado respecto a la problemática acerca de lo Uno, y no le eran ajenas las aporías que se nos presentan en las relaciones entre lo Uno y lo múltiple. Y por otro lado,

Después de reflexionar sobre las flagrantes contradicciones, que se generan en el establecimiento de las relaciones lógicas entre lo Uno y lo múltiple, que tan magistralmente están expuestas en el *Parménides* de Platón, no podemos sino concluir que la realidad de lo Uno tiene dos vetas: una trascendente que pertenece a otro mundo completamente incomprensible para nuestras categorías lógicas, representada por la primera hipótesis y otra inmanente accesible a nosotros representada por la segunda hipótesis.

-Aristóteles

Como ya se mencionó en el primer capítulo, si comparamos la filosofía de Aristóteles con la de su predecesor inmediato y maestro, Platón, encontraremos que la del primero pone el énfasis en lo múltiple, no en total demérito de lo uno, sino en una búsqueda más sensata de la armonía entre ambos. Mientras que el peso de la actitud platónica estaba sobre lo uno, aunque sin anular lo múltiple, la actitud aristotélica se abre a la multiplicidad del mundo contingente atendiendo a la vida, lo visible, lo tangible y lo particular²³⁵, lo cual, por cierto permitió el tremendo avance de la ciencia. Cito únicamente a uno de los muchos estudiosos que asienta:

...a diferencia de Platón y de la insistencia de éste último en la necesidad de intuiciones inmediatas de una realidad espiritual, el impulso general de la filosofía de Aristóteles fue decididamente naturalista y empirista.²³⁶

Por lo mismo, en lo referente a lo Uno como primer principio, Aristóteles se deslinda de ello. Así en el tratado *Sobre las ideas*, Aristóteles afirma que ciertamente se da algo uno sobre los muchos, pero no algo uno fuera de los muchos.²³⁷ Además, cuestiona la relación gratuita que pitagóricos y platónicos establecen entre lo Uno y los demás conceptos que aparecen en la tabla pitagórica de opuestos, y entre lo múltiple y otros tantos conceptos.²³⁸

Tanto Platón como Aristóteles buscaban lo que es en sí, la *ousía* o substancia,²³⁹ pero mientras que para Platón esto que es en sí son las Ideas, para Aristóteles es “una unidad

²³⁴ Platón, *Timeo*, 68 D 4-7.

²³⁵ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 101.

²³⁶ Idem, p. 99. Cf. Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005, p. 319.

²³⁷ Cf. Aristóteles, *Sobre las Ideas*, Fr. 187 R. Cf. Düring. *Op. cit.*, p. 107.

²³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 25-40.

²³⁹ Cf. Düring. *Op. cit.*, p. 106.

ontológica precisa que es capaz de subsistir en sí misma y puede ser definida en sí misma”²⁴⁰. Además Aristóteles admite tres tipos de ousías: la sensible o corruptible, la eterna y la inmóvil.²⁴¹ Esta última es un solo ente y es el primer motor.²⁴² Es este primer motor lo que ocupa el lugar conceptual que para Platón ocupaba lo Uno, sin ser por ello exactamente equiparable a éste.

Si el ente tiene muchos significados,²⁴³ no menos podría decirse de lo uno, y así lo plantea Aristóteles en *Metafísica X*, en donde propone cuatro significados principales para “uno”:

1. lo que es continuo
2. lo que conforma un todo y se mueve unitariamente en espacio y tiempo
3. el particular porque es indivisible según el discurso
4. el universal porque es indivisible según la intelección

Lo Uno que para Platón es el principio del ser, se transforma en Aristóteles en unidad orgánica del universo.²⁴⁴

* * *

Dios- primer motor.

En el sistema de Aristóteles el primer principio ya no es lo Uno, sino que éste cede su supremacía en favor del *prôton kinoun* o primer motor que se postula en *Física VII y VIII*, y que se afina y amplía en *Metafísica XII*,²⁴⁵ el cual es identificado con Dios (antes de cualquier connotación judía o cristiana) y con la intelección o pensamiento (*noesis*).²⁴⁶ El primer motor mueve sin ser movido, es substancia y acto puro, eterno e inmaterial.²⁴⁷

Aristóteles hace esta identificación del primer principio con Dios, pero Platón no la hace,²⁴⁸ y aunque Aristóteles no tenga un sistema acabado en el aspecto metafísico, la escolástica medieval se encargó de tomarlo como completo²⁴⁹ y juntó todo en el mismo plato. El Dios judío heredado por el cristianismo fue identificado sin más con el Dios-primer motor-acto puro aristotélico, y a su vez, con el Bien platónico.

El Dios de Aristóteles es, en esencia, la consecuencia lógica de su cosmología, un ente que existe necesariamente sobre fundamentos físicos, a diferencia del místico Bien supremo de Platón.²⁵⁰

²⁴⁰ Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 78

²⁴¹ Aristóteles. *Metafísica*, XII, 1, 1069 a 30.

²⁴² Aristóteles. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 1-15 y 1073 a 5; *De motu* 698 b 9-12; *De gen et corr.* II 10, 337 a 17-22.

²⁴³ Aristóteles. *Metafísica* IV, 2, 1003 a 38; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1, 1028 a 10.

²⁴⁴ Cf. Düring. *Op. cit.*, p. 323.

²⁴⁵ Cf. Idem, p. 334.

²⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 1-30.

²⁴⁷ Idem, XII, 7, 1072 a 21-27. Cf. Ross Hernández, José Alberto. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Ed. Universidad de Navarra, España, 2007, p. 176-80.

²⁴⁸ Schaeffler, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 50; Aristóteles, *Metafísica*, K (XII) 7, 1046 b 1-3, 1072b 20 ss., 9, 1074b 15 ss.; Platón, *Timeo*, 37 d.

²⁴⁹ Cf. Ross Hernández. *Op. cit.*, p. 192-200.

²⁵⁰ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 101.

Por lo tanto el peso de Aristóteles se halla en la inmanencia, mientras que le de Platón está en la trascendencia:

...pero en tanto que Platón empleó la razón para superar el mundo empírico y descubrir un orden trascendente, Aristóteles empleó la razón para descubrir un orden inmanente en el seno mismo del mundo empírico.²⁵¹

2. Lo Uno del neoplatonismo.

El neoplatonismo floreció durante la época helenística romana y, como se dijo en el primer capítulo, en esta etapa convivían una serie de corrientes y escuelas que compartían cierto flujo de pensamiento a partir del cual cobró vida lo que posteriormente se erigiría como doctrina cristiana. Uno de los aspectos relevantes de este flujo de pensamiento era el relativo a lo Uno divino. Como dice Bréhier, durante toda la época helenística romana, una de las afirmaciones más comunes y triviales independientemente de cualquier escuela definida, era la de que lo Uno al que nos ligamos por intuición religiosa es también el principio explicativo y causa de las esencias.²⁵²

Algunos usaban el término de Uno (*hen*) para designar al principio primerísimo, y otros el de Mónada (*monas*). Otros distinguían entre el Uno simple de primer orden, y otro Uno de segundo orden que se opone a la Díada, y entonces asignaban alguno de los dos términos (Uno y Mónada) al de primer orden dejando el otro término para el de segundo orden.²⁵³

- Plotino.

El principal representante del neoplatonismo es Plotino, cuya filosofía está contenida, como se sabe, en las Enéadas que son una serie de tratados escritos por éste pero ordenados y editados por Porfirio, uno de sus discípulos. Esta ordenación sigue un patrón eneádico, es decir en conjuntos de nueve tratados: de ahí su nombre. Son seis conjuntos en total y en ellos se aglutan los tratados no sistemáticamente, pero destacando en el conjunto un orden que hace eco del propio sistema y que va del sí mismo para la Enéada primera, al Uno-Bien en la sexta, pasando por el mundo sensible (segunda y tercera), el mundo del alma (cuarta), el principio de este alma que es la Inteligencia (quinta).

En la filosofía de Plotino lo Uno ocupa un lugar central y explícito, y este autor ha pasado a la historia de la filosofía occidental como el “paladín” de lo Uno. Fue en esta escuela filosófica donde el concepto de lo Uno adquirió preeminencia en este caso con la significación especial supremo principio trascendente, aunque también inmanente como veremos más adelante. Plotino presenta un esquema en el que lo Uno es origen de todo. Así, en un pasaje en que está hablando de la multiplicidad dice:

²⁵¹ Tarnas. *Op. cit.*, p. 101-02.

²⁵² Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 187.

²⁵³ Cf. Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 23, 36 y 45.

Por eso el término de reducción en todos los casos es un uno. Es decir, en cada caso, el término de reducibilidad es un uno particular, y este universo es reductible al uno anterior a él, no al Uno sin más, y así hasta llegar al Uno sin más; éste, en cambio, ya no es reductible a otro.²⁵⁴

Pero lo anterior no implica que se confunda al uno aritmético con el Uno:

En efecto, ni siquiera el Número esencial se predica de él, ni menos el posterior del esencial, o sea, el cuantitativo (número esencial es el que exhibe siempre su ser; número cuantitativo es el que exhibe o bien la cantidad inmanente en las cosas, si es que esta cantidad abstracta es número). Y es que aun la naturaleza de los números cuantitativos imita, en su relación con la unidad que es su principio, a la de los Números anteriores en su relación con el Uno sustantivo. La imita en que no subsiste a costa de agotar y fraccionar la unidad, sino que al originarse la dualidad, la mónada anterior a esa dualidad sigue existiendo. Esa mónada anterior no se identifica ni con cada una de las dos mónadas contenidas en la dualidad ni con una de las dos. ¿Por qué con una cualquiera de las dos antes que con la otra? Si, pues, aquella no es ninguna de estas dos, es distinta, y así, quedándose, no se queda.²⁵⁵

Del Uno surge lo demás por medio de emanaciones. La primera emanación o hipóstasis es la Inteligencia (*Nous*), también llamada Intelecto o Espíritu. De ésta surge la segunda emanación o hipóstasis, el Alma, y de esta última todo lo demás:

Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno, (...); que seguidamente existe el Ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma.²⁵⁶

Hay que destacar que Plotino fusiona explícitamente lo Uno, tal como aparece en la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, con el Bien igualmente platónico de *La República*,²⁵⁷ no obstante que según lo que aparece en el propio *Parménides* sea imposible hacer esta identificación del Uno de la primera hipótesis con el Bien y mucho menos con Dios.²⁵⁸ Esta fusión del Uno con el Bien la hereda Plotino de la tradición platónica, pues ya Aristóteles da testimonio de dicha fusión, y refiriéndose a los platónicos dice:

Pero entre los que sostienen que existen ousías inmóviles, se encuentran algunos que identifican el Uno en sí y el Bien en sí, creyendo que la ousía del Bien es principalmente el Uno.²⁵⁹

²⁵⁴ Plotino. *Enéada III*, libro 8, cap. 10, 20. Gredos, España, 2006.

²⁵⁵ Plotino. *Enéada V*, 5, 4, 16-26.

²⁵⁶ Idem, 1, 10, 1-5.

²⁵⁷ Platón. *República VI* 504 e-509 b. Cf. Igual, Jesús. *Introducción general a: Plotino, Enéadas I y II*, Gredos, España, 1982, p. 35-36.

²⁵⁸ Cf. Cornford. *Op. cit.*, p. 203-04.

²⁵⁹ Aristóteles. *Metafísica XIV*, 4, 1091 b, 13.

El Uno-Bien de Plotino es, al igual que el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, algo de lo que no hay predicación posible. Respecto al Uno dice:

(...)¿vamos, por el contrario, a desconfiar y a sospechar que es la nada? Sí, es la nada en el sentido de ninguna de las cosas de las que es principio, pero es tal que, no pudiendo predicarse nada de él, no el ser, no la esencia, no la vida, es lo que sobrepasa todas estas cosas.²⁶⁰

Así mismo, Plotino deriva de la segunda hipótesis del *Parménides* el *Nous* o Intelecto, y de la tercera (considerada por otros como el corolario de la segunda)²⁶¹ el Alma del mundo.²⁶²

Plotino mismo esboza esta derivación:

En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente, al Segundo al que llama “Unimúltiple”, y al Tercero, al que llama “Uno y múltiple”.²⁶³

De hecho Plotino reconoce todo su sistema como herencia de Platón:

De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma, y que estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sin antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas.²⁶⁴

Además, la filosofía de Plotino es una recuperación de las Ideas trascendentales de Platón en un esquema ampliado que incluye: a) un dinamismo teleológico, b) la jerarquía, c) la emanación y d) un misticismo supraracional.²⁶⁵

El Uno es la simplicidad absoluta y no tiene cualidades distintas de su esencia, por lo que no se puede decir nada sobre él, sin embargo toda la realidad deriva de él. Todo es por el Uno, por lo tanto el Uno es el principio del ser. Como dice Forment, para Plotino:

El Uno no es ente, no es pensamiento porque supone dualidad sujeto-objeto; no es voluntad, porque no depende de nada exterior; no es un ser vivo,

²⁶⁰ Plotino. *Enéada III*, libro 8, cap. 10, 25. Gredos, España, 2006.

²⁶¹ Cf. Este mismo capítulo p. 57-58.

²⁶² Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 288.

²⁶³ Plotino. *Enéada V*, 1, 8, 23-27.

²⁶⁴ Idem, 1, 8, 7-14.

²⁶⁵ Cf. Tarnas. *Op. cit.*, p. 124.

porque no se transforma; y tampoco es la nada. Es perfección suprema, plenitud, hipóstasis de la que no podemos decir nada.²⁶⁶

La naturaleza del Uno es distinta de lo demás porque lo demás es emanado y el Uno es emanativo. Lo demás tiene multiplicidad, el Uno solo unidad y por ello trasciende a lo demás:

El anterior a éstos, en cambio, es el principio de éstos, mas no en calidad de inmanente, pues que el principio originativo no es inmanente; lo son los principios constitutivos, mientras que el principio originativo de cada cosa no es cada cosa, sino distinto a todas las cosas.²⁶⁷

Precisemos: el Ser no es lo Uno, sino diferente de éste. Lo Uno:

Tampoco es ser, porque el ser tiene una a modo de configuración, mientras que aquél carece de configuración, aún de la inteligible. Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quididad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es autosubsistente y uniforme, mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser, al que hacen múltiple.²⁶⁸

El Intelecto.

Del Uno surge lo demás como emanación o hipóstasis de éste. La primera emanación es la Inteligencia o Espíritu o Intelecto, en donde se presenta la dualidad sujeto-objeto. Pero ella misma es a la vez sujeto inteligente y objeto inteligible: se contempla a sí misma. De la Inteligencia emana la segunda hipóstasis que es el Alma y de ésta en proceso descendente se van generando todo.

A veces se habla de tres hipóstasis: lo Uno, la Inteligencia y el Alma; pero estrictamente hablando son sólamente dos hipóstasis, es decir dos entidades que “están debajo” y son la Inteligencia y el Alma. Lo Uno no está debajo de nada.

El Intelecto tiene una doble actividad contemplativa, entiende al Uno y se entiende a sí mismo y en ambas depende del Uno. Del Intelecto emana el Alma del mundo y de ésta emana el mundo sensible. Por lo tanto, como dice Brehier,²⁶⁹ podemos encontrarle al Intelecto correspondencia con las Ideas platónicas; además concentra la substancia de la teoría aristotélica de la forma y tiene incluso algo del Dios supremo de los estoicos. El Intelecto, también llamado Inteligencia no debe confundirse con el concepto moderno de

²⁶⁶ Forment, Edualdo. *El problema de Dios en la Metafísica*, Biblioteca universitaria de filosofía, Barcelona, 1986, p. 53.

²⁶⁷ Plotino. *Enéada V*, 3, 11, 16-19.

²⁶⁸ Plotino. *Enéada VI*, 9, 3, 38-45.

²⁶⁹ Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 109.

inteligencia, ya que esta última es discursiva, mientras que la otra no lo es.²⁷⁰ Además, el Intelecto equivale al demiurgo platónico:

Transportando los mismos principios al universo se llegará a una Inteligencia,
en la que se verá al verdadero creador y demiurgo.²⁷¹

Lo inteligible es interior a la Inteligencia. La Inteligencia es pensamiento de sí misma y piensa las otras cosas sólo porque se piensa a sí misma.²⁷² Este planteamiento tiene su antecedente en Platón y en Aristóteles.²⁷³

Así como el Uno trasciende la eternidad, la Inteligencia trasciende el tiempo. Al estar instalada la Inteligencia en la eternidad,²⁷⁴ las fases proódica y epistrófica se desarrollan en una ahora eterno, es decir que la Inteligencia está eternamente procediendo del Uno-Bien, eternamente volviéndose a él, eternamente contemplándolo y eternamente pluralizándolo.²⁷⁵

En la Inteligencia hay unidad completa y pertenece por tanto al nivel de lo Uno, no obstante tener a lo Uno en sí por encima de ella. En el mundo inteligible:

todo es transparente; nada hay obscuro, no que oponga resistencia;
todo ser es visible para otro hasta en su intimidad; es una luz para una
luz. Todo ser tiene en sí todas las cosas y ve todas las cosas en otros.
Todo es en todo. Todo es todo, Cada ser es todo...Allá el sol es todos
los astros, y cada uno de ellos es el sol...En cada ser resulta un carácter
diferente, pero todos los caracteres se manifiestan...Aquí, una parte
procede de otra parte, y cada cosa es fragmentaria; allá, cada ser
procede a cada instante del todo, y es a la vez particular y universal.²⁷⁶

De esta manera, como dice Brehiér,²⁷⁷ lo Uno puede tomarse como el principio siempre presente, infinitamente fecundo de los actos de la Inteligencia, y en este sentido, el Uno significa no solo el principio estático de la unión de los seres, sino también el principio dinámico de la Inteligencia. Plotino, además, identifica al Uno con el Bien, y dice:

Porque si la Inteligencia misma fuera el Bien, ¿qué necesidad tendría de vero, en general, de ejercitar una actividad? Son las demás cosas las que ejercitan su actividad en torno al Bien y gracias al Bien; el Bien, en cambio no necesita nada. Por eso no tiene nada más que a sí mismo.²⁷⁸

²⁷⁰ Cf. Idem, p. 110-11.

²⁷¹ Plotino. *Enéada* V, 9, 3.

²⁷² Cf. Plotino. *Enéada* V, 3, 5, 26-40. Cf. Bréhier, *Op. cit.* p. 210. Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072 b 20.

²⁷³ Platón, *Simposio* 203 e, *Lysis* 218 a, *Fedro* 278 a. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 20.

²⁷⁴ Cf. Plotino. *Enéada* V, 1, 4, 24.

²⁷⁵ Plotino. *Enéada* VI, 8, 20, 24-45. Cf. Igual, Jesús. *Introducción general* a: Plotino. *Enéadas* Gredos, España, 1982, p. 47.

²⁷⁶ Plotino. *Enéada* V, 8, 4, 1-25. Trad. tomada de: Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.

²⁷⁷ Cf. Bréhier. *Op. cit.*, p. 178.

²⁷⁸ Plotino. *Enéada* III, libro 8, cap. 11, 5. Gredos, España, 2006.

Pero la Inteligencia, aunque esté debajo del Uno-Bien, también es Dios:

Es ésta, por tanto, para nosotros, una sola naturaleza: la Inteligencia, los Seres todos y la Verdad. Y si esto es así, es un gran dios. Mejor dicho, profesa ser no un dios, sino todo dios. Esta naturaleza es un dios, pero es un dios segundo que se presenta a nuestra vista antes de que veamos a aquél.²⁷⁹

Como dice Brehiér, la hipóstasis de la Inteligencia incardina el mundo de las Ideas de Platón, el origen de las formas aristotélicas y el sistema monádico de la simpatía estoica.²⁸⁰

Debajo de la Inteligencia está el **Alma** que está en contacto con la Inteligencia por un lado, y con la materia a la cual organiza por otro, dándose así dos facetas del Alma: el Alma superior y el Alma inferior. De esta manera, como dice Igal, el esquema de Plotino cuenta con tres Demiurgos: la Inteligencia que genera las Esencias-Formas extraídas del Uno-Bien, el Alma superior que genera los Logoi superiores recibidos de la Inteligencia, y el Alma inferior que genera los Logoi inferiores recibidos de su contraparte superior. Debajo de éstos quedan los Logoi ínfimos que son los que la Naturaleza infunde en la materia para estructurarla. Cf. Igal p. 73; Enéada II 3, 17-18. En. V 9, 6, 18-24 y III 8, 2, 27-34 y III 8, 3, 7-10.

Vemos que aquello que se llama un ser es algo compuesto; ningún ser es simple (...); se les llama combinaciones y se resuelven por ejemplo: el hombre en un alma y un cuerpo, y el cuerpo en cuatro elementos. Pero cada elemento se compone de una materia y de algo que le da la forma. (...) Transportando los mismos principios al universo se llegará a una Inteligencia, en la que se verá al verdadero creador y demiurgo. Se dirá que el substrato que recibe las formas es fuego, aire, agua o tierra, pero que estas formas le vienen de otro ser y que ese ser es el alma. El alma incorpora la forma del mundo a los cuatro elementos, pero es la Inteligencia quien le proporciona las razones seminales, como el arte entrega al alma del artista las reglas racionales de acción.”²⁸¹

El Alma de este mundo es Dios. Enéada I, 8, 5.

Las tres hipostasis plotinianas pueden ser rastreadas hasta la interpretación del neopitagórico Moderato de Cádiz con respecto al Parménides de Platón. Según esta interpretación, existen tres unidades o unos:

- la supraesencial, lo Uno trascendente, incognoscible, inefable
- la inteligible, lo Uno-Ente trascendental, intuible, expresable
- la psíquica, lo Uno-Repentino que sintetiza a los dos anteriores sin quitarles su esencia.²⁸²

²⁷⁹ Plotino. *Enéada* V, 5, 3, 1-4.

²⁸⁰ Bréhier. *Op. cit.*, p. 124-25.

²⁸¹ Plotino. *Enéada* V, 9, 3, 10-35.

²⁸² Cf. Soto Rivera. *Op. cit.*, p. 20-21

Mientras que la faceta racionalista del platonismo afirma la trascendencia de lo Uno como medida universal de las cosas que por consecuencia les es heterogéneo, para Plotino la trascendencia platónica entendida a fondo implica la inmanencia, generando entonces una inmanencia en lo trascendente, una absorción de las cosas en su principio.²⁸³

El ser que procede de lo Uno no se separa de él, aunque no sea idéntico a él.²⁸⁴

El Principio es sustantivamente uno, mientras que el siguiente al Principio es ya, bajo la carga del uno, todas las cosas sin dejar de participar en el Uno.
Y todo cuanto es suyo es todas las cosas a la vez que uno.²⁸⁵

No obstante lo anterior, Plotino insiste en distinguir a lo Uno del ser:

El ser del que se dice que es realmente (...) es múltiple en su contenido.²⁸⁶

El ser mismo es múltiple en sí mismo y cualquier otra cosa que mencionares, comporta el ser.²⁸⁷

Si se distingue al Ser del Uno, entonces el Ser sería la jerarquía inmediata inferior al Uno, esto es la Inteligencia, y así lo admite Plotino:

Luego la Inteligencia y el Ser son la misma cosa.²⁸⁸

Pero además Plotino acerca al ser humano al nivel de lo Uno:

No estamos separados del ser, sino que somos en él. Y él no está separado de nosotros; todos los seres no hacen sino uno.²⁸⁹

En la teoría de Plotino, igual que en la de Platón, las almas humanas son dioses, inferiores a los demás que en su origen estaban unidos al Alma igual que los otros dioses, pero fueron introducidos en el mundo sensible por apartarse de la contemplación del mundo ideal.

En resumen, para Plotino y para todo el neoplatonismo, el Uno existe más allá del tiempo y del cambio, en serena contemplación de sí mismo y en la cima de la gran cadena de los seres. Toda la existencia deriva del Uno como consecuencia necesaria de su ser puro. Las formas eternas emanan del Uno y de ellas lo demás. Los dioses son los ministros del Uno y transmiten la influencia divina al mundo sublunar.²⁹⁰

²⁸³ Cf. Bréhier. *Op. cit.*, p. 200.

²⁸⁴ Plotino. *Enéada V*, 3, 12, 45.

²⁸⁵ Idem, 3, 15, 25.

²⁸⁶ Idem, 3, 13, 29.

²⁸⁷ Idem, 3, 13, 33.

²⁸⁸ Idem, 4, 2, 41.

²⁸⁹ Plotino. *Enéada VI*, 5, 4.

²⁹⁰ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 131.

Como apunta Igal,²⁹¹ Plotino se inspira en la teología aristotélica en lo referente a la concepción de la identidad de la Inteligencia con la intelección y con lo inteligible pero con dos diferencias importantes. La primera es que el Dios segundo de Plotino difiere del Dios aristotélico que también es unidual, en que para Aristóteles éste es realidad primera. La segunda es que para Aristóteles el objeto de la intelección de Dios es su propia intelección, mientras que para Plotino dicho objeto son las formas platónicas. Y como la Inteligencia se identifica con su inteligible, resulta que ésta no es solo unidual, sino además uni-múltiple, lo cual constituye la elaboración plotiniana de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón en la que de lo Uno se dice que es Uni-ente (*hèn on*) y uni-múltiple (*hèn pollá*).

El sistema de Plotino lo Uno adquiere importancia primordial no solo por sí mismo como principio trascendente, sino también por su calidad unificante. Así dicho sistema no solo es el sistema de lo Uno, sino también de la unificación:

Ahora bien, como la contemplación va elevándose de la Naturaleza al Alma y de ésta a la Inteligencia, y como las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto puesto que tienden a la Inteligencia, síguese claramente que en esta ambas cosas son ya un sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia y por el hecho de que “ser y pensar son la misma cosa”.²⁹²

La realidad, entonces, puede compararse con una serie de esferas embutidas las unas en las otras diferentes en cuanto a su periferia, pero coincidentes en su centro.²⁹³

Por otro lado menciono una apreciación de Brehiér, quien con un enfoque un tanto reprobatorio que yo no comparto, dice que la doctrina de Plotino se trata en el fondo de la transposición de la dialéctica de Platón que para éste era un método, a una realidad metafísica. De esta manera:

La filosofía de Plotino con su Inteligencia rígida y acabada que conserva de la dialéctica de Platón sólo el diseño y el contorno, sólo expresa los defectos del espíritu de su época que habían ido acentuándose a lo largo de la historia de la filosofía griega.²⁹⁴

Según la interpretación de Soto²⁹⁵, probablemente Plotino quiso transgredir los límites del platonismo, especialmente del que pitagORIZABA usando dualísticamente las nociones de lo Uno y la Díada Indefinida. Dice Soto:

La ambigüedad de Platón al haber enseñado esotéricamente una “arjeología” de los primeros principios y elementos de todas las cosas, de seguro que no era del

²⁹¹ Igal. *Op. cit.*, p. 48.

²⁹² Plotino. *Enéada III*, 8, 8, 1-10. Gredos, España, 2006.

²⁹³ Cf. Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 108.

²⁹⁴ Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 181.

²⁹⁵ Soto Rivera. *Op. cit.*, p. 278.

beneplácito de Plotino, quien enseñó neopitagóricamente que lo Uno era la Causa de la Díada Indefinida.²⁹⁶

Lo uno si ha de ser estrictamente uno no puede ser otra cosa que absoluto incluyendo en sí a la dualidad.²⁹⁷ Se podría calificar de monista este planteamiento, pero considerado junto con la propuesta de la Inteligencia y del Alma, ya no es tan fácil hacerlo.

De esta manera podemos distinguir en Plotino, así como en el neoplatonismo en general y en el neopitagorismo, lo Uno primario seguido de lo Uno secundario y de lo Uno terciario.

Si a lo Uno primario se le puede denominar también Dios, esto no es menos cierto para lo Uno secundario, y así lo afirma Plotino.²⁹⁸ De esto a la Trinidad cristiana ya no queda ni un paso.

La doctrina de Plotino ha sido catalogada como panteísmo y como monismo, pero, como asienta Gilson, estas categorías no le son aplicables *strictu sensu*, sin sólo desde una perspectiva cristiana que identifica a lo Uno-Bien plotiniano con el Ser del Dios cristiano, y entonces convierte la emanación de lo múltiple a partir de lo Uno, en una emanación cristianizada de los seres a partir del Ser.²⁹⁹

3. LO UNO DE CHINA

El sistema más antiguo de la tradición china es el taoísmo. Originalmente constituía el horizonte general de la cultura china, siendo a la vez ciencia, religión y filosofía. Alrededor del siglo II D. C. se constituyó en religión por oposición al budismo. Desde entonces subsisten el taoísmo religioso y el taoísmo filosófico que tienen muchísimos puntos en común, con la diferencia del que el taoísmo filosófico sigue estando presente en toda la cultura china, incluso en religiones diferentes a la taoísta, mientras que el taoísmo religioso tiene sus cotos bien establecidos.

El texto cumbre de la tradición taoísta es el *Tao Te King*, atribuido a Lao-Tsé y que data de alrededor del siglo III A. C. Es importante destacar con José Miguel Tola³⁰⁰, que el *Tao Te King* es un libro sin dios y sin mitología, no obstante el taoísmo religioso surgido después sí tiene dioses y mitología. El concepto más importante que se expone en ese texto es el del Tao, término que es muy anterior a la época de ese libro, y que abarca una amplísima gama de significados entre los cuales destacan tres: primero, el de sentido, razón, principio, orden, pudiendo equipararse aquí al concepto de armonía;³⁰¹ segundo el de camino, método, vía, curso, proceso; tercero, el de Principio primerísimo, absoluto, permanente, omnipresente, inefable e incognoscible. En el tercer sentido Tao es la calidad primaria de ser, anterior a cualquier división, por lo que es en este tercer significado donde encontramos

²⁹⁶ Soto Rivera. *Op. cit.*, p. 278.

²⁹⁷ Eliade, Mircea. *La Búsqueda*, Megalópolis, Argentina, 1971, p. 124.

²⁹⁸ Plotino. *Enéada V*, 5, 3, 1-4.

²⁹⁹ Cf. Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 52.

³⁰⁰ Tola, José Miguel. *Prefacio a: Lao Tsé, Tao Te King*, Premia editora, México, 1981, p. 19.

³⁰¹ Suárez Girard, Anne Hélène, *Introducción en: Lao Zi, Tao Te King*, Siruela, Madrid, 2007, p. 21-22.

el principio de lo Uno en la tradición china,³⁰² y es en este sentido que me referiré a él en adelante. Al respecto dice Tere Román:

El taoísmo emplea el término Tao con la significación de la totalidad de lo existente, semejante a lo que algunos eruditos occidentales han denominado 'lo absoluto'.³⁰³

En palabras de Isabelle Robinet, el Tao:

Es el fundamento último, pero incognoscible, sin forma perceptible, movimiento sin fin y sin objeto. Es tránsito, pasaje, el Otro que es uno mismo.³⁰⁴

El *Tao Te King* es un libro a base de aforismos que consta de 81 capítulos cortos, de los cuales, para el tema que nos ocupa, destacan 6 especialmente por su connotación metafísica. Éstos son los capítulos 1, 6, 21, 25, 34, 42, de los cuales solo transcribo un fragmento del 1 y del 25.³⁰⁵

El Tao que puede ser expresado
no es el Tao Absoluto.

El nombre que puede ser revelado
no es el Nombre Absoluto.

Sin nombre es el principio del Cielo y la Tierra;
Con nombre es la madre de todas las cosas.³⁰⁶

Hay algo natural y perfecto
Existente antes al Cielo y a la Tierra.
Inmóvil e insondable
Permanece solo y sin modificación
Está en todas partes y nunca se agota
Se le puede considerar la Madre de todas las cosas
No conociendo su nombre lo llamo Tao.³⁰⁷

Lo primero a lo que nos enfrentamos es a la inefabilidad del Tao. Éste aparece como algo que no es ni puede ser claro y distinto porque no se puede apresar en un concepto. El texto nos pone en guardia contra las palabras en relación con el Tao, nos lleva a dudar de las palabras, nos dice: "si vas a hablar sobre el Tao, tus palabras serán mentira". De entrada nos pone en actitud de pasmo, de pasividad, de *wu-wei* (no hacer). En este sentido, el Tao

³⁰² Cf. Preciado Idoeta, Iñaki. *Estudio preliminar*, en *Tao Te King. Los libros del Tao. Lao Tsé*, Trotta, Madrid, 2006, p. 48-49 y 64-65.

³⁰³ Román, Ma. Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 386.

³⁰⁴ Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 180.

³⁰⁵ Es importante resaltar la enorme diferencia entre la lengua china y las lenguas indoeuropeas, ya que en la primera se utilizan ideogramas, mientras que en las otras utilizamos letras que conforman palabras que conforman conceptos. Por ello las transliteraciones del chino concretamente al español (que es la lengua en que se elabora la investigación presente), siempre tienen diversas posibilidades.

³⁰⁶ Lao Tzu. *Tao Te King*, I. Trad. Tola, José Miguel, Premia editora, México, 1981.

³⁰⁷ Idem, XXV.

apela a una racionalidad supra-lógica porque no está basada en la contradicción ni en el contraste entre lo uno y lo otro cualesquiera.

En segundo lugar, hay un carácter de permanencia, de inmutabilidad en el Tao. Por lo tanto, el tiempo no le afecta, el Tao está más allá del tiempo. E igualmente con respecto al espacio.

Al no haber diferencia alguna en el seno del Tao, éste es la identidad absoluta, de la cual, misteriosamente surge la diferencia. Al ser el Tao la identidad absoluta, podemos aplicarle el concepto de Uno. Ciertamente el Tao no es múltiple, por lo tanto de acuerdo a nuestra lógica, el Tao es uno. Pero si decimos que el Tao es uno, esto ya es una determinación y el Tao es indeterminado. También estaríamos tentados a considerar el Tao como el Todo pero esto es otra determinación, y al inicio del capítulo 25 se nos pone en guardia y se nos dice que el Tao es *anterior* a las cosas las cuales constituirían el Todo.

Sin embargo el texto no nos deja en el pasmo sin ninguna posibilidad, pues inmediatamente después de hablar del Tao como lo indeterminado, menciona las determinaciones y la posibilidad de nombrarlas, incluso desde su origen que es “la madre de todas las cosas”.

De modo que aquí tenemos un doble origen del universo. En primer lugar lo indeterminado, el Tao; y en segundo lugar, lo determinado, la madre de todas las cosas, lo que sí se puede nombrar y que en algunas traducciones inadecuadamente nombran como *Ser*. Esta traducción es inadecuada porque en lengua china no existe el verbo ser, y por ello esta traducción puede hacer más confusa la comprensión del mensaje del Tao Te King.

Esta polaridad entre lo determinado y lo indeterminado no puede dejar de evocarnos la doctrina pitagórica en cuya famosa tabla de opuestos figura esta dicotomía en primer lugar bajo la versión de *límite-ilimitado*.

El absoluto en tanto que “fundamento y enigma”³⁰⁸ se puede equiparar con el Tao, excepto porque en el pensamiento tradicional chino se tiende a evitar lo absoluto. De ahí la dificultad de comprensión para nosotros del Tao. En cualquier caso, hay algo anterior a todo, indeterminado, inasible, inefable, completamente enigmático, que es el Tao. El Tao es lo Uno más primario.³⁰⁹ No obstante, entre los pensadores chinos, e incluso en los textos clásicos, hay dos posturas divergentes en cuanto a las relaciones entre el Tao y el Uno. La primera identifica a ambos. La segunda los diferencia colocando en primer lugar al Tao.³¹⁰

El Tao para Occidente puede ser comprendido como Dios, como Ser y como Uno; o como algo más que podría englobar a los tres y que es simplemente el Tao.

³⁰⁸ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 2003, p. 69.

³⁰⁹ Cf. Robinet. *Op. cit.*, p. 51

³¹⁰ Cf. Preciado Idoeta. *Op. cit.*, p. 79-85.

4. LO UNO DE INDIA.³¹¹

La mónada es reconocida en el hinduismo tradicional desde su libro más antiguo que es el Rig-Veda, aunque dándole diversos nombres,³¹² como Sûrya, Atman, Brahma, Agni, Indra, Vâyu, Prana o Prajâpati.³¹³ Así en Atharva Veda se dice:

Oculto, Prajâpati se mueve en la matriz y nace de múltiples formas.³¹⁴

Con este último nombre se le saluda como creador del cielo y de la tierra, de las aguas y de cuanto vive en el himno a Hiranyagarbha.³¹⁵ En otros textos se le reconoce como padre de los dioses y como el Único desde el principio.³¹⁶ Así en el *Aitareya-brahmana* se dice:

En el principio Prajâpati estaba aquí siendo Uno solamente.³¹⁷

El principal pasaje del *Rig Veda* donde se habla de lo Uno (*eka*) como origen del orden cósmico (*rita*)³¹⁸ es el himno X, 129 que reza:

1. Entonces no existían
ni lo existente ni lo inexistente,
no existía el espacio etéreo,
ni la bóveda celeste que está más allá.
¿Qué se agitaba?
¿Dónde?
¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua, insondable abismo?

2. No existía la muerte ni lo inmortal entonces;
no existía signo distintivo de la noche y del día.
Sólo aquel Uno respiraba
sin aire, por su propio poder.
Diferente de él no existía cosa alguna.

3. En el comienzo sólo existía tiniebla envuelta en tiniebla.
Agua indiferenciada era todo esto.
Aquel Uno, que al surgir estaba rodeado por el vacío,
nació por el poder de su ardor interno.

³¹¹ Para tener un panorama general y muy sintético de la tradición hinduista, ver Apéndice, nota 1 al Cap. III.

³¹² Rig Veda v.44.6. Cf. Mora, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003, pp. 17-21.

³¹³ Cf. Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, p. 73.

³¹⁴ Atharva Veda X.8.13. Cf. Mandukya Upanishad II.2.6. y Braharadanyaka Upanishad I.5.20; Bhagavad Gita XIII, 16 y XVIII, 20; Satapatha Brahmana X.5.2.16.

³¹⁵ Rig Veda X, 121, 1-2.

³¹⁶ Satapatha-brahmana II, 2, 4, 1 y XI, 1, 6, 14.

³¹⁷ Aitareya-brahmana X, 1, 5.

³¹⁸ Cf. Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduísmo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 102.

4. En el comienzo vino a él el deseo,
que fue el primer semen de la mente.
Buscando en su corazón,
gracias a su sabiduría,
los sabios encontraron
el vínculo de lo existente en lo inexistente.

5. Su cordel estaba transversalmente extendido.
¿Existía un abajo? ¿Existía un arriba?
Existían fecundadores, existían energías.
Deabajo estaba la energía, arriba estaba el impulso.

6. ¿Quién sabe en verdad?
¿Quién puede aquí decir
de dónde nació, de dónde esta creación?
Los dioses vinieron después,
gracias a la creación del universo.

7. Aquel que en el cielo supremo es su guardián,
sólo él sabe de dónde llegó a ser esta creación,
ya sea que él la hizo, ya sea que no,
o tal vez ni él lo sabe.³¹⁹

En otras partes del *Rig-Veda* se declara:

El Uno al que los sabios contemplan en formas diversas (*Ekam santam bahudhâkalpayanti*)³²⁰

El sabio da diversos nombres a lo que es Uno; Agni, Yama, Matrisvan (*Ekam sad viprâ bahudhâ vadanti agnim yamam mâtrsvânam âhuh*).³²¹

En el Atharva Veda se dice:

Lo que se mueve, lo que vuela, lo que está inmóvil, lo que respira, lo que no respira, lo que mueve las cejas, todo esto concentrado en un solo Uno, por múltiples que sean sus formas, sostiene la tierra.³²²

En las Upanishads se le dan a esto Uno específicamente dos nombres: Atman o Brahman,³²³ pero en la Bhagavad Gîtâ se reconoce nuevamente que Brahman puede tener muchos nombres³²⁴. En la tradición védica, lo Uno se identifica con Brahman, que puede

³¹⁹ Traducción tomada de: Tola, *Op. cit.*, p. 102.

³²⁰ *Rig-Veda*, X,114, 5.

³²¹ *Rig-Veda* I, 164, 46.

³²² *Atharva Veda* V, 11, 6.

³²³ *Brhadâranyaka Upanishad* I. 4,10-11 y II. 5, 15.

³²⁴ *Bhagavad Gîtâ*, XI, 21-25.

ser traducido como "Poder Sagrado"³²⁵ y también como "Lo Absoluto",³²⁶ aunque erróneamente se ha traducido como "Dios". Es bajo la denominación de Brahman que eso trascendente y Uno se ha difundido más en los últimos siglos. Brahman es lo primordial, es universal e impersonal, y no admite determinación, especificación ni calificación alguna. Pero Brahman además adquiere personalidad como Dios, es decir, se convierte en Dios y es denominado Ishvara. Ishvara es más limitado que Brahman por tener personalidad y admite cualidades por lo que se le llama *saguna* que significa calificado. Cualquier atributo divino pertenece a Ishvara, no a Brahman. A veces se usa la palabra *Brahma* para designar tanto al principio primordial indeterminado como a la faceta productora de Ishvara. En estos casos se distingue entre ambos llamando al primero Para-Brahma (supremo Brahma) y al segundo Apara-Brahma (no supremo Brahma).

Ishvara, además, contiene tres posibilidades o tres facetas, surgiendo a partir de ellas lo que se conoce como la Trimurti que está integrada por Brahma, Vihnú y Shiva que son los tres aspectos de Ishvara. Brahma es el principio productor de la manifestación que media entre Vishnú, principio conservador y animador de los seres, y Shiva principio transformador de éstos, también designado como destructor.

A cada uno de los miembros de la Trimurti, que son aspectos de Ishvara, se le considera dotado de una energía propia a la que se la da género femenino y se le llama *shakti*. La shakti de Brahma es Saraswati, la de Vishnú es Lakshmi, y la de Shiva, Parvathi. Pero paralelamente a Shakti, que tiene carácter femenino, también se le considera una divinidad suprema y como tal se le rinde culto, el cual es supervivencia del culto shivaísta de la diosa madre previo a la conquista aria patriarcal.³²⁷ Una explicación del sentido de Shakti como divinidad suprema que ofrece Danielou es la de que si Vishnu es la tendencia cohesiva y Siva la tendencia dispersante del universo, su resultado antes de Brahma que es la mediación dinámica entre ambas tendencias, es Shakti, la energía que la tensión entre Vishnu y Siva produce:

La verdadera fuente de la existencia-manifiesta es la energía, no los potenciales contrarios que le dan libre curso. La energía no es una cualidad de una u otra de las tendencias, ni su mera relación. Representa algo más, algo nuevo. Tan pronto como comienza la manifestación, la energía aparece por doquier, en todo, como las sustancias de todo. Se la representa como el poder de Siva, de Visnu o de Brahma. Concebida como el poder de su forma combinada (Isvara), se convierte en la Todopoderosa (Bhagavati), la Resplandeciente (Devi). Se la puede representar sola, como la energía que aparece en la Inmensidad neutra, semejante a un maelström del que parecen surgir la existencia y las tres tendencias básicas (*guna*). Entonces se la denomina Ilusión (Maya). En cosmología, este poder recibe el nombre de Naturaleza (*prakriti*) cuando se manifiesta.³²⁸

³²⁵ Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 93.

³²⁶ Mora. *Op. cit.*, p. 23; Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 106.

³²⁷ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 341.

³²⁸ Danielou. *Op. cit.*, p. 337.

Brahma puede traducirse como el “Ser Inmenso”³²⁹ y puede considerarse como el dios absoluto, como “la fuente del universo que preside la Creación, preserva bajo el aspecto de Visnu y destruye bajo el aspecto de Siva”³³⁰, pero en el hinduismo tardío su papel se desvanece y sus funciones creadoras son transferidas a Vishnú o a Shiva, y a Brahma se le substituye por el principio femenino Shakti cuyas definiciones casi todas incluyen las características de Brahma.³³¹

Vishnú y Shiva han adquirido personalidad mítica y son objeto de culto extendido en la India. Igualmente lo son las shaktis de cada miembro de la Trimurti y entonces se les llama “consortes” de los dioses respectivos.

A Brahman se le puede entender como Inmensidad, como un continuo Espacio-Tiempo-Conciencia (*Sat-Ananda-Cit*, o en el orden tradicional *Sat-Cit-Ananda*).³³² Este principio último está fuera del alcance de la forma, del pensamiento y de la experiencia. Está más allá de todas las categorías de lo manifiesto, más allá del tiempo, más allá del espacio, más allá del número, más allá de los nombres y las formas, más allá de la inteligencia y la palabra.³³³ Brahman no es uno ni muchos, ser ni no ser; sólo se le puede describir negativamente:

Aquello que la palabra no puede expresar pero gracias a lo cual se expresa la palabra, has de saber que eso es la Inmensidad (*Brahman*) y no lo que aquí se adora.

Aquello que el pensamiento no puede concebir pero gracias a lo cual se piensa el pensamiento, has de saber que eso es la Inmensidad y no lo que aquí se adora.

Aquello que la mirada no puede ver pero gracias a lo cual la mirada ve, has de saber que eso es la Inmensidad y no lo que aquí se adora.

Aquello que el oído no puede escuchar pero gracias a lo cual el oído escucha, has de saber que eso es la Inmensidad y no lo que aquí se adora.

Aquello que el aliento no puede respirar pero gracias a lo cual el aliento respira, has de saber que eso es la inmensidad y no lo que aquí se adora.³³⁴

De forma paralela a Brahman existe Âtman y entre ellos hay identidad según se plantea en las Upanishads.³³⁵ Como dice Mahadevan, esta doctrina de la unidad es la mayor contribución de las Upanishads al pensamiento mundial.³³⁶

En las Upanishads se dan diferentes explicaciones de Atman, que con Consuelo Martín³³⁷ podemos resumir en las siguientes respondiendo a qué es Atman:

³²⁹ Cf. Idem, p. 314.

³³⁰ *Markandeya Purana* 46, 21. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 316.

³³¹ Cf. Danielou. *Op. cit.*, p. 316.

³³² *Taittiriya Upanishad*, 2, 1, 1.

³³³ Danielou. *Op. cit.*, p. 60.

³³⁴ *Kena Upanishad* I, 4, 8.

³³⁵ V. g. *Chândgoya Upanishad*, V, xi, 1; VI, viii, 7.

³³⁶ Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 39.

- El aliento de vida en el sentido de espíritu (Avathara Upanishad X, 8, 44),
- Origen de toda forma y toda acción (Kausithaka Upanishad III, 8).
- El más interno del hombre igual a lo Absoluto (Chandgoya Upanishad III, 14, 4)
- El soporte y ser de todas las cosas (Brihadâranyaka Upanishad II, 5, 15).
- La unidad (Brihadâranyaka Upanishad I, 4, 7).
- El origen del amor (Brihadâranyaka Upanishad II, 45)
- Sujeto único y trascendente (Brihadâranyaka Upanishad III, 4, 2).
- Lo Absoluto (Mandukya Upanishad 2)

He aquí tres citas sobre el Âtman tomadas de las Upanishads:

Aquel que habita en todo ser diferente de todos los seres; aquel que todos los seres desconocen, cuyo cuerpo todos los seres son, que a todos los seres gobierna de adentro; él es tu Âtman, el regente interior, el inmortal. No hay fuera de él quien vea, no hay fuera de él quien oiga, no hay fuera de él quien entienda, no hay fuera de él quien conozca. El es tu Âtman, el regente interior, el inmortal. Otra cosa que no él, es dolor.³³⁸

Es una esencia invisible, inactiva, imperceptible, incalificable, inconcebible, indescriptible, sin contacto con lo manifiesto, y que intentamos representar con el término de Atman. Es el cuarto grado no dual, no manifiesto (del ser) tranquilo, apacible, favorable (*siva*), más allá de los tres grados de la existencia física, sutil y causal, más allá de los tres grados correspondientes de la experiencia, los estados de vigilia, sueño y sueño-profundo.³³⁹

No es conciencia interior ni conciencia exterior, ni tampoco semiconsciencia, ni conciencia durmiente, ni conciencia, ni inconsciencia. Es el Atman, el Espíritu mismo, que ni puede verse ni tocarse, que está por encima de todas las distinciones, más allá del pensamiento, y es inefable. En la unión con él reside la prueba suprema de su realidad. Es el fin de la evolución y de la indivisibilidad del uno.³⁴⁰

Especificamente en el *Chândgoya Upanishad* (VI, 13) se dice:

Por esa esencia sutil es animado todo, ella es la única realidad, ella es el *âtman* y tú, Svetaketu, tú eres eso.³⁴¹ (“Tú eres eso” en sánscrito: *tat tvan asi*.)

Podemos entender al Atman como conciencia en sentido pasivo que se diferencia del intelecto activo y discriminativo que es *buddhi*. En palabras de Danielou, el Atman es lo

³³⁷ Martín, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998, p. 72-73.

³³⁸ *Brihadâranyaka Upanishad*, III, 7, 15 y 23.

³³⁹ *Mandukya Upanishad*, 1, 7. Trad. de: Danielou, *Op. cit.*, p. 60.

³⁴⁰ *Mandukya Upanishad*, en: *Los Upanishads*. J. Mascaró y R. Crespo (eds.), Diana, México, 1973, pp. 67-68.

³⁴¹ Trad. de Mora, *Op. cit.*, p. 124.

absoluto del hombre: para él no existe otra realidad trascendente. También se le ha llegado a traducir como el “Sí mismo” o Self.³⁴²

No se llega al Sí mismo mediante las enseñanzas, la inteligencia o el saber. Lo alcanza quien se dedica a él. Sólo a éste revela el Sí mismo su forma. Quien no ha renunciado a la acción, quien no ha encontrado la paz, quien no sabe concentrarse, quien no ha reducido su pensamiento al silencio, no puede alcanzar el Sí mismo con la sola fuerza de la inteligencia.³⁴³

La relación entre Brahman y el universo tiene dos posibilidades según la tradición india. La primera es la visión cósmica (*saprappañca*) según la cual, Brahman es el fundamento omnímodo del universo. La segunda es la visión no-cósmica (*nispappañca*) para la cual Brahman es la realidad absoluta de la cual el universo no es más que una apariencia.³⁴⁴ Estas visiones generan dos escuelas del vedanta: la teísta y la monista. Éstas son designadas como *teísmo* y *absolutismo* por Mahadevan.³⁴⁵ En el teísmo se afirma la existencia de una deidad personal mientras que en la otra posición se afirma a un absoluto impersonal. En ambos casos esto uno es inmanente al mundo a la vez que lo trasciende. Derivado de estas dos visiones hay también dos modos de concebir el universo en relación a Brahma:

—*Parinâmavâda* o teoría de la transformación, según la cual el universo es una emanación de Brahman. Aquí el universo es real.

—*Vivarta-vâda* o teoría de la transfiguración, según la cual el universo es una manifestación de Brahman³⁴⁶. Aquí el universo es irreal, pura apariencia: *mâyâ*.

En el *Rig-Veda* se habla por primera vez de *mâyâ* al decir que Indra asume muchas formas a través de sus ilusiones.³⁴⁷ Este concepto de *mâyâ* como ilusión vertebría toda la tradición hindúista y lo encontramos en diversos textos.³⁴⁸

Para resolver la contradicción entre las dos visiones de Brahman, Sankara postula dos puntos de vista: el absoluto (*pâramârthika*) y el relativo (*vyâvahârika*). Desde el punto de vista absoluto, Brahman es no dual y carece de cualquier relación; sólo él existe y no hay nada fuera de él. Desde el punto de vista relativo, que es el humano, Brahman se nos presenta como Dios, es decir como generador del mundo.³⁴⁹

Mientras que en Occidente, Parménides es el ejemplo más destacado de defensa filosófica del monismo, en Oriente quizás lo sean los filósofos hindúes del siglo VIII Gaudapada y Sankara. A ellos se les califica como monistas porque admiten un único género de substancia, con lo cual queda descartada la dicotomía entre espíritu y materia. Su escuela es

³⁴² Danielou, *Op. cit.*, p. 58.

³⁴³ *Katha Upanishad*, 2, 23-24.

³⁴⁴ Cf. Mahadevan, *Op. cit.*, p. 45-46.

³⁴⁵ Idem, p. 29-31.

³⁴⁶ Cf. Idem, p. 48-49.

³⁴⁷ *Rig-Veda*, VI, 47, 48; Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 51.

³⁴⁸ Por ejemplo en *Svetâsvatara Upanishad*, I, v, 3.

³⁴⁹ Cf. Mahadevan, *Op. cit.*, p. 306.

denominada Vedanta-advaita, y para ella, Brahman, Principio Supremo, Absoluto, neutro, impersonal, carente de atributos, al margen del tiempo, del espacio y de la causalidad, impensable e inexpresable, constituye la única realidad verdaderamente existente, siendo todo lo demás *mâyâ*, ilusión.³⁵⁰

Uno de los textos más destacados del Vedanta Advaita y que resume su quintaesencia es *Mândûkya-kârikâ* de Gaudapâda. El cuarto capítulo de esta obra (*Alâtashânti-prakarana*) tiene claro paralelismo con la Alegoría de la Caverna de Platón.³⁵¹ En su monismo a ultranza, Gaudapada, en las *Kârikâ* se afirma que sólo Brahman existe, que el universo por lo tanto no es real, y todo el proceso del devenir que percibe el ser humano es *mâyâ*, ilusión.³⁵² Dice Martín:

Gaudapada no puede admitir que lo Uno fundamente lo múltiple, ni siquiera que lo Absoluto coexista con lo relativo.³⁵³

El exégeta más destacado de esta escuela y su mayor exponente es Shankara (Aprox. 788-820):

Para Sankara, según su *Kevalâdvaita*, no hay otra realidad más que el *Brahman* y por tanto el mundo es una ilusión. El mundo es un sueño, afirmación que, como muchos señalaron, se acerca a ciertas doctrinas budistas. Sankara enseña la unicidad del Ser aislado, es decir, solo en su existencia, infinito y eterno, sin particularidad alguna, sin posibilidad de definición o calificación y aparte del mundo de las representaciones. El mundo sensible es para Sankara solamente *mâyâ* (ilusión) que engaña debido a la ignorancia (*avidyâ*).³⁵⁴

Claro que la postura del Advaita-vedanta tiene sustento en la tradición de la que surge. Así en *Brhadâranyaka Upanishad*³⁵⁵ se afirma la unidad de todo haciendo alusión al Rig-Veda,³⁵⁶ e igualmente la tradición cuenta con la expresión *visvam êkam* que expresa la identidad entre lo uno y lo múltiple, y que aparece por primera vez en el *Rig Veda* III.54.8. Según los partidarios del Vedanta Advaita, la visión cósmica (*saprappañca*) es la versión exotérica para el vulgo de la verdad esotérica que constituye la *nispappañca* o acosmismo.³⁵⁷

Si bien se puede entender a Brahman como el ser universal, principio insondable de todas las formas de realidad,³⁵⁸ hay una distinción ulterior entre el Ser y Brahma. Según algunos

³⁵⁰ Cf. Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduísmo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 131.

³⁵¹ Cf. Mahadevan, *Op. cit.*, p. 284.

³⁵² Cf. Gaudapada, *Kârikâ* III, 48; Martín, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998, p. 62.

³⁵³ Martín, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998, p. 62.

³⁵⁴ Mora, *Op. cit.*, p. 30.

³⁵⁵ *Brhadâranyaka Upanishad*, II, v, 19.

³⁵⁶ *Rig-Veda*, VI, 47, 48.

³⁵⁷ Cf. Hulin, Michel y Kapani, Lakshmi. *Hinduísmo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 260.

³⁵⁸ Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 161.

autores, el concepto de lo Uno puede aplicarse estrictamente al Ser, más no a Brahma que está más allá del Ser. Lo Uno implica determinación y Brahma es completamente indeterminado. Por eso para el estudio de Brahma se usa un concepto negativo con el término *advaita* quiere decir sin dualidad.

Hoy en día para muchos *sâdhus* (santos), *gurús* (maestros), *sannyasins* (renunciantes o ascetas), y fieles del hinduismo, solo Brahman es. Todo lo demás es *mâyâ*: magia de las múltiples formas de un dios único. Y este es el juego divino, *lilâ*, el espectáculo manifestado (desplegado) por Isvara, el proyeccionista de nuestros sueños.³⁵⁹

Respecto a Brahman no puede haber duda: éste es lo absoluto, el Uno del neoplatonismo, el Dios trascendente del cristianismo, origen de todo.

5. LO UNO DE ANÁHUAC.

Anáhuac es el nombre que los nahuas daban a toda la actual América del norte desde el remoto norte hasta el final de la zona maya en Nicaragua. Al sur de esto se encontraba el Tahuantisuyo, cuyo imperio más fuerte era el de los incas. Al Anáhuac, la civilización euro-occidental le ha llamado Mesoamérica.

En Mesoamérica no encontramos un pensamiento abstracto como en la antigua Grecia y lo que le siguió. Aquí lo que hay es un pensamiento metafórico y simbólico relacionado siempre con cosas concretas y entroncado a una cosmovisión en la que lo divino siempre está presente. Por ello si hemos de encontrar el principio de unidad entre estas culturas jamás lo debemos buscar bajo el concepto de uno (*ce* en náhuatl; *hun* en maya). Sin embargo los estudiosos coinciden en que en la mentalidad de Mesoamérica existía la noción de unidad primigenia pero envuelta en un ropaje mítico y divinizante.

Las civilizaciones de Mesoamérica creían en la simultaneidad del tiempo total en una dimensión no terrestre, es decir en el otro espacio.³⁶⁰ Como plantea López Austin³⁶¹, la referencia a esta fusión divina se hace explícita en la fiesta del mes de *tlacaxipehualiztli* en la que cuatro hombres visten pieles de los sacrificados, representando cada uno de ellos a un dios correspondiente a cada uno de los cuatro rumbos de la tierra. Los cuatro hombres bailan asidos entre sí tirando cada uno hacia su propio rumbo. Hace constar Durán que esto era:

para significar que todo era un poder y una unión, juntábanse todos estos dioses en uno y atábanles el pie derecho del uno con el pie izquierdo del otro, liándoles las piernas hasta la rodilla, y así atados unos con otros andaban todo aquel día, sustentándose los unos con los otros, en lo cual—como dije—daban

³⁵⁹ Cf. Hulin y Kapani, *Op. cit.*, p. 277.

³⁶⁰ López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 81.

³⁶¹ Idem, p. 205-06.

a entender la igualdad y su conformidad y daban a entender su poder y unidad.³⁶²

Así existían los dioses de cada uno de los cuatro puntos cardinales o rumbos del mundo que a la vez eran uno solo.³⁶³ Entre los nahuas esta conjunción divina de cuatro en uno era designada como *Nappatecuhtli*, *Nauhyotécatl* o *Nauhyotecuhtli*.

Pero había aún una fusión superior de todos los dioses, origen de la vida más allá del sol, nombrada *Hunab Ku* entre los mayas como lo refiere Diego López Cogolludo:

Creían los indios de Yucatán que había un dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses, y que no tenía figura, ni se podía figurar por ser incorpóreo. A éste llamaban Hunab Ku.... De éste decían que procedían todas las cosas, y como a incorpóreo no le adoraban con imagen alguna, ni díl la tenían.³⁶⁴

Entre los nahuas a ese dios superior y síntesis de los demás se le asignaban diversos nombres: *Ometéotl*, *Tloque Nahuaque*, *Icnopiltzin*, *Moche*, *Moquequeloatzin*, *Titlacahuan*, *Moyocoyani*.³⁶⁵ Algo similar ocurría entre los mayas:

Los antiguos mayas concebían algunas de sus deidades no sólo como una entidad individual, sino como un ser de carácter complejo y múltiple. Hemos visto que Chaac era considerado como un solo dios, y al mismo tiempo como cuatro dioses. Lo mismo pasaba con los *Oxlahuntikú*, o trece dioses del mundo superior, que eran considerados como una sola deidad y al mismo tiempo como trece dioses separados; los *Bolontikú* o nueve dioses del mundo inferior también eran considerados bajo este carácter.³⁶⁶

Tenemos entonces que en Mesoamérica se conocían planteamientos similares a los de *Brahman* y *Tao* en los que la lógica queda trascendida y la identidad alterada:

De la misma manera en que los dioses pueden fundirse, como seres complejos, compuestos, pueden dividirse en advocaciones y en divinidades independientes que se reparten las características y quedan como divinidades **piramidalmente** derivadas de otra superior.³⁶⁷

También apunta hacia lo Uno en Mesoamérica, el concepto maya de *kinh*, cuyo paralelismo con el concepto chino de Tao, es sorprendente, como lo plantea León Portilla.³⁶⁸

³⁶² Durán, D....*Historia de las Indias*.....V. I, p. 97. Tomado de: López Austin, *Op. cit.*

³⁶³ Cf. Thompson, J. E. S. *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975, p. 248.

³⁶⁴ López Cogolludo, Fray Diego. *Historia de Yucatán*, Academia literaria, México, 1957, V. I, p. 192.

³⁶⁵ Cf. López Austin, *Op. cit.*, p. 206.

³⁶⁶ Morley, Sylvanus G. *La civilización maya*, FCE, México, 1972, p. 219.

³⁶⁷ López Austin, *Op. cit.*, p. 207.

³⁶⁸ León Portilla, Miguel. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM-IIH, México, 1986, p. 107.

Por otro lado, una de las simbolizaciones del principio de unidad del cosmos en la civilización maya es la serpiente, pues aparece representada como cuerda o lazo de unión entre el hombre y la naturaleza.³⁶⁹

Así, en Anáhuac, se aceptaba la existencia de un “dios supremo, ubicuo, dueño de todo lo existente, frecuentemente llamado Único”³⁷⁰.

6. LO UNO COMO DIOS ÚNICO.

El nivel de lo Uno se puede identificar y se ha identificado con el Dios absoluto. En Occidente, el primero de quien se tiene noticia formal que hizo esta identificación fue Jenófanes de Colofón hacia el siglo VI A. C., según nos informa Aristóteles³⁷¹. Pero en la Grecia antigua, el concepto de Dios no era tan preciso y acotado como lo fue en los monoteísmos y se utilizaba indiferentemente el singular y el plural para referirse a lo divino, hablándose entonces tanto de "dios" como de "los dioses".³⁷² Todo lo que estaba por encima de la esfera humana era *theion* (divino) o se atribuía a la intervención “del dios”. Los términos *to theion*, *ho theos* y *theos* eran equivalentes, de tal manera que se podía hablar indistintamente de dios o de lo divino, y cada uno de los pensadores le daba esta categoría a su principio supremo.³⁷³ Así encontramos por ejemplo en el sistema plotiniano que el Alma de este mundo es Dios tanto como el Intelecto.³⁷⁴ También encontramos en la teoría de Plotino, igual que en la de Platón, que las almas humanas son dioses inferiores a los demás que en su origen estaban unidos al Alma igual que los otros dioses, pero fueron introducidos en el mundo sensible por apartarse de la contemplación del mundo ideal.

Pero humanamente es imposible acceder al conocimiento del Dios absoluto que pertenece al nivel de lo Uno estando nosotros en el nivel de lo múltiple. Nosotros solo podemos acceder a dioses relativos, o a diferentes facetas de Dios: en cualquiera de los dos casos, definitivamente le llamamos a nuestra opción "Dios absoluto", pero no lo es. Por eso es que se habla en los textos de historia de la filosofía, del Dios de Anaxágoras, inteligencia que pone orden en la naturaleza; del Dios de Platón, el Bien que alterna con el demiurgo; del Dios de Descartes, que establece las leyes del movimiento; del Dios de Leibniz, concebido como un geómetra universal que, con sus cálculos, armoniza las acciones y las aparentes interacciones de las mónadas; del Dios de Malebranche que prescribe leyes generales según las cuales operarán las causas ocasionales; etc.³⁷⁵ Estos diferentes Dioses, es a lo que se refieren algunas tradiciones como atributos divinos o nombres divinos.

³⁶⁹ Cf. De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 2003, p. 151. De la Garza basa su argumento en la interpretación de las estelas 22, 25, 50 y 67 de Izapa.

³⁷⁰ López Austin, *Op. cit.*, pp. 158.

³⁷¹ Aristóteles. *Metafísica* A 5, 986 b 21.

³⁷² Cf. Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, T. I: *El hombre y la sociedad*, p. 385.

³⁷³ Cf. Düring, Ingemar. *Op. cit.*, p. 338.

³⁷⁴ Plotino, *Enéada* I, 8, 5.

³⁷⁵ Cf. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 566.

El Uno divino, que precede a todos los opuestos, carece de predicados y, en consecuencia, no se le puede nombrar. Toda nominación atañe al principio divino, no en su unidad indiferenciada y anterior a toda oposición, sino exclusivamente en el despliegue de la multiplicidad que de él se origina.³⁷⁶

Por su carácter absoluto y trascendente, lo uno ha sido equiparado con dios único, es decir el dios de los monoteístas:

Yahvé o el Padre o Allah no son *un dios*—el nuestro—, que se destaca entre los otros, como en el período henoteísta. Son el *único Dios* real, ante quien los llamados “dioses” son tan “no Dios” como el resto de la realidad; una realidad que es, de suyo, *nada*, puesto Dios es su creador. Nada es concebible a la par de Dios; y ni siquiera es Dios integrable en el Universo: lo trasciende. Si se intenta comprender y expresar filosóficamente lo que quiere significar el término clave del monoteísmo resulta casi inevitable—en nuestras lenguas y en nuestro contexto cultural—el recurso a una noción del tipo de lo Absoluto.³⁷⁷

Se considera a la Teología la disciplina encargada del estudio de Dios, pero a partir del siglo XII en Occidente se comenzó a aplicar el vocablo de Teología al estudio del dios postulado por el cristianismo y fue Pedro Abelardo el primero que dio esta connotación al término.³⁷⁸

Una vez que se admite la existencia de lo Uno—llámesele o no Dios—, existen dos posibilidades en cuanto a su relación con el cosmos o con lo diverso: la inmanencia o la trascendencia y entre ambos polos de la oposición entre ellas hay un largo espacio para posiciones intermedias, matizadas y ambiguas. Hablemos de las posturas claramente opuestas con palabras de Herrero:

La inmanencia total se expresa en el panteísmo que considera que Dios está en todos los elementos del cosmos, que forman parte de sus mismo ser: el creador no se separa de su creación sino que ésta es una mera extensión o forma de su ser que todo lo abarca. En el ámbito griego son los estoicos quienes con mayor decisión defienden esta visión panteísta inmanente. La trascendencia total supone una absoluta separación entre Dios y su creación, que es obra suya pero no parte de su ser, aun admitiendo que la crea, domina y abarca de principio a fin. El platonismo es la escuela filosófica más tendente a diferenciar el ser divino del cosmos, que emana en último término del Uno pero no se confunde con él. En el extremo, en una trascendencia aún más pura, estarían las visiones gnósticas que por encima del Dios creador sitúan a una divinidad superior cuya separación total del cosmos queda así aún más marcada.³⁷⁹

³⁷⁶ Schaeffler, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 49; Heraclito, *Fragmentos* B 51 y B 67.

³⁷⁷ Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 378.

³⁷⁸ Cf. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I, p. 445.

³⁷⁹ Herrero de Jáuregui, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, España, 2007, p. 290.

Es importante distinguir entre monoteísmo y henoteísmo. En el primero se admite solo un Dios, mientras que en el segundo no hay exclusividad sino superioridad para un dios, y no niega la existencia de otros dioses. El henoteísmo tiene dos posibilidades:

En líneas generales, el esquema politeísta se transforma en monista de dos formas: la primera es la jerarquización de los dioses, es decir, la subordinación de todos ellos a uno supremo cuyos designios se limitan a cumplir y que acaba siendo más divino que el resto; la segunda es el sincretismo, la identificación de unos dioses con otros hasta el punto de que todos son equivalentes y, por tanto, realmente uno solo, invocado bajo el nombre preferido por el fiel.³⁸⁰

Por lo tanto algunas de las tradiciones estudiadas hasta aquí, como el monismo teológico griego o el hinduismo es mejor designarlas con el término de henoteísmo que se deriva de la afirmación "uno es dios". En este concepto no hay exclusividad sino superioridad para un dios, y no niega la existencia de otros dioses.

6. A. Los monoteísmos.

En la categoría de monoteísmo normalmente se agrupan tres religiones: judaísmo, cristianismo e islamismo. Las tres aceptan como uno de sus antecedentes remotos a Abraham, por lo que también se denominan abrahámicas, no obstante tener un antecedente aún más remoto, pero no explícito, en Akhenatón, el único faraón monoteísta de Egipto.³⁸¹ Las tres postulan a Dios como creador del mundo. Las tres se fundamentan en una revelación de Dios al hombre y por lo tanto aceptan que existe contacto y comunicación entre Dios y el hombre. Así mismo las tres tienen un libro como base de sus enseñanzas, por lo que se les denomina religiones del Libro. En este último sentido constituyen una oposición y una superación de la ritualidad y el culto basados en la oralidad, a los cuales el monoteísmo substituye con el ejercicio intelectual de estudio, comprensión y práctica de la Escritura Sagrada.³⁸² Al respecto ofrezco tres citas de Assman:

La escritura no perpetúa el ritual, sino que lo substituye.³⁸³

En último término, la escritura canonizada substituye al arte, a la vida pública, al mundo. El mundo como tal es explicado y desacreditado en tanto que objeto de idolatría. La oración que se dirige al Creador no debe confundirse con lo creado. La radical extamundanidad de dios corresponde a la radical escrituralidad de su revelación.³⁸⁴

La Biblia y el Corán no se han desarrollado a partir de fórmulas cultuales, sino a partir de leyes e historias. Su normatividad no es teúrgica en su núcleo más originario, sino moral y jurídica. La Biblia y el Corán fundan

³⁸⁰ Idem, p. 297.

³⁸¹ Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 44-46 y 67-78.

³⁸² Cf. Idem, pp. 121-26.

³⁸³ Idem, p. 124.

³⁸⁴ Idem, p. 125.

maneras de vivir, no ejecuciones cultuales. Su arte es la escritura, que se ha opuesto al culto y le ha puesto fin.³⁸⁵

Esta transición de la religión cíltica de la oralidad a la religión reflexiva de la escritura también se observa en la India, donde los Vedas representan—aunque ya estén escritos—la primera opción, mientras que las Upanishads representan la segunda.

Podemos decir que en los monoteísmos hay dos vertientes. Una que intenta personificar a Dios y otra que menciona a Dios como símbolo de una realidad inefable. En el primer caso está el cristianismo, en el segundo el islam. El judaísmo estaría a medio camino entre las dos posturas.³⁸⁶

6. A. 1. El Dios creador.

En el monoteísmo el papel de lo Uno lo ocupa Dios. Aunque la catalogación de monoteísmo podría ser discutible, tradicionalmente se acepta así y a ella pertenecen el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Sin embargo en los llamados monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islam), Dios no sólo incluye las características de lo Uno, entendiéndose como el punto de reconciliación de los contrarios,³⁸⁷ sino que va más allá y se convierte en persona:³⁸⁸

Si la formulación filosófica del monismo judeocristiano y griego puede ser similar, la realidad religiosa es muy distinta. En formulaciones como la bíblica o islámica, el monoteísmo no sólo expresa la creencia en un único dios, sino que implica también la noción—no filosófica sino puramente religiosa—de que el Dios Único es un dios personal determinado, revelado de una manera específica, adorado de un modo concreto, con exclusión de cualquier otro. Esta concepción es prácticamente desconocida en el mundo griego.³⁸⁹

Esta es la postura de la ortodoxia en las tres religiones y plantea que Dios siendo absoluto, contacta al ser humano. En el judaísmo este Dios se hace llamar “Yo soy” (Yahvé) pero se procura no pronunciar ese nombre. En el cristianismo este Dios es una Trinidad conformada por el Padre, el Hijo Jesucristo, y el Espíritu Santo. En el islam es simplemente Dios, Allah. En el judaísmo y en el islam Dios es diferente del hombre. En el cristianismo hay confusión por el planteamiento de que Dios se encarna en Jesucristo. Sin embargo existe también la postura de que Dios está más allá de una persona y no contacta directamente al hombre, siendo ésta la de los filósofos de la Falsafah islámica. Hay además una tercera opción que es la postura mística en la cual hay tendencia a la identificación del hombre con Dios y de Dios con el hombre.

³⁸⁵ Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 126.

³⁸⁶ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 437.

³⁸⁷ Cf. Schaeffler, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 49.

³⁸⁸ Cf. Choza, Jacinto. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 63-75.

³⁸⁹ Herrero de Jáuregui, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, España, 2007, p. 296.

6. A. 2. Lo Uno del judaísmo.

Los orígenes del judaísmo se pierden en la noche de los tiempos, aunque ellos postulan su línea directa de Dios a partir de la creación en el Génesis.³⁹⁰ Aunque muchos judíos lo niegan, el Génesis se sustenta en el Enuma Elish como muchos estudiosos han detectado.³⁹¹

El nombre que se le asigna a Dios desde el Génesis en adelante es Yahvéh, cuyo significado es “yo soy”, sobre el cual abundaré más adelante.³⁹²

El Dios de Israel, que luego heredarán los cristianos, lleva en sí una paradoja, pues aunque es Dios de Israel, es al mismo tiempo el Dios de la humanidad, absoluto y omnipotente. En este sentido es un Dios exclusivista:

Escucha Israel, Yahvéh es nuestro Dios, sólo Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo te mando hoy. Se las repetirás a tus hijos, se las dirás tanto si estás en casa como si vas de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes, las atarás a tu mano como una señal, como un recordatorio ante tus ojos. las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas.³⁹³

La anterior es una de las más fuertes afirmaciones del monoteísmo judaico, su expresión quintaesencial y se halla en el centro de la mayoría de las liturgias.³⁹⁴ Se hace referencia a ella simplemente por su primera palabra: *Semá*.

Los judíos, más que hacer una teología, simplemente aceptan la existencia de Dios como algo misterioso y trascendente al grado de ni siquiera nombrarlo. Como dice Baeck, mientras que en el cristianismo, el sentido del misterio se vuelve visible y tangible a través del sacramento, en el judaísmo la idea del misterio adquiere una significación plena pues permanece en la esfera de lo ideal apuntando a lo incognoscible que pertenece a Dios y no al hombre.³⁹⁵

El judaísmo habla de lo real, lo divino y lo eterno; ve todas las cosas de este mundo y de su historia como revelación de Dios, no como destino o mitología.³⁹⁶

Al igual que lo hacían los primeros cristianos, los rabinos de la época posterior a la destrucción del templo de Jerusalén en 70 D. C., exhortaban a los judíos a considerarse como una comunidad unida con un solo cuerpo y una sola alma en la presencia de Yahvéh (la Shekinah).³⁹⁷ Esta es una postura que tiene alguna similitud con la del dogma del cuerpo

³⁹⁰ Ver Apéndice, nota 2 para el cap. III.

³⁹¹ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 95-96.

³⁹² Infra Cap. V, apartado de “Lo Uno como Ser”, p. 159

³⁹³ *Deuteronomio* 6, 4-9.

³⁹⁴ Cf. Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 144.

³⁹⁵ Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 17

³⁹⁶ Idem, p. 94.

³⁹⁷ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 110; Mekita de Rabbí Simón sobre Éxodo 19, 6; Hechos de los Apóstoles 4, 32.

místico de Cristo.³⁹⁸ Sin embargo esta postura no es un dogma. El judaísmo, quizás por sus circunstancias históricas de diáspora no es una religión dogmática.³⁹⁹ Por lo tanto en el judaísmo encontramos también esta aproximación a lo Uno pero con una postura más intuitiva, mística, profética, que analítica.⁴⁰⁰

Para la ortodoxia judía el valor primordial es el realce y afirmación de la pura unidad de Dios, y su consecuencia es el esfuerzo de preservar esta unidad de toda mezcla o confusión con elementos de pluralidad.⁴⁰¹ Este afán purista se lleva a todos los ámbitos de la vida y de ahí el tremendo peso de la ley y la tradición para el pueblo judío.

La doctrina de la creación del hombre a imagen de Dios que aparece al principio del Génesis, apunta hacia una sola humanidad:

Cualquiera sea su diversidad y separación, las naciones están unificadas en su origen esencial. Así, en la antigüedad sólo Israel habla de la humanidad como un todo, como una gran familia sobre la tierra—una idea inherente al monoteísmo—. Mientras que la división de la humanidad en grupos separados corresponde a los múltiples dioses del politeísmo, la concepción monoteísta del Dios Único implica una sola humanidad.⁴⁰²

Este postulado de una sola humanidad, lo encontramos también de forma más radical en el dogma cristiano de Cristo.

Destaca dentro del judaísmo el movimiento místico esotérico de la Cábala. Mientras que la Tanaj constituye la ortodoxia en el judaísmo, la Cábala puede considerarse, si bien no una heterodoxia puesto que no niega a la Tanaj, sí una herejía por su fuertes ligas, no tanto históricas pero sí de contenido, con la gnosis.⁴⁰³ Aunque posee una antigüedad muy anterior, formalmente se habla de la Cábala a partir de los testimonios que datan del siglo XII en la comunidad sefaradí de Provenza y Cataluña, siendo Abraham Abulafia y Moisés de León dos de los más importantes cabalistas de aquella época.

Los cabalistas se sirvieron de la distinción gnóstica y neoplatónica entre la esencia de Dios y el Dios que captamos en la revelación y en la creación. La esencia divina es incognoscible, inconcebible e impersonal, y a ésta la llaman En Sof; por lo tanto no es Yahvé.⁴⁰⁴ De En Sof surgen diez aspectos de la realidad divina o *sefirot* por las cuales éste se manifiesta. Cada *sefirah* representa un estadio de la revelación progresiva de En Sof y representa todo el misterio de Dios pero considerado desde una perspectiva particular. Cada *sefirah* tiene su nombre, pero los diez nombres juntos forman el único gran Nombre de

³⁹⁸ Cf. Cap. VII, apartado 4 del presente trabajo.

³⁹⁹ Cf. Baeck, *Op. cit.*, p. 16-19.

⁴⁰⁰ Cf. Idem, p. 103.

⁴⁰¹ Cf. Scholem, *Op. cit.*, p. 97.

⁴⁰² Baeck, *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁰³ Cf. Scholem, *Op. cit.*, p. 107.

⁴⁰⁴ Cf. Zohar, ed. Gershon Scholem, p. 27; Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 309. Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008. p. 113.

Dios desconocido para los hombres. Aquí se aprecia el mismo esquema emanacionista del neoplatonismo, del gnosticismo y de la fálsafa.⁴⁰⁵

Ahora bien, mientras que para la ortodoxia de la Tanaj, Dios se convierte en una abstracción formal, para la Cábala, con su re-elaboración de la mitología gnóstica, la unidad de Dios se desvela como algo vivo, pleno y dinámico a través de sus potencias e hipóstasis.⁴⁰⁶ En este sentido cito a Scholem:

El primitivo impulso religioso del judaísmo, que ha encontrado su expresión válida en el monoteísmo ético de los profetas israelitas y su formulación ideológica en la filosofía de la religión judía de la Edad Media, ha sido considerado desde siempre como una fuerza antitética al mundo del mito. (...) El culto sin imágenes del pueblo judío contenía —precisamente en esta postura— una clara negativa, incluso más, una repulsa polémica al sistema de imágenes y símbolos en el que halla su expresión el mundo del mito.⁴⁰⁷

Una de las tantas diferencia entre el judaísmo ortodoxo y la Cábala está en el concepto de Shekhinah, pues mientras que para la ortodoxia talmúdica y rabínica, la Shekhinah es Dios mismo en su omnipresencia y actividad en el mundo y en su pueblo de Israel, para los cabalistas, la Shekhinah adquiere la cualidad una especie de hipóstasis, un aspecto de la divinidad, aspecto que además tiene carácter femenino.⁴⁰⁸

6. A. 3. Lo Uno del cristianismo.

El cristianismo comenzó después de la muerte de un profeta y rabino judío llamado Jesús de Nazareth y se fue constituyendo como una reinterpretación de la enseñanza de este profeta,⁴⁰⁹ en una mezcla abigarrada de influencias entre las que destacaron dos: la judía y la griega, especialmente el platonismo, respecto a lo cual dice Gilson:

Es un hecho conocido que prácticamente toda filosofía cristiana da cabida a la doctrina platónica de las Ideas; sólo que, puesto que el Dios cristiano es ser, las Ideas de Platón deben convertirse en las Ideas divinas. Hasta tal punto que, más que ser en Dios, son Dios. Por citar sólo unos pocos grandes nombres, San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura, y Santo Tomás de Aquino, concuerdan todos ellos en este punto fundamental.⁴¹⁰

En el cristianismo se puede hablar de lo Uno desde tres fuentes:

- desde la ortodoxia institucional, con sus diferentes devenires
- desde la heterodoxia
- desde las expresiones filosóficas de la civilización cristiana.

⁴⁰⁵ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 336.

⁴⁰⁶ Cf. Scholem, *Op. cit.*, p. 103.

⁴⁰⁷ Scholem, *Op. cit.*, p. 96.

⁴⁰⁸ Cf. Idem, p. 115.

⁴⁰⁹ Haight, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 224-25.

⁴¹⁰ Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 71.

En este trabajo únicamente abordo la primera fuente. Respecto a la segunda fuente, solo haré la precisión de que hablar de heterodoxia en el cristianismo es en parte un anacronismo porque estamos aplicando una categoría que surgió después de sucedido el fenómeno. Y digo en parte, porque esto sólo es aplicable a todas las manifestaciones del cristianismo posteriores al inicio de la ortodoxia que puede fecharse en 325 con el Concilio de Nicea. A las manifestaciones divergentes posteriores es aplicable strictu sensu el término heterodoxia, aunque más comúnmente se usa el término “herejías”. La tercera fuente pertenece al cristianismo en un sentido ampliado y contiene la mitad o más de lo considerado tradicionalmente en Occidente como historia de la filosofía, ya que la civilización occidental, después de dicho profeta, es intrínsecamente cristiana;⁴¹¹ por lo que esta fuente no entra en el marco del presente trabajo. De modo que procederé a hablar del cristianismo desde la ortodoxia institucional, con sus diferentes devenires.

Siendo judíos los primeros cristianos y su profeta, el Dios de éstos en la primera etapa era muy similar al Dios de los judíos. La similitud estaba en que para ambos era un Dios único, creador del mundo y en contacto con su pueblo exclusivo. La diferencia estaba en la cualidad de padre de ese Dios para Jesús y sus seguidores, con lo que desaparecía el aspecto terrible, tiránico y misterioso que tenía para los judíos. En el cristianismo Dios adquiere aún más cualidad de persona que en el judaísmo, y para los cristianos:

Dios no es impersonal; la totalidad del mundo, la naturaleza y la realidad última no son en último término impersonales. La bóveda espacial, inimaginablemente enorme, un vacío lleno de rocas y fuego, no es todo lo que hay, sino que está lleno de una presencia e inteligencia personales y de una bondad moral.⁴¹²

De cualquier manera, el Dios cristiano sigue siendo un Dios exclusivista como entre los judíos,⁴¹³ con la salvedad de que ahora es el Dios cristiano, es “otro” Dios.

Como he mencionado, podemos establecer que la ortodoxia cristiana comienza con el Concilio de Nicea en el año 325. No queda ahí establecida plenamente, pero a partir de ahí se va estructurando. El credo del obispo Atanasio que fue aceptado en su totalidad por el Concilio de Nicea reza así:

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todo lo visible y lo invisible y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el único engendrado por el Padre, es decir, de la substancia (*ousia*) del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma substancia (*homoousion*) que el Padre, por quien todo fue hecho, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra, que por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo y se hizo hombre, padeció, resucitó al tercer día, subió al cielo, y vendrá para juzgar a vivos y muertos. Y creemos en el Espíritu Santo.⁴¹⁴

⁴¹¹ Cf. Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 238-262; Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 206; Hünermann, Peter. *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997, p. 413.

⁴¹² Haight, *Op. cit.*, p. 129.

⁴¹³ Idem, p. 130.

⁴¹⁴ Tomado de: Armstrong, *Op. cit.*, p. 153.

Es en el Dios cristiano en donde podemos encontrar en esta tradición al equivalente de lo Uno, como queda confirmado por diferentes autores clásicos cristianos entre los que destaca Pseudo Dionisio Areopagita, de quien ofrezco un trío de citas. Refiriéndose a la Deidad dice:

Pues al entregarse a todos los seres y derramar sobre ellos las participaciones de todos los bienes, se diversifica conjuntamente, y se acrecienta singularmente y se multiplica indivisiblemente en su Unidad. Por cuanto Dios es supraesencialmente Ser, y da el ser a los seres y produce todas las esencias, se dice que ese Uno que se multiplica al crear Él muchos seres, sin que Él sufra menoscabo, y que permanece Uno en esa multiplicación, y unido en tal irradiación y completo en la distinción por estar de forma eminentemente encima de todos los seres, y por su interés de unificar todo, y por la efusión que en nada le mengua de las no aminoradas participaciones de Él.⁴¹⁵

Para lo cual, casi en todo tratado teológico, vemos que se celebra santamente a la Divinidad como Mónada y como Unidad, por la simplicidad y unidad de su indivisibilidad sobrenatural. Por Ella, como poder unificante, somos hechos uno y, reunidas nuestras diferencias particulares de forma extraordinaria, somos reunidos en una mónica parecida a la divina y en una unión semejante a la de Dios.⁴¹⁶

Por razones dogmáticas el anterior pasaje no podía dejar de continuar de la siguiente manera:

Y también se la celebra como Trinidad por manifestarse en tres Personas su fecundidad supraesencial.

La ortodoxia en su tremenda polémica para deslindarse de paganos, gnósticos y otros, renunció al concepto de lo Uno y a la palabra misma a secas, y optó por el Dios único pero trino, “tres personas en un solo Dios verdadero”, pretendiendo con eso deslindarse por completo del neoplatonismo pagano, aunque, como es sabido por los historiadores del cristianismo, el dogma trinitario está en relación directa de codependencia con dicho neoplatonismo. Transcribo:

En el concilio de Constantinopla (año 381) se acuñaron fórmulas sobre el misterio central, la Santísima Trinidad, con términos de Plotino. Las tres hipóstasis: Uno, Bien-Inteligencia, Alma del mundo, corresponden a las tres Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu. No hay en ellas dependencia de inferioridad (Plotino), sino igualdad y simultaneidad (concilio).⁴¹⁷

⁴¹⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Los Nombres de Dios*, en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 24.

⁴¹⁶ Idem, p.8.

⁴¹⁷ Martín, Teodoro H. Introducción a: Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. XXXII.

Al respecto cito a Caffarena:

Las relaciones históricas de las escuelas neoplatónicas con los ámbitos cristianos y judíos más reflexivos fueron ambiguas. A veces, enemistad declarada, otras, reconocimiento de la afinidad. Podría tenerse al judío Filón como un antecesor en la comprensión de la afinidad metafísica del monoteísmo. En todo caso, el influjo ocurrió más bien en sentido inverso. Autores cristianos y judíos—algo después, también islámicos—incorporaron la aportación neoplatónica en su intento de profundizar y depurar la fe monoteísta. Percibieron, valga decir, que lo que los filósofos buscaban como lo “Uno”, más allá del ser y del pensar, era aquello mismo que ellos, en fuerza de su fe, invocaban como Dios.⁴¹⁸

Aunque Dios sea trino, no por eso deja de ser uno, pero esto Uno nunca se pregon a secas sino siempre en conjunción con la Trinidad. El dogma de la tri-unidad es producto exclusivo del cristianismo. La primera aproximación que se acepta históricamente a la trinidad divina, la realizó Filón de Alejandría, quien quiso aproximar al Dios aristotélico con el Yahvé judío. Entonces distinguió en Dios dos aspectos: su esencia (*ousia*) y sus poderes (*dynamicis* o *energeiai*). De estos poderes, dos eran especialmente importantes: el poder regio y el creador. Es mediante sus poderes que Dios se manifiesta al hombre, pues su esencia siempre permanece en el misterio inalcanzable.⁴¹⁹

Por este énfasis en la Trinidad, lo Uno de Dios o Dios como Uno se fue desdibujando y quedó relegado sobre todo a partir del siglo XVIII.⁴²⁰

El cristianismo omitió el concepto de lo Uno, porque éste desdibuja a su Dios erigiéndose como una categoría superior a éste, y por lo tanto en criterio de comparación con otros dioses. De ahí su insistencia en deslindarse paranoicamente de otros enfoques para los que dispone hábilmente de los términos de panteísmo y henoteísmo.⁴²¹

Como dice Jung,⁴²² el Padre es la *prima causa*, el creador, el autor de las cosas que no puede ser otro que lo Uno, pero aquí con personalidad por lo que el infinitivo “lo” se cambia por “el” y entonces se le equipara con el Uno. Al respecto Jung abunda:

La vida del Hombre-Dios descubre cosas que en el Padre, como *lo uno*, no podían ser reconocidas. Porque el Padre, como lo uno original, no era algo determinado o determinable y no podía propiamente todavía llamarse o ser “Padre”. Por medio de su encarnación en el Hijo se convierte en “Padre” y de esa manera en *determinado y determinable*.⁴²³

⁴¹⁸ Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 397-98.

⁴¹⁹ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 102-03;Filón...???????

⁴²⁰ Cf. Martín, Teodoro H. *Op. cit.*, p. XXXVII.

⁴²¹ Cf. Burckhardt, Titus. *Esoterismo islámico. Una introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Taurus, Madrid, 1980, p. 33-36.

⁴²² Jung C. G. *Simbología del Espíritu*, FCE, México, 1981, p. 249.

⁴²³ Idem, p. 251.

Como ya vimos el hinduismo admite dos posibilidades: Dios—cosmos o Dios + cosmos. En la primera opción el universo es teofánico, es decir hay una fusión entre Dios y el cosmos. Esta opción es rechazada por el cristianismo y por su antecedente, el judaísmo, en los cuales se postula la segunda opción en la que de entrada existe Dios y como creación suya el cosmos.⁴²⁴

De hecho el cristianismo también admite dos posibilidades para Dios aunque no explícitas. Son las de Dios como absoluto y Dios como Padre. Son diferentes porque en la opción de Dios como Absoluto, éste no tiene personalidad, no es una persona: es un absoluto. El Padre, en cambio, es una persona, alguien a quien invocar y que tiene a su lado a otras dos personas, Jesucristo y el Espíritu Santo. La teología cristiana clásica resolvió esta disyuntiva distinguiendo en Dios entre esencia y atributos. Pero en ambos casos, para la teología cristiana, Dios es completamente diferente del hombre, como lo muestra la siguiente cita de un exponente de la escuela tomista de Barcelona:

Para el cristianismo Dios es una sustancia única, existente por sí misma, con ser propio. Todo lo demás no es Dios por tener el ser recibido. Por ello, entre Dios y lo que no es Dios hay una diferencia radical, no pertenecen al mismo género. Dios es totalmente trascendente al mundo. Más que una distancia infinita, como la que hay entre el Uno y la materia de Plotino, entre Dios y las criaturas hay un vacío, por pertenecer a órdenes distintos. Dios es así absolutamente trascendente por estar en otro orden.⁴²⁵

Quien salva el vacío aludido es Jesucristo, el llamado “Verbo”.

En estas dos visiones de Dios subyace el problema entre inmanencia y trascendencia. Existe sin embargo una vertiente teológica actual en el seno del cristianismo, no muy bien vista por la Congregación para la doctrina de la Fe, que acepta que Dios es tanto trascendente como inmanente al hombre.⁴²⁶

Si hubiera que comparar, tendríamos al Dios como absoluto cristiano equiparable a Brahman hindú; y el Dios como Padre no es exactamente equiparable pero solo aproximativamente con Brahma, Ishvara, Vihnu o Shiva.⁴²⁷

Si Dios es único, absoluto y completo como afirma el cristianismo, entonces este Dios lo primero que eliminará será al cristianismo en su afán definitorio y separatista con respecto a la figura de Dios.

⁴²⁴ Cf. Clément , Olivier. *El Cristo del credo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 8.

⁴²⁵ Forment, Edualdo. *El problema de Dios en la Metafísica*, Biblioteca universitaria de filosofía, Barcelona, 1986, p. 77.

⁴²⁶ Cf. Haight, *Op. cit.*, p. 209. Schillebeeckx, E., *God among us: the Gospel proclaimed*, Crossroad, New York, 1983, p. 93.

⁴²⁷ Cf. Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 378, 387 y 391.

VI. A. 4. LO UNO DEL ISLAM

El Islam nace en Arabia en el siglo VII a partir de una serie de revelaciones de Allah a Mahoma (m. 632). Allah es la palabra con que se designa a Dios en árabe, específicamente *al-ilah*, desde antes del nacimiento de Mahoma. Dichas revelaciones fueron recibidas por Mahoma a través del Arcángel Gabriel y no directamente de Allah, aunque provienen de Él.⁴²⁸ Se considera el año concreto de surgimiento del Islam al año 622 del calendario gregoriano, en que sucede la hégira o emigración de Mahoma con su familia y otras setenta de La Meca a Medina, aunque las revelaciones habían comenzado a suceder más de diez años atrás. Estas revelaciones fueron expresadas verbalmente por Mahoma y los escribanos las copiaron en un texto que llegó a conocerse como el Corán.

El rasgo central de la revelación de Mahoma es que Allah no es el “Alto Dios” superior a los demás dioses como en el llamado paganismo árabe, sino que es el único Dios.

El Corán acepta la tradición abrahámica y ubica el mensaje islámico como continuador de dicha tradición⁴²⁹. Por esto queda emparentado con el judaísmo y el cristianismo, e identifica a Allah con Yahvé y con el Dios cristiano (pero sin la Trinidad). Además la tradición islámica considera a los profetas de la Torá y a Jesús llamado Cristo como parte de la misma cadena de actividad divina cuyo último profeta es Mahoma.

Aunque el Islam pronto se dividió en corrientes, siendo dos las principales: sunita y chiíta.⁴³⁰ Pero más allá de cualquier división, todos los pertenecientes al Islam defienden la unicidad de Allah, la autoridad de Mahoma y del Corán, y aceptan los cinco pilares del Islam que son:

- Shahada: profesión de fe (*lâ ilâha illa-Lâh*)
- Salat: oración
- Zaqat: limosna o compartir
- Siyam (saum): ayuno (Ramadán)
- Hayy: peregrinación (a la Meca)

Dado que en el Islam la estructura jerárquica no está organizada tan rígidamente como en el cristianismo, existe más variación en sus conceptos producto de la interpretación que se reconoce como válida, siempre referida al Corán y en parte a la Shariah (ley tradicional que manifiesta la voluntad de Allah). Sin embargo sí hay una postura más tradicional y cerrada que equivaldría a una ortodoxia y que algunos denominan *tradicionalismo*.⁴³¹ Por eso podemos dividir la exposición en: tradicionismo, Kalam, Fálsafa y Tassawuf, las cuatro referidas a la corriente sunita. En cuanto a la corriente chiíta ésta no tiene planteamientos diferentes de los sunitas en cuanto a lo Uno como Dios, tema del presente capítulo, por lo cual no aparece en esta exposición. Sin embargo destaca la síntesis que se realizó en los *Rasâ il Ijwân al-safâ wa jillân al-wafâ* (*Enciclopedia de los Hermanos Sinceros*), conjunto

⁴²⁸ Cf. Waines, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 19, 23.

⁴²⁹ Corán 6: 161; Cf. Waines, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 26.

⁴³⁰ Ver apéndice nota 3 para el capítulo III.

⁴³¹ Cf. Waines, *Op. cit.*

de textos del siglo X producto de un grupo cerrado de amigos de la gnosofía de raigambre iraquí, acaso de Basora, en los que se integran conocimientos provenientes del neoplatonismo, del Islam, del gnosticismo.⁴³²

VI. A. 4. a. Tradicionismo.

Los tradicionistas se apegan con fuerza a lo establecido en el Corán admitiendo la interpretación pero con muy pocas posibilidades, y derivan de ahí la ley o Shariah.

Una de las afirmaciones fundantes del Islam, quizás la principal, y que vale tanto para los tradicionistas como para las demás corrientes, es la *shahada* o profesión de fe que dice: *lā ilāha illa-Lâh*, que se traduce como “no hay divinidad si no es la Divinidad” y que mal traducida se ha difundido como “no hay Dios salvo Allâh”.⁴³³ Esta afirmación será válida para todo el Islam, para todas sus corrientes y sus divisiones.

Está entonces la doctrina que afirma la Unidad divina o *Tawhid*, pero paralelamente a esta verdad está la idea de la multitud indefinida de los grados de la existencia. Estas dos verdades son solidarias entre sí y no contradictorias. Es una articulación entre lo uno y lo múltiple. Por eso a la postura islámica no se le puede caracterizar de monismo.⁴³⁴

En el Islam en general y en especial entre los maestros sufíes se reconocen en Dios dos aspectos. No es que tenga dos caras sino que puede ser apreciado desde dos aspectos diferentes.

El primer aspecto es el de la Unidad esencial indivisible (*al-Ahadiyya*) en la que cualquier diversidad se ahoga o se apaga. Esta Unidad no es humanamente cognoscible, está más allá de toda lógica y sólo es objeto del Conocimiento divino inmediato e indiferenciado.

El otro es el de la calidad de único en medio del cosmos, es decir su Unicidad (*al-Wâhidiyya*). Según este aspecto, Dios es correlativo al Universo. Aquí cada uno de las facetas del Universo que son innumerables revela a Dios porque son expresiones de la Esencia divina inmanente al mundo. De estas facetas surgen los noventa y nueve Nombres divinos que son promulgados por el Corán como medios de gracia susceptibles de ser invocados.⁴³⁵

Si bien el Islam postula la unidad y la unicidad de Dios, esto no obsta para aplicar este parámetro con un criterio amplio como lo demuestran los mencionados nombres de Dios que aparecen en el Corán y la aceptación de doctrinas ajenas al Islam que igualmente reconocen al Dios único.⁴³⁶

⁴³² Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. I, p. 80-82.

⁴³³ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 66; también: Waines, *Op. cit.*, p. 110.

⁴³⁴ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 36.

⁴³⁵ Cf. Idem, p. 67-69.

⁴³⁶ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 200-201.

Utilizando los términos que hasta ahora hemos venido manejando diremos que el primer aspecto es el de lo Uno en relación consigo mismo, y el segundo es el de lo Uno en relación con lo múltiple. En la exégesis coránica se toma en cuenta la distinción entre lo uno referido a Dios y lo múltiple de su creación. El Acto divino, que es uno, no tiene más que un solo y único objeto, de modo que desde el punto de vista divino la creación es un prototipo único. Se dice en el Corán:

En verdad, Nosotros hemos contado toda cosa dentro de un prototipo (*imâm*) evidente.⁴³⁷

En cambio desde el punto de vista de la creación, el Universo no puede ser más que múltiple, ya que se concibe como otro que Dios y sólo Dios es uno. El prototipo único (*al-Unmûday al-farid*) se va diferenciando desde el punto de vista relativo, en polarizaciones sucesivas, como activo y pasivo, macrocosmos y microcosmos, especie e individuo, hombre y mujer. Estas polarizaciones cósmicas son evocadas con frecuencia al principio de las suras del Corán.⁴³⁸ Por ejemplo:

¡Por la noche cuando cubre y por el día cuando descubre y por lo que creó al macho y a la hembra! En verdad vuestras tendencias son divergentes...⁴³⁹

Burckhardt lo explica así:

En relación con la Esencia, que es una, el universo es como un solo ser. La unidad esencial del mundo es lo más cierto al mismo tiempo que lo más oculto: cualquier conocimiento o percepción, sea cual sea su grado de adecuación, presupone la Unidad esencial de los seres y las cosas. Si los diversos seres perciben el Universo de modo diferente, según sus distintas perspectivas y de conformidad con sus grados de universalidad, no obstante lo perciben realmente, pues la realidad del universo apenas se disocia de la de su visión y esta realidad es una, aunque diversa según sus aspectos; está presente simultáneamente en los sujetos que conocen y en los objetos conocidos. Por otra parte, la naturaleza del mundo es dualidad y discontinuidad; ver el mundo es no ver la Esencia; contemplar la Esencia es no ver ya el mundo.⁴⁴⁰

Los dos aspectos de Dios aludidos, los encontramos también en otras tradiciones pues son expresión de las cualidades de trascendencia e inmanencia. Así la tradición hinduista distingue la visión cósmica (*saprappañca*) de la no-cósmica (*nispaprappañca*).⁴⁴¹

⁴³⁷ Corán XXXVI, 11.

⁴³⁸ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 91.

⁴³⁹ Corán, Sura XCII, 1-4.

⁴⁴⁰ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 92.

⁴⁴¹ Ver Supra p. 78.

VI. A. 4. b. Kalam

Del tradicionismo surgió el Kalam, que es la teología especulativa islámica y surge de la mano de la mutazilá que es la aproximación racional a la divinidad. La mutazilá nace con Wasil-ben-Ata' (699-749)⁴⁴² probablemente en Basora.⁴⁴³

Tanto la mutazilá como el kalam sostienen la doctrina de la Unidad divina que se denomina *Tawhid*. He aquí un testimoio de Asharí sobre los mutazilés, de los cuales él abjuró:

Todos los mu'tazilés están de acuerdo en que *Allah es Uno* (2:158), en que *No existe nada semejante a Él* (42:9), que *Él es el Oyente, el Clarividente* (17:1), y que no es una substancia, ni un objeto, ni un cuerpo... no se mueve ni descansa; tampoco está dividido. No tiene partes o átomos o extremidades o miembros... no está sujeto a las limitaciones del tiempo y el espacio... no deberá ser comparado con la humanidad, ni se establecerán semejanzas con sus criaturas de ninguna forma. Él es eternamente primero, antecedente, previo a los seres contingentes, existente antes de las cosas creadas. Él es eternamente Sabio, Poderoso y Viviente y, de este modo, Él continúa. Los ojos no le ven, ni la vista le alcanza.⁴⁴⁴

VI. A. 4. c. Fálsafa.

La Fálsafa, que surgió en el siglo IX, adquirió un carácter ecléctico y se nutrió de textos platónicos, aristotélicos y neoplatónicos con algo de influencia persa, hindú y gnóstica.⁴⁴⁵ En ella, a diferencia de Occidente, hubo una gran integración entre filosofía y ciencia.⁴⁴⁶ Los representantes de la Fálsafa pensaban que no había una contradicción entre la revelación y la ciencia, entre racionalismo y fe. Querían encontrar el núcleo de verdad que se halla en el corazón de todas las religiones históricas.⁴⁴⁷

Según los estudiosos, el verdadero estructurador de la fálsafa es Al-Farábí quien tuvo como precursor a Al-Kindí y a Avempace como continuador.⁴⁴⁸

Al-Kindí era de formación mutazilita, por lo que, aunque era muy racional, la filosofía para él siempre era sierva de la revelación y el conocimiento revelado era superior a la filosofía

⁴⁴² Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Introducción a la Filosofía de Avicena*, en: Avicena, *Sobre Metafísica (antología)*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1950, p. 23.

⁴⁴³ Cf. Waines, *Op. cit.*, p. 139-40.

⁴⁴⁴ Ash'arí. *Maqalat al-islamiyyin wa-ijtilaf al-musallin*, Ed. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, pp. 155-56. Traducción tomada de: Waines, *Op. cit.*, p.143. (Los números entre corchetes son las citas del Corán).

⁴⁴⁵ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 226.

⁴⁴⁶ Cf. Guerrero, Rafael Ramón. *El pensamiento islámico oriental en la Edad Media*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 224.

⁴⁴⁷ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 226.

⁴⁴⁸ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. I, p. 171.

racional. Al-Kindí sostiene la doctrina coránica de la creación ex nihilo junto con la aristotélica del motor inmóvil, mientras que la Fálsafa niega la idea de la creación ex nihilo.

Al-Farabí sustituyó las ciencias religiosas islámicas por el análisis de las doctrinas sociales. En él no aparecen escritos más o menos religiosos del tipo de los visionarios o simbólicos de Avicena, ni teorizaciones sobre las coincidencias y diferencias entre la religión y la sabiduría como en Averroes.

La figura de Al-Farabí (870-950) destaca por dejar sentado un acuerdo básico entre las doctrinas platónicas y aristotélicas que sirvió de fundamento para el desarrollo ulterior de la filosofía islámica. En su doctrina de las jerarquías cosmológicas entran en juego la enseñanza coránica de la creación, el dualismo aristotélico entre Dios y el mundo, el concepto jerárquico del neoplatonismo, y un concepto cíclico de involución-evolución que pudiera proceder de alguna infiltración estoica.⁴⁴⁹

La Fálsafa admite con la ortodoxia islámica la existencia del Dios Uno, pero su originalidad reside en el planteamiento de las jerarquías específicas debajo de ese Dios. Del Dios-uno proceden por tanto nueve inteligencias incorpóreas en orden descendente.

Al-Farabí fue el primero en proponer la distinción entre ser necesario y ser posible, que se haría clásica en la metafísica posterior. Es necesario el ser que no puede no existir, mientras que los seres que pueden dejar de existir sin caer en contradicción o absurdo, son meramente posibles y dependen del primero.

El Ser Necesario es el Uno plotiniano y, a la vez, el Primer Motor Inmóvil de la *Física* y el Intelecto de la *Metafísica* aristotélicas. Es Uno absoluto, perfecto autosuficiente, eterno, incausado, inmaterial y sin contrario; mueve por ser inteligible y amable. Por ser intelecto, se piensa a sí mismo y, por la sobreabundancia de ser que posee, da lugar a un proceso de emanación por el que aparece la multiplicidad. Se trata de un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que origina un primer intelecto en el que ya está presente la dualidad de sujeto que piensa y objeto de pensamiento. Este primer ser emanado al pensar el Ser Primero del que procede, genera un nuevo intelecto; al pensarse a sí mismo genera el primer cielo. A su vez, el segundo intelecto da lugar, por el mismo procedimiento de pensar, a un tercer intelecto y al segundo cielo, el de las estrellas fijas. Se generan así intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, esto es, el mundo de la generación y de la corrupción.⁴⁵⁰

La Fálsafa islámica considera que la ley depende de la religión y se asimila a ella, pero que la religión y la filosofía son cosas separadas y así deben permanecer. Esto es especialmente

⁴⁴⁹ Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, T. II, p. 627.

⁴⁵⁰ Guerrero, Rafael Ramón. *El pensamiento islámico oriental en la Edad Media*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 228.

claro en Al-Farabí, Averroes y Avempace. El mismo planteamiento aparece en Maimónides.

VI. A. 4. d. Tasawwûf.

La Tasawwûf se conoce también como sufismo,⁴⁵¹ y surge dentro de la corriente sunita. Tasawwûf se traduce por lo general como “misticismo” o “mística”, lo cual es correcto siempre y cuando se considere que no es una mística libre, sino una vía contemplativa regular que incluye una doctrina esotérica y una transmisión de maestro a maestro. A un místico libre se le llama *maydub* y puede pertenecer a la Tasawwuf o no.⁴⁵²

Al principio el sufismo giraba en torno a la figura de algún maestro en cuya casa se reunían unos cuantos discípulos para ahondar en la comprensión y práctica del islam. Practicaban vigencias nocturnas dedicadas a la oración, además de las cinco oraciones rituales diarias de todo musulmán, y estudiaban la exégesis del Corán bajo la dirección del maestro.⁴⁵³ Pero después los grupos se convirtieron en hermandades (*tariqa*) de mayor tamaño con una sede (*janqa*) que era como una logia o convento. La primera hermandad que contó con su sede data del siglo IX y tuvo como maestro a Muhammad ibn Karram.⁴⁵⁴ Las principales hermandades sufies son:

- Naqshibandiyya: origen en Bujara s. XIV; llegó a India a finales s. XVI.
- Chishtiyya: origen en Chisht, Afganistán moderno. Fundador Mu'in al-Din
- Shadiliyya: origen en Shadila, Túnez. Fundó Abu l-Hasan (m. 1258) doctor jurista malikí por orden de su mentor ábd al Salam ibn Mashish (m. 1228). Se expandió por El Cairo, Siria, La Meca y al-Andalus.
- Mawlawiyah: derviches danzantes; fundada por Rumi (1027-1073)

Durante los siglos XII y XIII el sufismo vio su esplendor expandiéndose por todo el mundo islámico.

En relación con la cima del acercamiento entre el hombre y Allah, hay dos posturas en el sufismo. Una es la que plantea llegar a la unidad de visión (*wahdat al-shuhud*) en la cual mediante su actividad y voluntad el que ha salido en busca de Dios y Le contempla mantiene su identidad esencial aparte de la divina. La otra es la que plantea la unidad ontológica (*wahdat al-wuyud*) o fusión entre Dios y todo lo demás, es decir, que afirma que Dios es la única realidad. En este segundo planteamiento destacaron Muhyi l-Din ibn al-'Arabi (m. 1240)⁴⁵⁵ y Mulla Sadra (Sadr al-Din Shirazi, 1571-1640).⁴⁵⁶ Se advierte aquí, como lo han hecho algunos estudiosos una infiltración de panteísmo y de monismo.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 15.

⁴⁵² Cf. Idem, p. 23.

⁴⁵³ Cf. Waines, *Op. cit.*, p. 169.

⁴⁵⁴ Cf. Idem, p. 178.

⁴⁵⁵ Cf. Idem, p. 184.

⁴⁵⁶ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 333.

⁴⁵⁷ Cf. Waines, *Op. cit.*, p. 185.

Para el maestro sufí Al-Junayd de Bagdad (muerto en 910 D. C.), toda búsqueda sufí es como un regreso al estado primordial del hombre en el primer día de la creación y una inmersión en la Fuente del Ser. Para el sufismo, igual que para otras místicas, la experiencia de superación de la separación o alienación es central.⁴⁵⁸

La Tasawwûf en su forma más completa acudió al sistema neoplatónico y asimiló muchos de sus postulados.⁴⁵⁹ Producto del sincretismo entre éstos y la tradición islámica, los maestros sufíes, aceptando que como se afirma en la Shahadah no hay más realidad que Dios (Allah), afirman que por lo tanto, los hombres son esencialmente divinos. El místico que ha recuperado su visión original de Dios ha redescubierto la imagen divina que está dentro de sí mismo tal como en el principio de la creación.⁴⁶⁰

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Es la unidad la que produce cosmos, pero no a solas sino en complemento o dialéctica con la multiplicidad. El universo sin unidad no podría existir: este es el sentido de la aseveración pitagórica —expresada en forma burda y primitiva— de que todo es número.

En todas las grandes culturas⁴⁶¹ aparece un principio eterno e inmutable, esencialmente distinto del mundo de la experiencia, invisible, la simplicidad absoluta que funda la multiplicidad. Pero la forma que adopta este principio en las culturas es diferente. En muchas toma la forma de un ser superior que todo lo abarca, perfecto, y en estos casos se le designa como Dios. En otras culturas se queda en forma abstracta como en el caso de la cultura china en donde se designa como Tao, aunque incluso en la tradición china hacia el siglo II D. C., al final de la dinastía Han, el Tao fue asimilado con Dios y el taoísmo se convirtió en religión en la que conviven los conceptos de Tao como principio primero por un lado, y de Tao como Dios por el otro.⁴⁶² Otros nombres que este principio ha adquirido con ligeros cambios en su conceptualización son los de Brahman y Uno.

La denominación de “Uno”, de origen griego aunque tiene connotación ontológica, está ligada a la lógica y a las matemáticas, no obstante tener “cualidades” que escapan a la lógica y a las matemáticas, por lo cual entra en el terreno de lo mítico,⁴⁶³ y por ende, de las religiones.

Lo Uno ontológico, como quedó demostrado, aún con las inconsistencias lógicas, en el *Parménides* de Platón, trasciende todas las posibilidades; es una categoría que excluye el tiempo y el espacio, y nuestro acceso a saber de su ser es sólamente a través de la razón, pudiendo inclusive, ser exclusivo producto de la razón. Como dice Platón en la última

⁴⁵⁸ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 290.

⁴⁵⁹ Cf. Guerrero, Rafael Ramón. *El pensamiento islámico oriental en la Edad Media*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 213.

⁴⁶⁰ Es el caso de Al-Junayd, Al-Hallaj y Al-Ghazzali entre muchos otros. Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 292.

⁴⁶¹ Grandes en extensión y difusión, no valorativamente.

⁴⁶² Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 63-64.

⁴⁶³ Cf. Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*, Amorrortu, Argentina, 2000, p. 130.

deducción de la Hipótesis 1 (141D- 142 A) de su *Parménides*, de ese Uno sólamente podemos saber de su ser, más no conocerlo. Pero lo que es imposible, es negarlo, pues esto significaría la total aniquilación del pensamiento.⁴⁶⁴ Ya lo dice Platón al final de ese Diálogo: "Si lo uno no es, nada es".⁴⁶⁵

Se puede entender a lo Uno como un nivel, una realidad, un mundo y todo lo que no pertenece a éste, pertenecerá al nivel, mundo o realidad de lo múltiple, que estará siempre permeado por lo Uno y será dependiente de éste.

En todas las traducciones alrededor del platonismo, el pitagorismo y sus derivados, aparece lo Uno precedido del artículo masculino "el", cosa que de la que yo me abstengo, para substituir ese artículo gramatical por el neutro "lo". Utilizar "lo" para referirse a lo Uno es lo más apropiado dado que en lo Uno no hay división ni género. Sin embargo ese error de la tradición occidental (el usar "el" para lo Uno), permaneció y contribuyó a la difusión de la imagen masculina y paternal de Dios.

* * *

⁴⁶⁴ Cf. Echandía, Guillermo R.. *Introducción*, en: Platón *Parménides*, Madrid, Alianza, p. 40

⁴⁶⁵ Platón, *Parménides*, 166 c.

CAPÍTULO IV

EL PRINCIPIO PIRAMIDAL COMO BASE PARA UNA HERMENÉUTICA DE LO SAGRADO

En este capítulo expongo la propuesta del principio piramidal, el cual se conforma como expresión y síntesis de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, que puede servir para el estudio de lo sagrado.

1. JUSTIFICACIÓN DEL PRINCIPIO PIRAMIDAL.

Para el ser humano siempre ha sido clara la existencia de niveles cósmicos que pueden tener diferentes denominaciones y clasificaciones según la época y el contexto cultural.

En todas las culturas se reconoce que hay niveles de existencia, o de mundo, los cuales se resumen en tres: el arriba, el medio y el abajo. El medio siempre es el punto de referencia para los otros dos y es el punto de ubicación del ser humano. Estos tres niveles adquieren formas variadas de denominación. Una forma común es la de cielo, tierra e infierno. Por ejemplo en el mito sumerio de Inanna se habla del Gran Arriba y el Gran Abajo.⁴⁶⁶ Igualmente todos los ritos iniciáticos dan por sentados estos niveles, pues incluyen un descenso y un ascenso.⁴⁶⁷

La existencia cósmica de estos niveles, además se aplica a la sociedad humana tanto en su organización como en sus expresiones. Si nos enfocamos en los templos de las diferentes tradiciones, veremos que muchos de ellos tienen cuando menos dos ámbitos: el primero de acceso general y el segundo de acceso restringido que era para los pocos que podían tener un contacto más cercano con la divinidad. Así sucedía en los templos judíos. Había para esta raza, además un tercer tipo de hombres que no tenían acceso en absoluto al templo, eran los gentiles.

Los gnósticos sacaron esta partición del ámbito del templo y la aplicaron a la humanidad en general, hablando de hombres *hylicos* o *sárkicos*, *psíquicos* y *pneumáticos*.⁴⁶⁸ Esta clasificación es una derivación de la metafísica neopitagórica, para la cual el primer Uno está sobre todo ser y toda esencia; el segundo uno, que realmente existe y es una naturaleza espiritual, es el mundo de las ideas; y el tercer uno es el mundo psíquico y participa tanto del Uno como de las ideas.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Cf. Wolkstein, Diane y Kramer, Samuel Noah. *Inanna: reina del cielo y de la tierra*, CONACULTA, México, 2010, p. 148.

⁴⁶⁷ Cf. Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro, Madrid, 1991, p. 197-200.

⁴⁶⁸ Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 229.

⁴⁶⁹ Cf. Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 99.

La ternariedad⁴⁷⁰ del arriba, el medio y el abajo se refleja también en la construcción de las ciudades tradicionales porque se busca que éstas sean una imagen reducida del universo. Si tomamos el ejemplo griego tenemos el *agros*, campo de cultivo y cementerios; el *ágora*, espacio público de habitación e instituciones; y la *acrópolis*, espacio de los templos y del palacio real. Estos tres planos están separados por umbrales naturales y simbólicos a la vez. Entre el agros y el ágora se sitúan los cementerios como umbral de paso. Entre el ágora y la acrópolis está la subida al monte.⁴⁷¹

Ahora bien en las culturas en que se ha desarrollado más la reflexión filosófica, como la griega y la india, sin ser las únicas, se ha reconocido como anterior a esos tres niveles cósmicos, una partición más elemental, una dicotomía primordial que marca la existencia de dos niveles del ser, que son el nivel de lo Uno y el nivel de lo múltiple. Los tres niveles cósmicos mencionados (cielo, tierra, infierno o sus correlatos) pertenecen al segundo de los niveles primordiales, es decir al de lo múltiple. Esto es clarísimo en la doctrina hinduista en la que Brahman, (como ya se expuso en el capítulo 2) ocupa el papel de lo Uno y la Trimurti con todo lo demás, el de lo múltiple.

Tenemos entonces dos niveles primordiales de realidad, el de lo Uno y el de lo múltiple, y en este último tenemos una partición básica ternaria. Antes de continuar desarrollando el tema de los tres niveles del mundo en lo que denominaremos “principio piramidal”, hagamos ciertas consideraciones generales sobre la ternariedad.

- LA TRIADA.

Considerando la exposición de los capítulos anteriores, podemos aseverar que existe lo Uno absoluto y también, derivado de éste lo Uno relativo. Además sin lugar a dudas podemos aseverar que existe la dualidad y a partir de ahí lo múltiple. Anteriormente se ha planteado que lo Uno y lo múltiple constituyen un patrón de dos niveles o dos órdenes de realidad, patrón que se reproduce constantemente.

La expresión básica de lo múltiple es la dualidad, por lo que hablo de la existencia de la ley de dualidad, o ley de los contrarios que tanta posibilidad de reflexión religiosa, filosófica y científica tiene, y de la cual ya Heráclito nos dejó noticia. Sin embargo para que los contrarios se opongan se requiere un tercer factor, y esto se hace patente en la geometría. La expresión más sencilla de lo uno, absoluto, lógico o aritmético es un punto. La expresión más sencilla de la dualidad, es un nuevo punto agregado al anterior. Sin importar lo cerca que estén estos dos puntos, si son dos, siempre habrá una distancia entre ellos. A partir de la dualidad surge la tercera parte como Armonía para que los contrarios no se destruyan entre sí, ni uno al otro.⁴⁷² El tercer elemento es la unidad íntima y oculta que enlaza a los opuestos para que puedan oponerse. Aristóteles lo menciona:

⁴⁷⁰ Uso este neologismo en lugar del término aceptado “trinidad” para evitar las connotaciones cristianas que con este último vienen automáticamente a la mente.

⁴⁷¹ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 126.

⁴⁷² Cf. Filolao, *Frag. 6*.

Todos los filósofos hacen surgir todas las cosas de contrarios, pero ni “todas las cosas” ni “a partir de contrarios” son correctos, como tampoco nos declaran cómo los contrarios han de surgir de contrarios. Pues los contrarios no actúan recíprocamente. Para nosotros el problema se resuelve satisfactoriamente al admitir un tercer factor.⁴⁷³

Lo que articula los opuestos dándoles coherencia es precisamente lo uno, la unidad, o una nueva unidad. En un sentido, el tres representa también la Unidad pues se trata de la conjunción del Uno y el Dos, y no sólo de su adición. Por lo tanto el Tres es reflejo de la Unidad como origen del Dos y del Dos en el sentido de que remite al Uno: el Tres es una nueva Unidad, fruto de la puesta en movimiento del Uno que produjo al Dos y luego fue más allá de él para completarse en tres.⁴⁷⁴

La ley del ternario está igualmente expresada en la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón, en la cual se habla del Uno que es, integrando por lo tanto tres elementos: el Uno, su ser y la diferencia entre ellos.⁴⁷⁵ Igualmente se alude a ella en el Timeo:

Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia al hijo...⁴⁷⁶

Cornford lo plantea así:

Si la Forma de la unidad (o cualquier otra) existe, "posee por su naturaleza peculiar (la unidad o la que sea) y también su existencia. Así participa de, o se combina con, una Forma diferente: la Existencia. Por tanto, si reconocemos a cualquier Forma como existente, tenemos que implicar, al menos, a tres Formas; y estos tres caracteres se combinan inseparablemente en cualquier Forma. Dada una Forma existente, tiene que ser siempre verdadero que: 1) la Forma es lo que es, tiene una naturaleza propia, 2) la Forma existe, y 3) su naturaleza es diferente de su existencia. Así la unidad en sí es una totalidad o compuesto con, al menos, tres partes o elementos."⁴⁷⁷

Veamos lo anterior expresado en otras palabras y referido a la doctrina platónica esotérica:

Si el ser, como sabemos, se identifica sobre todo con el mundo de las Ideas y, por tanto, con la pluralidad de los entes ideales (...), y si las Ideas son tales por ser generadas por una delimitación y determinación de una multiplicidad (la Díada indefinida) por obra del Uno, es decir, son una síntesis, o sea, una

⁴⁷³ Aristóteles. *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 27-31.

⁴⁷⁴ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 101.

⁴⁷⁵ Cf. Platón *Parménides* 143 a; Cap. II del presente trabajo, p. 43-44; Cornford, F. M. *Op. cit.*, p. 216.

⁴⁷⁶ Platón. *Timeo* 50 d. Traducción de Ma. de los Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, España, 2008.

⁴⁷⁷ Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 216.

mezcla de dos Principios, entonces está claro que el Uno, que actúa precisamente como causa unificadora y limitadora de lo múltiple indeterminado, no ha de ser simplemente *ousía*, es decir, sustancia y ser (que implican estructuralmente una mezcla de ambos Principios), sino que debe situarse por encima del ser en cuanto no implica una síntesis y una mezcla, y ha de ser superior en dignidad y potencia porque, precisamente, es la causa que determina, delimita y unifica el principio opuesto, haciendo surgir todas las esencias y, por tanto, todo el ser.⁴⁷⁸

Platón plantea la existencia de un mundo sensible subsidiario de un mundo inteligible, pero como dice Reale: "la relación entre las cosas y las ideas no puede concebirse como inmediata y por tanto hace falta un mediador, es decir, un principio que efectúe la imitación, asegura la participación, realice la presencia y fundamente la comunidad"⁴⁷⁹ de las cosas con las ideas y viceversa. Es en este punto en el que Platón hace surgir al Demiurgo, la Inteligencia ordenadora que es expuesta más claramente en el *Timeo*.⁴⁸⁰

Proclo (410-485 d. C.), último gran exponente del neoplatonismo, presenta la ley del ternario que enuncia que toda realidad en todos los planos está constituida por tres aspectos. Dos de ellos son sus componentes y son el límite y lo ilimitado. La juntura de los anteriores en determinada proporción constituye el tercer aspecto. Esta ley del ternario era una tesis del *Filebo* de Platón⁴⁸¹ y de las doctrinas no escritas de éste.⁴⁸²

En el *Timeo* aparece una expresión derivada de la ley de tres relativa al devenir temporal:

Ciertamente ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene.⁴⁸³

Platón aquí toma el símil de la madre para el recipiente, el padre para aquello que se imita, y el hijo para la naturaleza intermedia.

Posteriormente, en relación con el devenir, Proclo expone con harto detenimiento la ley triádica que rige la generación de todas las cosas cuyos momentos son:

- a) la manencia: el perdurar o permanecer en sí mismo del principio
- b) la procesión: el surgir desde el principio
- c) la conversión o retorno al principio.

La tríada puede ser detectada igualmente en el plano epistemológico: sujeto—objeto—y lo que los une.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 342; Cf. Platón *República*, VI, 509 B 9; Aristóteles, *Metafísica*, N 1, 1088 a 3-8.

⁴⁷⁹ Reale, *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁸⁰ *Timeo* 28 c -38 a.

⁴⁸¹ *Filebo* 23 d – 26 c.

⁴⁸² Cf. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I, p. 312.

⁴⁸³ *Timeo* 50 d.

De acuerdo a la tradición hinduista, una vez que lo Uno pasó a lo múltiple, esto último (lo múltiple) adquirió forma ternaria. En palabras de Danielou:

Cuando en la Inmensidad no diferenciada surge—mediante el poder de ilusión, que es su naturaleza—la primera tendencia, el primer movimiento, esto ya implica la existencia de tres elementos: dos fuerzas contrarias y su resultante. De ahí que, partiendo de lo no-dual, la manifestación sea necesariamente una tríada.⁴⁸⁵

Esta configuración ternaria quedó plasmada en la doctrina de las tres gunas o cualidades de la *Prakriti* (*Prakriti* = existencia, materia o universo) postuladas originalmente por el sistema Samkhya.⁴⁸⁶ Estas tres gunas se designan como *Sattva*, *Tamas* y *Rajas*.

Sattva representa lo ligero y luminoso, la fuerza centrípeta (*âdâna*). *Tamas* se refiere a lo pesado y oscuro, la fuerza centrífuga (*ukrânti*): es la tendencia a la dispersión, a la disolución, a la aniquilación de toda existencia determinada y cohesiva. Es el símbolo de la desintegración final de todo en el no-ser, en la Inmensidad supracausal y no-manifiesta (Brahman). Es la Díada Indefinida platónica. Busca disociar y dispersar. Está personificada por Rudra, destructor de mundos y por Shiva. *Rajas* representa la mediación (*pratisthâ*) entre las dos anteriores, lo excitante y móvil, tendencia orbitante entre ambos extremos.⁴⁸⁷ De *Rajas* procede todo movimiento, toda división rítmica de los continuos de espacio y tiempo, toda actividad mental, y por lo tanto de aquí viene la creación por lo que su correspondencia es Brahma. Aunque fundamentalmente distintas, las tres gunas no pueden existir por separado, son codependientes.⁴⁸⁸

Para el sistema Samkhya, las gunas pueden estar equilibradas o en desequilibrio. El primer caso se da en la *Prakriti* no manifiesta (*avyakta*) que excluye toda diferenciación, toda multiplicidad, toda diversidad. El segundo se da en la *Prakriti* manifiesta (*vyakta*) y es aquí donde sucede toda la evolución de la materia, es decir el proceso de la Creación, para usar un concepto manido en Occidente.⁴⁸⁹

Paralelamente se reconocen en la misma tradición tres formas de la deidad: es la llamada *Trimurti*, de la que se nos da noticia en las epopeyas (Mahabharata y Ramayana) y en las Upanishad. La *Trimurti* consta del Dios creador Brahma, el Dios conservador Vishnú y el Dios destructor Shiva, con sus respectivas consortes Sarasvati, Lakshmi y Pârvatî.⁴⁹⁰ Estas tres formas son expresiones del Brahman o dios único.

⁴⁸⁴ Cf. Navarro, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, UNAM, México, 1975, pp. 172-73; Fichte, *Sämmliche Werke (Obras completas)*, Ed. de I. H. Fichte, Berlin, 1846, II, p. 474.

⁴⁸⁵ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 62.

⁴⁸⁶ Ver Nota 1 Inciso D al Capítulo 3 en el Apéndice. Cf. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 164.

⁴⁸⁷ Cf. Danielou, *Op. cit.*, p. 62.

⁴⁸⁸ Cf. Idem, p. 63.

⁴⁸⁹ Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 565.

⁴⁹⁰ Cf. Román, Ma. Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 252.

Aunque en el sistema Samkhya, por ser ateo, las tres gunas se restringen al ámbito de la materia, en otras ramas de la tradición hinduista se aplican más ampliamente. Así, según se plantea en el Maitri Upanishad, estas tres formas de la divinidad están en correspondencia directa con las tres gunas: tamas, rajas, y sattwa, correspondiéndole Shiva a Tamas, Brahma a Rajas y Vishnú a sattwa.

La trimurti es entonces la expresión aplicada a lo divino de las tres cualidades primordiales de la existencia o gunas, cuya expresión también encontramos en la teoría yogui de las dos corrientes energéticas (Ida y Pingala) alrededor de un canal central (Shushumna) en la columna vertebral humana; y en la trinidad vedántica: Sat, Chit, Ananda,⁴⁹¹ a la que se conoce como los tres continuos: espacio, conciencia y tiempo,⁴⁹² y respecto de la cual dice Danielou:

En cualquier criatura humana, animal, vegetal o mineral, la forma expresa *Chit*; la materia, *Sat*, y la extensión o el crecimiento *Ananda*. Es imposible sin embargo aislar una de estas dimensiones de la otra, porque 'operan' siempre en común: si la forma que distingue una flor de otra flor manifiesta el elemento 'Conocimiento', *Chit*, no por ello deja de expresar, en el marco mismo de este elemento, el elemento 'Gozo', *Ananda*, y de ahí a la belleza de la flor.⁴⁹³

Hay una imagen particularmente concreta del ternario vedántico que es el sol: el astro solar, como todas las estrellas fijas, es materia, forma e irradiación. La materia, o la masa-energía, manifiesta a *Sat*, el Ser-Poder; la forma equivale a *Chit*, la Conciencia o la Inteligencia; la irradiación corresponde a *Ananda*, la Beatitud o la Bondad. Ahora bien, la irradiación comprende tanto el calor como la luz, al igual que *Ananda* participa a la vez en *Sat* y en *Chit*, refiriéndose el calor a la Bondad y la luz a la Belleza; la luz transporta a lo lejos la imagen del sol, de la misma manera que la Belleza transmite la Verdad; "la Belleza es el esplendor de la Verdad". Según un simbolismo un poco diferente y no menos plausible, el sol se presenta a la experiencia humana como forma, luz y calor: *Sat, Chit, Ananda*; en este caso, la substancia constituye una unidad con la forma, que indica el Poder fundamental, mientras que la luz manifiesta la Inteligencia y el calor, la Bondad.⁴⁹⁴

La trimurti hindú y las gunas, tienen su contraparte en la Trinidad cristiana: El Dios-creador Padre; el Dios-receptor Hijo; y el Dios-mediador Espíritu Santo.

De este modo podemos tomar a la Trimurti, a las gunas, y a la Santísima Trinidad cristiana como expresión de una ley cósmica: la ley de tres fuerzas, la cual ha tenido más expresiones en la historia. La encontramos en la tradición china a través de los trigramas del I Ching; en la Astrología occidental greco-babilónica a través de las triplicidades

⁴⁹¹ Cf. Schuon, Frithjof. *El esoterismo como principio y como vía*. Olañeta Editor, Barcelona, 2003. Cap. Números hipostáticos y cósmicos, págs. 86 y sigs.

⁴⁹² Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 53.

⁴⁹³ Schuon, Frithjof. *El esoterismo como principio y como vía*. Olañeta Editor, Barcelona, 2003. Cap. Números hipostáticos y cósmicos, p. 89.

⁴⁹⁴ Idem, p. 89.

Cardinal, Fijo y Mutable; en la alquimia medieval a través de tres fuerzas postuladas por ella: la fuerza activa, la pasiva y la neutralizante; e incluso en la baraja (que es producto de la tradición esotérica del medioevo occidental) a través de las jerarquías superiores de cada palo: Sota, Caballo y Rey. En el Renacimiento occidental, para el ejercicio de la magia siempre es requerido el concurso de tres factores: del agente, de la materia y de la aplicación. El agente es la potencia activa, la materia es la potencia pasiva, y en cuanto a la aplicación debe ser apropiada en tiempo, lugar y otras cosas.⁴⁹⁵

En el Islam también encontramos expresión de la ley del ternario. Así el sufi Ibn'Arabí (1165-1240), en el contexto aristotélico—neoplatónico de su época, propone un ternario en el origen de la creación. El primer elemento de éste es Dios, el segundo la nada y el tercero un intermediario entre ambos.

La causa de que el intermediario, es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra cosa que el ser opuesto por su esencia misma a aquellas dos realidades. Más claro, la nada absoluta se presenta como si fuese un espejo ante el ser absoluto. Éste ve su forma propia en aquélla y esa forma es la esencia de lo posible; por esto tiene lo posible esencia positiva y realidad en su mismo estado de no-ser; por esto, también aparece lo posible bajo la misma forma del ser absoluto; por esto, en fin, lo posible se define por la ilimitación, pudiendo decirse de él que es infinito. A su vez, el ser absoluto es como un espejo para la nada absoluta. Ésta se contempla a sí misma en ese espejo de la verdad, y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada.⁴⁹⁶

2. PLANTEAMIENTO O ENUNCIACIÓN.

¿Qué podemos inferir de este repaso histórico que comenzó en el capítulo II cuando se hablaba de lo Uno?

De lo Uno no se sigue inmediatamente lo múltiple y ya, sino que se va sucediendo una multiplicación progresiva. No podría ser de otra manera. Así lo ha reconocido la mente humana que en las reflexiones acerca de la relación entre lo uno y lo múltiple llegó establecer lo que ha sido llamado “la escala del ser” compuesta por un inmenso o infinito número de eslabones en orden jerárquico.⁴⁹⁷ Este postulado estaba ya presente en la obra de Platón y en la de Aristóteles y se fue desarrollando a través de la cultura occidental, adoptando ligeras variaciones a través del tiempo.

⁴⁹⁵ Cf. Bruno, Giordano. *De la Magia*, (Traducción de Ezequiel Gatto y Pablo Ires) Cactus, Buenos Aires, 2007, p. 50.

⁴⁹⁶ Ibn 'Arabí. *al-Futûhât al-Makkîya*, El Cairo, 1876, Introducción, *Risâlat al-ma' lûm*. Trad. tomada de: Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. II, p. 258-59.

⁴⁹⁷ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 74.

Como ya se mencionó, la doctrina platónica consta de dos grandes rubros. El primero, exotérico, está expuesto en los *Diálogos* y es la Teoría de las Ideas. El segundo, esotérico, solamente insinuado en los *Diálogos*, es la Protología o Teoría de los primeros principios, los cuales son el Uno y la Díada. Esta última es una multiplicidad in-determinada que, actuando de substrato a la acción del Uno, produce la multiplicidad de las cosas en todas sus formas, y por tanto, como dice Reale,⁴⁹⁸ la Díada es Principio de pluralidad horizontal, y en su correlación con lo Uno es también Principio de la gradación jerárquica de lo real. Además ambos principios, el Uno y la Díada, son igualmente originarios:

El Uno no tendría eficacia productiva sin la Díada, aunque jerárquicamente es superior a la Díada.⁴⁹⁹

El Platón exotérico plantea la existencia de dos planos del ser: el del ser físico, sensible y el del ser supra-físico, inteligible, siendo este último eterno y permanente,⁵⁰⁰ y decía que el alma debía seguir “un camino de ascenso hacia el ser”⁵⁰¹ para poder ver “la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción”⁵⁰².

El principio piramidal constituye una síntesis entre estas dos tesis de Platón: la de los dos planos del ser, y la de la articulación entre lo Uno y la Díada. Esta síntesis se erige como una reelaboración más amplia de la teoría de las Ideas de Platón atendiendo a lo siguiente:

Si las ideas se oponen a las cosas empíricas, como lo inteligible se opone a lo sensible, el ser al devenir, lo incorpóreo a lo corpóreo, lo inmóvil a lo móvil, lo absoluto a lo relativo y la unidad a la multiplicidad, entonces es evidente que representan una dimensión distinta a la realidad, un plano de la propia realidad nuevo y superior.⁵⁰³

En el principio piramidal el plano nuevo y superior de la realidad se replica en varias ocasiones, sin pronunciarse acerca del número de réplicas.

Hay una relación directa entre la tesis del principio piramidal y la tesis milenaria de la gran cadena del ser. La tesis de la gran cadena del ser quedó establecida contundentemente en la época helenística. Así, por ejemplo, lo encontramos en el neopitagorismo de Moderato de quien Simplicio dice:

Él, de acuerdo con los pitagóricos, dice del primer Uno que está sobre todo ser y toda esencia; del segundo uno (el que realmente existe y es una naturaleza espiritual) dice que es el mundo de las ideas; del tercer uno, que es el mundo psíquico, que participa tanto del Uno como de las ideas y que la naturaleza última que es la de los seres sensibles, no participa de aquéllos, sino mejor, que

⁴⁹⁸ Reale, *Op. cit.* , p. 224.

⁴⁹⁹ Idem, p. 224.

⁵⁰⁰ Cf. Platón, *Fedón* 78 D 1 – 79 A 11; y Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 175.

⁵⁰¹ Platón. *República*, VII, 521 C 7.

⁵⁰² Idem, VI, 485 B 1-3.

⁵⁰³ Reale, *Op. cit.*, 2003, p. 192.

recibe su orden como un reflejo de ellos, puesto que la materia en las cosas sensibles es una sombra proyectada por el no ser primario que existe en la multiplicidad (de las formas), que ha descendido aún más y que deriva de ella.⁵⁰⁴

Como plantea Lovejoy, durante siglos Occidente vivió con la convicción de la gran cadena del ser que es el orden general de las cosas e incluso la ciencia nació y en buena parte vive bajo este presupuesto.⁵⁰⁵ No solo en Occidente, sino también en Oriente y Anáhuac, en sus correspondientes contextos culturales, se hace patente la convicción de la gran cadena del ser. En el concepto de la gran cadena del ser hay tres principios que subyacentes que lo conforman. Estos principios son los de plenitud, continuidad y gradación.⁵⁰⁶ Los principios de continuidad y gradación forman parte estrictamente del concepto de la gran escala del ser. El principio de plenitud, sin formar parte estrictamente de este concepto, es un correlato muy cercano de él.

El principio de gradación forma parte de la humanidad desde que ésta tiene uso de razón y es sustento de la propia razón porque le permite ordenar.

El principio de continuidad fue formulado en Occidente por Aristóteles⁵⁰⁷, quien sostuvo que todas las cantidades deben ser continuas⁵⁰⁸. Claro que en Aristóteles esta tesis de continuidad no tiene la generalidad que después le fue asignada, pues él solo establece una *scala naturae* en relación a los animales según su grado de perfección⁵⁰⁹, más no afirma la existencia de una serie única y constante formada por todas las cosas, ni sostiene que todos los organismos puedan ordenarse en una secuencia de formas ascendentes, pero apunta hacia ello:

Debemos considerar de qué manera se relaciona la naturaleza del universo con el bien y con lo más excelente: si las cosas existen separadamente, cada cual por sí misma, o bien si constituyen una ordenada composición, o bien si tienen ambas características, como un ejército...Todas las cosas están ordenadas de una determinada manera, pero no de la misma manera: los pájaros, las bestias y las plantas. No están dispuestas de tal modo que no haya nada que relacione unas con otras.⁵¹⁰

Lo que sí apunta es que los seres vivos se diferencian entre sí de muchas maneras cualitativas pudiendo ser superiores en algunas cualidades o inferiores en otras,⁵¹¹ y que la naturaleza:

⁵⁰⁴ Simplicio. *In Physica*, 230, 34 -231, 5. Trad. de García Bazán en *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, Depalma, Buenos Aires, 1982, p. 95.

⁵⁰⁵ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 7-8, 104.

⁵⁰⁶ Cf. Idem, p. 85 y 233.

⁵⁰⁷ Aristóteles, *Metafísica*, X, 1069 a, 5.

⁵⁰⁸ Aristóteles, *De Categoris*, 4 b 20 -5a 5.

⁵⁰⁹ Aristóteles, *De generatione animalium* 732a 25 – 733b 16. 66

⁵⁰⁹ Aristóteles, *Metafísica*, II, 1003 a 2 y XI 1071 b 13; IX 1047 b 3 ss.

⁵¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1075a 10.

⁵¹¹ Cf. Lovejoy, *Op. cit.* , p. 70-71.

pasa tan gradualmente de lo inanimado a lo animado que su continuidad hace indistinguibles las fronteras entre ambos; existe una clase intermedia que pertenece a ambos órdenes. Pues las plantas van inmediatamente después de los seres inanimados; y las plantas difieren entre sí por el grado en que parecen participar de la vida. Pues, tomada en conjunto, la clase parece, en comparación con otros cuerpos, estar sin ninguna duda animada; pero en comparación con los animales, resulta inanimada. Y la transición de las plantas a los animales es continua; pues cabe preguntarse si ciertas formas marinas son plantas o animales, puesto que muchas de ellas están pegadas a las rocas y perecen si se las separa.⁵¹²

Esta diferencia de cualidades en los seres animados queda mucho más clara cuando el filósofo plantea la clasificación jerárquica de las potencias del alma.⁵¹³

La tesis de continuidad se fundió posteriormente con la platónica de completud⁵¹⁴ para conformar el principio de plenitud.⁵¹⁵ La tesis de plenitud se refiere a la completa realización de todas las posibilidades conceptuales en la realidad, lo cual implica que el universo es un *plenum formarum*.⁵¹⁶ Según Lovejoy, Platón sienta las bases del principio de plenitud cuando plantea la otredad del Bien con respecto a la esencia en la *República*.⁵¹⁷

A través de la historia la mente humana se acerca y se aleja de este principio. Para la forma que adquirió el principio de plenitud en la época medieval, contribuyó en mucho la doctrina aristotélica, no obstante que Aristóteles rechaza formalmente este principio cuando dice que:

no es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad”, y que
“es posible que aquello que posee potencia no la realice.⁵¹⁸

Los mismos principios de continuidad y gradación no son patrimonio exclusivo de Occidente: se pueden encontrar también en otras tradiciones. Así en la tradición mesoamericana:

Cada ser del mundo tiene su porción de fuerzas. Lo invisible (tanto lo específico como lo individual de origen y lo adquirido) forma la profundidad oculta de su historia. Cada ser participa de la energía cósmica; pero es una combinación singular, peculiar y siempre cambiante, bañado día tras día por el tiempo que el Sol distribuye sobre la superficie de la tierra. En la total circulación de las fuerzas divinas, los dioses no quedan excluidos de la transformación en este mundo: ellos mismos son durante su paso por aquí

⁵¹² Aristóteles, *De animalibus historia*, VIII, 1, 588b; Cf. *De partibus animalium*, IV, 5, 681a.

⁵¹³ Aristóteles, *De anima* 414a 29 – 415a 13.

⁵¹⁴ Cf. Platón. *Timeo* 30c, 33d, 39e, 42e, 51a, 92c .

⁵¹⁵ Lovejoy, *Op. cit.*, p. 69.

⁵¹⁶ Cf. Idem, p. 65, 66

⁵¹⁷ Platón, *República* 509b; *Timeo* 29-30. Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 57-58.

⁵¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, II, 1003 a 2 y XI 1071 b 13 ; IX 1047 b 3 ss.

combinaciones de fuerzas. Son procesos formados por procesos menores, y son parte de procesos más amplios.⁵¹⁹

Además de los tres principios mencionados que conforman la gran Cadena del Ser, hay un postulado básico sobre el que ésta se erige. Este postulado dicta que el mundo es una totalidad, que no existen entes completamente separados de los demás. Este postulado básico ha sido reconocido por muchas tradiciones incluso ajenas a Occidente como las de África.⁵²⁰

Los principios de gradación y continuidad y el postulado del mundo como totalidad, pueden integrarse en un solo principio de orden superior, al que he llamado principio piramidal, y entonces diremos que el principio piramidal es lo que le da sustento a la gran Cadena del Ser.

En lo que he llamado “Principio Piramidal” se integran 4 conceptos básicos:

1. La dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple
2. La interrelación de todo en un orden universal (la gran cadena del ser).
3. La jerarquía universal
4. El movimiento inter-jerárquico

El principio de plenitud no está incluido en el Principio Piramidal.

Los cuatro conceptos anteriores, que ya aparecen en Platón y Aristóteles, son bien articulados en un sistema estructural explícito en el neoplatonismo y se pueden integrar en la figura de la pirámide tomada como símbolo de ellos. Por eso el Principio Piramidal es un principio hermenéutico analógico del universo, y para este Principio se admiten ya no dos planos del ser como para Platón, sino innumerables planos. La tesis del principio piramidal plantea que hay una concatenación de planos del ser se replican innumerables veces constituyendo una especie de pirámide. Así la realidad está conformada por capas, niveles, planos o mundos. Procederé ahora a explicar los cuatro conceptos básicos que integran al Principio Piramidal.

a. La dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple.

Lo uno y lo múltiple estarán presentes y coexistirán mientras exista el universo, y la relación entre lo uno y lo múltiple es de armonía, aunque ésta puede ser en diferentes grados. La armonía entre lo uno y lo múltiple queda sugerida en el pasaje del Génesis en donde Dios (que simboliza a lo Uno) mira su creación (lo múltiple) y afirma que ésta es buena.

Tenemos entonces dos niveles básicos que conforman el Universo: el nivel de la unidad y el de la multiplicidad. La forma más sencilla de la multiplicidad es la dualidad. Por ello la

⁵¹⁹ López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 177.

⁵²⁰ Cf. Kasanda, Albert. *Las religiones africanas*, en: Houtart, Francois (Coord). *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, Siglo XXI Eds., p. 145-47.

representación gráfica más sencilla del Universo desde esta perspectiva será a base de dibujar un punto para la mónada y dos para la dualidad. Colocaremos el punto solo no muy arriba de los otros dos a la misma distancia que existe entre estos últimos. Tendremos entonces un triángulo equilátero que es la representación más sencilla de lo existente. Es el triángulo el que da origen a la figura geométrica de la pirámide: de ahí la denominación de este principio como piramidal la cual además fue tomada como homenaje a las culturas de Anáhuac. La gráfica sería la siguiente:

*
* *

Del reconocimiento de estos dos niveles tenemos ya noticia en los llamados primeros filósofos de Occidente, los presocráticos, especialmente en Pitágoras:

Al principio de la unidad, del ser idéntico e igual...lo llamaron Uno...En cambio, al principio de la diversidad y de la desigualdad, de todo lo que es divisible y mudable y se halla, ora en un estado, ora en otro, lo llamaron dualidad.⁵²¹

Pero aún antes, aparecen ambos niveles entre los órficos emparentados con los misterios egipcios, pues es un asunto de sentido común la existencia de la unidad en contraste con la multiplicidad.

Platón también reconocía la existencia de dos niveles o mundos diferentes: el de las ideas y el de los sentidos. Y en el mundo de las ideas es donde se encuentra la unidad; en el de los sentidos, la multiplicidad. La ontología platónica es una ontología polar (o dualista), que se diferencia del monismo y del pluralismo. En esta concepción polar, toda realidad depende de los Principios de lo uno y lo múltiple simultáneamente.⁵²² En el nivel de la Unidad no existe el tiempo, en el nivel de la multiplicidad sí. Platón lo planteaba así:

“Ella (la idea) es por sí, para sí, consigo, siempre inmutable; y las otras cosas.....participan de ella en tal forma, que aní donde ellas nacen y perecen, ella ni crece, ni disminuye ni sufre ningún otro cambio.”⁵²³

Proclo, respecto a la relación necesaria entre lo uno y lo múltiple, ocho siglos después de muerto el Maestro, expone:

Todo lo múltiple participa de algún modo de lo Uno, pues si no participase en absoluto, ni el todo sería uno, ni tampoco lo serían cada uno de los múltiples de los cuales resulta la multiplicidad.⁵²⁴

⁵²¹ Porfirio, *Vita Pythagorae*, 52. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 55.

⁵²² Cf. Reale, *Op. cit.*, p. 385.

⁵²³ Platón. *Banquete*, XXIX, 211 b. Trad tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 247.

⁵²⁴ Proclo. *Instituo Theologicae*, I. Trad tomada de: Mondolfo, *Op. cit.*, p. 297.

Cada múltiple es posterior a lo Uno, pues si lo múltiple fuese anterior a lo Uno, lo Uno participaría de lo múltiple, pero lo múltiple, siendo anterior a lo Uno, no participaría de lo Uno.... Pero es imposible que exista un múltiple que no participe de alguna manera de lo Uno... Entonces, existe lo Uno en sí, y todo múltiple deriva de lo Uno en sí.⁵²⁵

La oposición codependiente entre lo uno y lo múltiple deriva en aquella entre la identidad y la diferencia, y en esta última oposición tenemos una constatación más de esta dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple:

Todo el mundo sabe que la identidad carecería de significación independiente si en la mismidad no estuviera también implicada la diferencia. La identidad sin diferencia no sería absolutamente nada. Así, las determinaciones de la reflexión constituyen el más convincente de los argumentos en favor del recíproco encadenamiento de las ideas.⁵²⁶

b. La gran cadena del Ser.

El concepto de la gran cadena del Ser como diseño del Universo ha estado presente siempre en la mente humana unas veces más explícita, otras menos, unas veces más difundida, otras no tanto. El universo se considera una gran cadena del ser compuesta por un inmenso o infinito número de eslabones que ascienden en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, pasando por todos los posibles grados, hasta el entre perfectísimo o ser supremo.⁵²⁷ Como dice Lovejoy,⁵²⁸ en la obra de Platón hay insinuaciones ocasionales de la cadena del ser pero no está explicitada. Aristóteles desarrolla más esta tesis con su propuesta de una *scala naturae* jerárquica con respecto a los animales.⁵²⁹ Pero cuando este concepto adquiere plena expresión formal es en el neoplatonismo, para el que la cadena del ser constituye una necesidad lógica.⁵³⁰ En la obra de Plotino se le enuncia con claridad:

Hay, pues, como una vida larga extendida longitudinalmente; cada uno de los trozos consecutivos es distinto; mas el todo es continuo consigo mismo, pero siempre hay una parte nueva por su diversidad, sin que la anterior perezca en la siguiente.⁵³¹

Cicerón sintetiza la tesis de la escala del ser en este pasaje:

Puesto que del Dios Supremo surge el Espíritu, y del Espíritu el Alma, y puesto que ésta a su vez crea todas las cosas posteriores y las completa a todas con la vida, y puesto que esta única radiación ilumina a todos y se refleja en todas las cosas, como una única cara se reflejaría en muchos espejos colocados en serie;

⁵²⁵ Idem, I, 5. Trad tomada de: Mondolfo, *Op. cit.*, p. 297.

⁵²⁶ Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 82.

⁵²⁷ Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 74-75.

⁵²⁸ Idem, p. 73.

⁵²⁹ Aristóteles, *De generatione animalium* 732a 25 – 733b 16.

⁵³⁰ Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 80.

⁵³¹ Plotino. *Enéada V*, libro 2, cap. 2, 26-28.

y puesto que todas las cosas se suceden según una sucesión continua, degenerando progresivamente hasta el último fondo de la serie, el observador atento descubrirá una conexión entre las partes, desde el Dios Supremo hasta las últimas escorias de las cosas, mutuamente ligadas entre sí y sin ninguna brecha.⁵³²

Como se ha dicho, la tesis de la gran cadena del ser junto con los principios de plenitud, continuidad y gradación, fue una constante en la mente de los hombres cultivados de Occidente hasta que empezó a declinar alrededor del año 325 D. C. En esta declinación influyó la dogmatización que comenzó a darse en la Iglesia cristiana a partir del Concilio de Nicea en ese año. El tiro de gracia para el principio piramidal en Occidente fue la clausura de la Academia platónica y la prohibición de la enseñanza de la filosofía pagana en 529 por orden del emperador Justiniano. Entonces comenzó el esplendor del paradigma cristiano en el cual lo importante era la relación entre Dios y el hombre sin mundos mediáticos, ni Pleroma, ni una cadena ascensional del ser. El único mediador era Jesucristo y el medio de acceso a él era la Iglesia y su ordenamiento.⁵³³ Se aceptaban las jerarquías angélicas pero no en un esquema coherente con lo demás, como había sucedido en el paganismo. En ese año de 529, en que se construye la abadía de Monte Casino al norte de Italia dando comienzo la orden benedictina, se perfila un nuevo orden para Occidente.

En el Renacimiento resurgió con fuerza el planteamiento de la Gran Cadena del Ser, y el paladín de este resurgimiento fue Giordano Bruno. En opinión de Lovejoy, Bruno es el más completo continuador de una cierta corriente de la metafísica platónica y de la teología medieval.⁵³⁴ Paralelamente se desarrolló en la Cábala judía. A decir de Scholem:

en todas sus diferentes construcciones sistemáticas la Cábala nunca ha cesado de subrayar el estado de interdependencia de todos los mundos y grados existenciales que le son conocidos. Todo se halla mutuamente entrelazado y contenido en lo demás de la manera más increíble y, no obstante, precisa. Nada está privado de una profundidad infinita, y desde cualquier punto de mira puede ser enfocada eta profundidad del infinito.⁵³⁵

Al respecto una cita de Nicolás de Cusa:

Todas las cosas, por muy distintas que sean, están vinculadas entre sí. En los géneros de las cosas existe tal conexión entre el superior y el inferior que coinciden en un punto común; tal orden se consigue entre las especies que la especie superior de un género coincide con la inferior del género siguiente, con objeto de que el universo pueda ser uno, perfecto y continuo.⁵³⁶

⁵³² Cicerón. *Comment. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. Traducción tomada de: Lovejoy, *Op. cit.*, p. 79.

⁵³³ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 150.

⁵³⁴ Lovejoy, *Op. cit.*, p. 147.

⁵³⁵ Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008. p. 134.

⁵³⁶ Cusa, Nicolás. *De docta ignorantia*, III, 1.

En la era moderna continuó vigente la propuesta de la gran cadena del ser. Esto se aprecia en la obra de diferentes científicos, literatos y filósofos, como Locke:

En todo el mundo corpóreo y visible no vemos grietas ni lagunas. Desde nosotros, absolutamente todo desciende por escalones suaves y la serie continua que se alza en cada uno difiere muy poco del siguiente. Hay peces que tienen alas y no son extraños a las regiones aéreas; y hay unos pájaros que habitan en las aguas, cuya sangre es fría como las de los peces.... Hay animales que son parientes tan cercanos de los pájaros y de las bestias que ocupan un lugar intermedio entre ambos. Los animales anfibios encadenan a los terrestres con los acuáticos;... por no mencionar lo que se cuenta confidencialmente sobre sirenas y hombres marinos. Hay brutos que parecen tener tanta razón y conocimiento como algunos que se denominan hombres; y los reinos animal y vegetal están tan estrechamente ensamblados que, si se toma lo inferior del uno y lo superior del otro, casi no se percibirá ninguna diferencia importante entre ambos; y así sucesivamente, hasta alcanzar las zonas inferiores y más inorgánicas de la materia, en todas partes encontraremos que las distintas especies están entrelazadas y no se distinguen más que en grados casi imperceptibles. Y cuando consideramos el infinito poder y sabiduría del Hacedor, tenemos razones para pensar que es adecuado para la magnífica armonía del universo y para el gran plan y la infinita bondad del arquitecto que las especies de criaturas asciendan también, a grados moderados, desde nosotros hacia su infinita perfección, tal como hemos visto que descienden gradualmente desde nosotros hacia abajo.⁵³⁷

En el mantenimiento de la vigencia de la gran cadena de ser durante la Ilustración destaca Leibniz, y en el idealismo alemán,⁵³⁸ Kant, Fichte y Schelling, pero con una óptica dinámica:

La sucesión es en sí misma gradual, es decir, no puede darse en su integridad en ningún momento concreto. Pero cuanto más avanza la sucesión, más se despliega el universo.⁵³⁹

También en el desarrollo de las ciencias naturales se mantuvo presente la tesis de la cadena del ser junto con los principios de plenitud, continuidad y gradación, y el postulado básico del mundo como totalidad.⁵⁴⁰

La idea, ya mencionada, de que todo está interrelacionado en un orden universal, idea que sostiene la tesis de la gran cadena del ser, la encontramos también en culturas ajenas a la occidental. Así en la India:

⁵³⁷ Cf. Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, III, Cap. vi, & 12.

⁵³⁸ Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 412

⁵³⁹ Cf. Schelling. *Sistema del Idealismo Trascendental*, SW, I, Abt 3, 492.

⁵⁴⁰ Lovejoy, *Op. cit.*, p. 233.

La idea de que el mundo constituye un todo en que sus partes están ligadas entre sí se halla implícita tanto en la doctrina de *Brahman /Ātman* como *Espíritu Universal* que rige todo desde adentro, que es el elemento sutil o la esencia de todo y que impone un orden al quehacer del mundo, cuanto en la teoría de las identificaciones y correspondencias...⁵⁴¹ (entre el macrocosmos y el microcosmos en las Upanishads).

Al respecto, Tola enfatiza:

De acuerdo con esta doctrina, la totalidad de la realidad constituye un todo organizado en el cual componentes inferiores (como animales, plantas, piedras) están relacionados o vinculados con componentes superiores (Dioses, demonios). Y en virtud de esa relación o vinculación, los componentes inferiores poseen poderes similares a aquellos que poseen los componentes superiores, aunque en grado más o menos debilitado según la distancia que los separa a unos de otros.⁵⁴²

El mismo planteamiento se encuentra en la simpatía universal del estoicismo, en Ficino, Agrippa, Bruno, y en toda la tradición astrológica.

Como dice Wahl⁵⁴³, en la historia espiritual de Occidente se ha mantenido presente la convicción de que hay un orden inmanente a las cosas y que les llega del universo que está organizado por Dios. Tal es la tónica del pensamiento de Platón y Aristóteles, así como de la cristiandad, con la reserva de los milagros que constituyen violaciones del propio Dios a las leyes que él ha impuesto. Desde el punto de vista del principio piramidal, no hay ninguna violación de la ley divina en el milagro pues el universo entero descansa sobre principios racionales pero en diferentes niveles, de modo que un milagro en un nivel de la pirámide no es más que la expresión en este nivel de leyes procedentes de otro nivel. Como ya se dijo, uno de los principios sobre los que está montado el concepto de la Cadena del Ser, es el principio de gradación, es decir de jerarquización. Por ello pasaremos ahora a hacer un escueto recorrido histórico por los planteamientos culminantes acerca de las jerarquías ya sea referidas al mundo o al universo.

c. Las jerarquías o niveles.

El ser humano siempre en todas las culturas ha reconocido que el mundo existe a base de niveles, y entre ellos hay una relación de jerarquía, siendo sus extremos lo más alto y lo más bajo, correspondiendo a lo primero el cielo (físico y/o simbólico), donde, además, se ubica el centro y origen del universo, y a lo segundo tanto la tierra como el averno.⁵⁴⁴ Pero por lo general, lo más bajo en el imaginario cultural no es la tierra, sino el averno,

⁵⁴¹ Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 177.

⁵⁴² Idem, p. 179.

⁵⁴³ Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 637.

⁵⁴⁴ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 103-104.

quedando entonces la tierra en medio de lo alto y lo bajo.⁵⁴⁵ Cielo e infierno se encuentran entonces situados más allá del mundo perceptible. Esta tricotomía es válida tanto para el mundo exterior al individuo como para su interior. El nivel de la tierra es el humano, y en todas las tradiciones religiosas, por encima de éste, está el nivel divino. Dentro del nivel divino puede haber jerarquías como en el panteón griego, o no, como en los monoteísmos. En un sistema no teísta como el budismo, tenemos de todos modos el nivel del iluminado que es superior al de la gente común. En el ámbito legal una ley constitucional tiene un nivel superior al de una ley reglamentaria. En el ámbito académico se admite el nivel de un doctor como superior al de un simple licenciado. En el ámbito natural está la clasificación biológica de los seres vivos cuya primera expresión formal occidental encontramos en Aristóteles.

Al hablar de lo alto, lo medio y lo bajo, surge la idea del “centro”, la cual es algo constante en todas las culturas y en todas las personas. El centro no solo hace referencia a lo alto y lo bajo, sino también a lo de alrededor. Lo que varía entre las personas es el reconocimiento de dónde se encuentra el centro de cualquier cosa. Hay aspectos en los que todos los humanos están de acuerdo como en la cuestión del centro de un círculo geométrico, o del Sol como centro de nuestro sistema planetario.

El principio piramidal es un principio de jerarquización de la realidad. La idea de jerarquización es tan antigua como la humanidad. Ya en la historia, la encontramos en muchos de los grandes pensadores referida a diferentes aspectos de la realidad o al universo entero. En Occidente la encontramos en Pitágoras para quien la jerarquía del ser tiene su correlato y base en la Geometría. Menciono al respecto solo una cita de Espeusipo, en la que hace referencia a los pitagóricos:

En efecto, el Uno es un punto, el Dos una línea, el Tres un triángulo y el Cuatro una pirámide; y todos éstos son los primeros y principios de los que corresponden a cada clase. En ellos se ve la primera de las progresiones, que aumenta en forma igual y tiene como fin el Diez. En los (números) planos y sólidos los (elementos) primeros son éstos: punto, línea, triángulo y pirámide; y éstos contienen al número Diez y lo tienen como fin.⁵⁴⁶

La encontramos posteriormente sistematizada en la doctrina de Platón y se continúa a través del neo-platonismo con Numenio de Apamea, Plotino, Porfirio y Proclo.⁵⁴⁷

La encontramos igualmente en Aristóteles con su doctrina natural, en Pascal cuando habla del orden de los cuerpos, del orden de los espíritus y del orden de la caridad, en Maine de Biran con un planteamiento similar al de Pascal, en Leibniz, etc.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Cf. De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 2003, p. 49 ss.

⁵⁴⁶ Diels-Kranz. *Fragmentos de los presocráticos*, 44A 13, vol. 3 frag. 129. Cf. Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 54.

⁵⁴⁷ Cf. Toscano-Ancochea. *Místicos neoplatónicos- Neoplatónicos místicos*, Etnos, Madrid, 1998, pp. 11-41.

⁵⁴⁸ Cf. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 638.

La tradición cristiana reconoce las jerarquías con tres grados en cada una de ellas. Así lo expone Pseudo Dionisio:

Pues en cada jerarquía ha establecido que existan tres grados de órdenes y poderes, primeros, medios y últimos, y que los más próximos a Dios instruyan a los menos cercanos y los guíen hasta la presencia de Dios, su iluminación y unión.⁵⁴⁹

Si bien la división ternaria de lo alto, lo medio y lo bajo, es la más básica en la jerarquización, también hay patrones más complejos de división. Uno de ellos bastante difundido es el de la división septenaria que ha venido a parar en la semana universal actual de siete días. Así el Zigurat persa tenía 7 pisos simbolizando los 7 cielos.⁵⁵⁰ Lo mismo sucede con la héptada pitagórica (hebdómada) de la que ya da noticia Aristóteles.⁵⁵¹ Platón también presenta la división septenaria en el *Timeo*⁵⁵².

Repto: el mundo existe siempre a base de niveles, y entre ellos hay una relación de jerarquía; y agrego: en los diferentes niveles jerárquicos se repite la misma dialéctica entre lo uno y lo múltiple. Esto último quiere decir que para un nivel jerárquico “X” existe un nivel superior a éste que funciona como lo uno respecto a éste. Es decir que la relación entre el nivel jerárquico “X” y lo Uno primigenio se desdibuja frente a la relación entre ese nivel “X” y su nivel inmediato superior de unidad. Para ser más explícito hago referencia a Plotino quien dice que en el Cielo de la Inteligencia (entiéndase la hipostática) “todo es todo y cada uno es todo”⁵⁵³. Pues bien, esta unificación no se da solamente en la Inteligencia que es inmediatamente inferior al Uno absoluto, sino que se da en diferentes niveles de la pirámide cósmica siempre con respecto a sus niveles inferiores.

Procederé ahora a repasar más detalladamente el planteamiento jerárquico en algunas tradiciones.

- Platón y Aristóteles.

En el establecimiento de las relaciones entre lo Uno y el ser,⁵⁵⁴ mientras que Parménides adoptó una postura rígidamente exclusivista negando realidad a todo lo que no fuera el ser, Platón matizó esta postura e intentó mostrar que incluso en la apariencia hay algo de realidad, estableciendo entonces “grados del ser”⁵⁵⁵. Esta gradación se estructura alrededor de una dicotomía básica en orden jerárquico: el mundo inteligible que se corresponde con la verdad y el mundo sensible que se corresponde con la opinión.⁵⁵⁶ Los entes del mundo

⁵⁴⁹ Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste IV*, 3 en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 121.

⁵⁵⁰ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 41.

⁵⁵¹ Cf. Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 16, 42

⁵⁵² *Timeo* 35 d.

⁵⁵³ Plotino. *Enéada V, 8, 4, 8*; Cf. *Ibidem V, 8, 9, 16 y V, 3, 15, 26*.

⁵⁵⁴ Cf. Cap. V de este mismo trabajo, inciso sobre Lo Uno y el Ser, p. 155.

⁵⁵⁵ Cf. Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 42.

⁵⁵⁶ Cf. Grondin, Jean. *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 73-77

inteligible tienen como características predominantes la unidad, la inmutabilidad y la eternidad, mientras que los entes sensibles son múltiples, variables, engendrables y corruptibles. Ahora, dentro del mundo inteligible, las ideas constituyen una esfera jerárquica que desde abajo, asciende hacia ideas cada vez más generales, mientras que desde arriba desciende hacia ideas cada vez más particulares,⁵⁵⁷ constituyendo una especie de **pirámide**⁵⁵⁸. Además de eso, Platón introduce la figura de la inteligencia ordenadora, el demiurgo, que es un dios creador, pero no absoluto, pues su creación se ajusta a los principios supremos que le preceden coronados por la Idea del Bien que es el Uno.⁵⁵⁹ Reale:

En efecto (...) la suprema medida de todas las cosas es el Uno y, por tanto, el Bien; y sin embargo, éste no es Dios, sino que es lo divino, la suprema regla a la que se atiene Dios (el Demiurgo). Dios es aquel que realiza la medida y el Uno de manera perfecta y, en este sentido, Él también es Medida, en una dimensión (diríamos nosotros) personal.⁵⁶⁰

En la doctrina de Platón cada idea está colocada en una posición precisa en el mundo inteligible, de acuerdo a su mayor o menor universalidad y a la forma más o menos compleja de las relaciones que tiene con las otras ideas que están tanto por encima cuanto por debajo de ella. Se genera así una trama de relaciones que puede expresarse numéricamente en tanto que el número expresa relaciones (en especial para los antiguos griegos, a diferencia de la actualidad en que al número se le entiende en sí mismo). Estas relaciones se pueden entender tanto numérica como geométricamente.⁵⁶¹ Como dice Reale⁵⁶², estas relaciones numéricas y geométricas expresan la realidad ontológica: son aquello que permanece en la estabilidad del ser.

De manera más precisa, sabemos por el *Timeo*⁵⁶³ y por la exposición de Aristóteles⁵⁶⁴, de las cuatro jerarquías de la realidad suprasensible que Platón propone:

1. Los principios supremos de el Uno y la díada
2. Números ideales
3. Ideas o Formas
4. Entes matemáticos.

De esta manera los entes matemáticos son quienes intermedian entre el mundo sensible y las Ideas.

⁵⁵⁷ Cf. Reale, *Op. cit.*, p. 209; Platón *Fedón*, 104 B 6–105 D 12; *Fedro*, 265 C 8 – 266 B 7; *Sofista*, 253 D – E 2.

⁵⁵⁸ Cf. Zucchi, Hernán. *Introducción* en: Aristóteles, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 32

⁵⁵⁹ Cf. Reale, *Op. cit.*, p. 710.

⁵⁶⁰ Idem, p. 711.

⁵⁶¹ Cf. Reale, Giovanni. *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, p. 203.

⁵⁶² Idem, p. 203.

⁵⁶³ Platón, *Timeo* 41 a-c.

⁵⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987-988 ss.; Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 38-40.

Todo el sistema platónico está constituido por ordenamientos jerárquicos análogos. Así en *La República* tenemos la división cuatripartita en el alma, entre los hombres y en el Estado,⁵⁶⁵ tomada, según el mismo Platón confiesa, de Hesíodo.⁵⁶⁶ Igualmente la epistemología platónica sigue el patrón jerarquizante. Platón plantea dos formas de conocer: la episteme y la doxa. La episteme es conocimiento certero, la doxa es opinión. Cada una de ellas tiene a su vez dos grados distintos. La episteme se divide en dianoia que es conocimiento de orden medio relacionado con elementos visuales, y en noesis que es captación pura de ideas y del principio supremo y absoluto. La doxa se divide en eikasia y pistis. La primera se refiere a las sombras e imágenes sensibles de las cosas y la segunda a las cosas sensibles en sí mismas.⁵⁶⁷

Como dice Gilson,⁵⁶⁸ el platonismo tiene dos características básicas: primero, ser y no ser son dos variables entre las cuales se pueden hallar innumerables grados de realidad; segundo, todas las relaciones entre el ser y el no-ser pueden y deben ser expresadas en relaciones de mismidad y alteridad.

Como dice Reale,⁵⁶⁹ en Platón encontramos la tesis de la estructura jerárquica a diferentes niveles de la realidad, y esta tesis se impone realmente como una de las características emblemáticas del pensamiento platónico.⁵⁷⁰ Aristóteles también postula las jerarquías, pero, a diferencia de Platón:

el Estagirita no admite la estructura jerárquica de lo inteligible, porque en general inmanentiza en lo sensible la estructura de lo inteligible; no obstante, admite la existencia de las inteligencias como sustancias trascendentales y acepta la estructura jerárquica de las propias inteligencias y la concepción de fondo que la sostiene.⁵⁷¹

Aristóteles admite tres niveles u órdenes de realidad: el primer motor, el cielo incorruptible y el mundo sublunar.⁵⁷²

- Helenismo romano.

Ya mencionamos en el capítulo I que durante la época del helenismo romano hubo una gran efervescencia de movimientos filosóficos y religiosos dentro de los cuales las fronteras entre magia, religión y filosofía no estaban bien delimitadas. Por lo tanto hay similitud entre los planteamientos de las diferentes corrientes de esta época entre las que están el platonismo medio, el neopitagorismo y el neoplatonismo.

⁵⁶⁵ Platón. *La República* III, 415 a – c

⁵⁶⁶ Platón. *La República* VIII, 547 a. Hesíodo, *Los trabajos y los días* v. 108-201.

⁵⁶⁷ Cf. Reale, Gioavanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I, p. 138.

⁵⁶⁸ Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 43.

⁵⁶⁹ Reale. *Por una nueva...*, p. 540.

⁵⁷⁰ Cf. Idem, p. 702.

⁵⁷¹ Idem, p. 705.

⁵⁷² Por ejemplo en: Aristóteles. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 14. Cf. Ross Hernández, José Alberto. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Ed. Universidad de Navarra, España, 2007, p. 159.

En el platonismo medio que florece en el siglo II d. C. se aceptan las Ideas de los Diálogos como pensamientos-de-Dios-que-se-piensa-a-sí-mismo,⁵⁷³ y según se expone principalmente en el *Didascálico* de Albino (o Alcinoo), que está basado en el *Timeo*, se establecen tres niveles de la realidad suprasensible:

1. Primer intelecto, o primer Dios;
2. Segundo intelecto, o intelecto del Alma del Mundo;
3. Alma del mundo.

En general, para toda esta tradición en la que está inserto Plotino, el universo se presenta como una jerarquía de realidades subordinadas las unas a las otras, o como una sola y misma realidad percibida en niveles sucesivos, y esta jerarquía solidaria no puede ser sino eterna⁵⁷⁴. Plotino dice:

Todas las cosas son, por tanto, como una Vida que se extiende en línea recta; cada uno de los puntos sucesivos de la línea es diferente; pero la línea entera es continua. Tiene puntos sin cesar diferentes; pero el punto anterior no desaparece en aquel que le sigue.⁵⁷⁵

Hay una jerarquía ascendente según la cual cada realidad encuentra su bien en aquella que le precede inmediatamente.⁵⁷⁶

Paralelamente tenemos la teoría estoica de la simpatía universal que plantea a ésta como una rigurosa dependencia mutua de las partes del mundo a partir de las semejanzas entre esas partes. Si se acentúa al máximo la teoría de la simpatía, llegamos a la unidad que constituye la Inteligencia.⁵⁷⁷

Plotino recurrió al mito antiguo de la emanación para explicar la difusión de todo lo que existe a partir del Uno.⁵⁷⁸ Así, existen dos grandes corrientes de movimiento para los entes. Estas corrientes son el descenso desde lo uno o divino y el ascenso de regreso a ello. Del Uno surge lo demás como emanación o hipóstasis de éste. La primera emanación es la Inteligencia o Espíritu en donde se presenta la dualidad sujeto-objeto. Pero ella misma es a la vez sujeto inteligente y objeto inteligible: se contempla a sí misma. De ahí en proceso descendente se van generando todo.

El Intelecto (primera emanación) tiene una doble actividad contemplativa, entiende al Uno y se entiende a sí mismo y en ambas depende del Uno. Del Intelecto emana el Alma del mundo y de ésta emana el mundo sensible. Por lo tanto el Intelecto plotiniano equivale al Demiurgo platónico. Tenemos, por lo tanto, en el neoplatonismo el desarrollo de una amplia gama de jerarquías del ser, que alcanza su culminación expositiva en Proclo.⁵⁷⁹ Cito a Plotino:

⁵⁷³ Cf. Reale, *Por una nueva...*, pp. 45-46.

⁵⁷⁴ Plotino. *Enéadas*, II, 9, 3.

⁵⁷⁵ Idem, V, 2, 2, 25.

⁵⁷⁶ Idem, VI, 7, 25.

⁵⁷⁷ Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 121.

⁵⁷⁸ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 143.

⁵⁷⁹ Cf. Reale, *Por una nueva...*, p. 244.

Y así, todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, forman por siempre una serie continua: los primeros existen por sí mismos mientras que los segundos reciben su existencia por siempre por participación en aquéllos,⁵⁸⁰ imitando en lo posible la naturaleza inteligible.

Respecto a esta tradición, Puech precisa:

Una creación, una modificación o un fin del universo son tan imposibles de concebir como un comienzo o una cesación en la procesión del Uno. De esta eternidad resulta la continua coexistencia entre sí de los grados de la realidad: su solidaridad recíproca es simultaneidad. Por ello —reciprocidad quiere decir aquí jerarquía—, habrá implicación permanente de lo inferior en lo superior y, a la vez, presencia perpetua de lo superior en lo inferior.⁵⁸¹

La realidad, entonces, puede compararse con una serie de esferas embutidas las unas en las otras diferentes en cuanto a su periferia, pero coincidentes en su centro.⁵⁸² Por ello, otra forma común de presentación del esquema jerárquico era a base de las siete esferas celestes. Tanto en los misterios mitraicos⁵⁸³ como en el primer texto del Corpus Hermeticum, Poimandres, por mencionar solo dos ejemplos, encontramos este esquema referido a la evolución del alma, en cuyo caso es corriente la denominación de “ascensión de las esferas”.⁵⁸⁴ Al respecto cito:

Según la cosmología ptolemaica, la simple dicotomía (“divisoria”) de cielo y tierra queda allí descompuesta en un sistema, astronómico y psicológico a la vez, de esferas interpuestas. El astrónomo antiguo se imaginaba que, entre la Estrella Polar y él, estaban las esferas transparentes de los siete planetas: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. El filósofo hermético predicaba que había que cruzar éstas una por una, en la trayectoria ascendente igual que en la descendente: en cada esfera, uno tenía que dejar de lado las tendencias negativas dictaminadas por el planeta en cuestión.⁵⁸⁵

Dicho esquema a base de las siete esferas continúa hasta nuestros días en la rueda zodiacal astrológica, es decir, en la Astrología de Occidente.

El neoplatonismo que era en esencia pagano fue un movimiento de tal envergadura que afectó profundamente al cristianismo y también se habla de un neoplatonismo cristiano. Toda la dogmática del cristianismo está permeada de tesis neoplatónicas traducidas al contexto cristiano. Esto se hace especialmente patente e la obra de Pseudo Dionisio, sobre quien abundo más adelante.

⁵⁸⁰ Plotino. *Enéada IV*, libro 8, cap. 6, 25. Gredos, España, 2006.

⁵⁸¹ Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 107.

⁵⁸² Cf. Idem, p. 108, y Mahnke, Dieterich, *Unendliche sphäre und allmittelpunkt*, Halle, 1937, pp. 215-27.

⁵⁸³ Ver *Gran Papiro mágico de París* en: *Textos de magia en papiros griegos*, Gredos, 1987, Ed. a cargo de José Luis Calvo Ramírez y Ma. Dolores Sánchez Romero.

⁵⁸⁴ Cf. Godwin, Jocelyn. *El mito polar: el arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*, Girona, Atalanta, 2009, p. 228-29.

⁵⁸⁵ Idem, p. 230.

- Gnosis.

Durante toda la antigüedad occidental persistió la concepción de un universo jerárquicamente escalonado en el que había diferentes órdenes de realidades.⁵⁸⁶ En el caso helénico, helenístico y romano, esta jerarquía iba de los seres celestes hasta las realidades terrenas y la revolución superior de los astros regulaba la marcha inferior de las cosas y los acontecimientos. Esto queda expresado diáfanaamente también en el gran movimiento gnóstico que abarcó muchos siglos. Tomemos las palabras de Jonas:

El universo, el dominio de los arcontes, es como una vasta prisión cuya celda más profunda fuera la tierra, el escenario en el que se desarrolla la vida del hombre. En torno a esta celda y por encima de ella, las esferas cósmicas la circundan dispuestas como cortezas concéntricas. La mayoría de las veces nos encontramos con las siete esferas de los planetas rodeadas por una octava, la de las estrellas fijas. Hubo, sin embargo, una tendencia a multiplicar las estructuras y a ampliar más y más este esquema⁵⁸⁷

Los gnósticos, sobre todo en el modelo siro-egipcio elaboran una complicada genealogía de degradaciones involutivas. La más larga cadena parece ser la de Basílides con 365 cielos.⁵⁸⁸

Aún en el seno de la divinidad, los gnósticos reconocían niveles, como se deja ver en su planteamiento de que el Demiurgo no reconoció su filiación de la Madre Sabiduría erigiéndose en el Dios absoluto y único del Antiguo Testamento, por lo cual ella le dejó solo y se retiró a regiones más elevadas de los cielos.⁵⁸⁹

Posteriormente, en el caso cristiano, estaba Dios trinitario en la cúspide, después los ángeles, los santos, el hombre y la naturaleza. Pero con la Reforma protestante, al desentenderse de los santos, el hombre decidió borrar las jerarquías intermedias entre él y Dios, lo cual se expandió culturalmente, para, al final, hoy en día borrar inclusive a Dios y dejar al hombre como el amo supremo del mundo, con la consecuente desequilibrio .

- Tradición judeo-cristiana primitiva.

La tradición judeo-cristiana desde su inicio acepta la gran escala del ser, quedando Dios en la punta de la escala y debajo de Él toda una gama jerárquica,⁵⁹⁰ pero siempre deformada en el contexto de su propia dogmática.

⁵⁸⁶ Cf. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 623.

⁵⁸⁷ Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 77.

⁵⁸⁸ Cf. Idem, p. 16 4.

⁵⁸⁹ Cf. Hipólito *Refutación de todas las herejías* VI, 33, Ireneo *Adversus Haereses*, I, 5, 4 y 29, 4; Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 102.

⁵⁹⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste* V en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 122.

En diferentes pasajes de la Biblia encontramos el planteamiento de la gran cadena del ser. Primeramente en el relato de la creación en el Génesis. Otro pasaje que destaca en este sentido es el del sueño que tuvo Jacob, nieto de Abraham, en el que el soñador vio una escalera que se extendía entre la tierra y el cielo, por la cual subían y bajaban ángeles.⁵⁹¹

En el siglo II d. C. una doctrina típica de Orígenes (185-253), considerado Padre de la Iglesia cristiana, es la que sostiene que existen una serie de mundos no contemporáneos sino sucesivos. Esta doctrina, como se sabe, fue tomada de los antiguos griegos.⁵⁹²

La ortodoxia cristiana, en general, ha sido reacia a aceptar la gran cadena del ser y por consecuencia el Principio Piramidal. Con esta nueva denominación en especial dicha tradición se opondría con todas sus fuerzas, pues las pirámides evocan por un lado al “nefasto” Egipto del cual se separó Israel, aunque ya había abreviado de él, y por el otro a los “adoradores de ídolos” de América. Sin embargo hay indicios del Principio Piramidal ya en el Antiguo Testamento como se ha mencionado anteriormente.

- Cristianismo medieval y renacentista.

Durante toda la Edad Media y aún en la Edad Moderna, eran aceptados los cuatro niveles o mundos en que las almas podían vivir. Eran éstos infierno, purgatorio y paraíso; y paralelamente el limbo.

Al inicio del medioevo ya estaba tipificada toda la jerarquía de seres espirituales de lo cual da testimonio la obra de Pseudo-Dionisio Areopagita.⁵⁹³ He aquí una cita al respecto:

Tú, hijo mío, siguiendo las santas instrucciones de nuestra **tradición jerárquica**, escucha devotamente estos razonamientos sagrados e inspirados y te iluminará esta doctrina⁵⁹⁴

La exposición de pseudo-Dionisio es una exposición ortodoxa sistemática del cristianismo, encuadra la doctrina cristiana dentro de un esquema general procedente del neoplatonismo de Proclo. Así como la obra de este último constituye una síntesis del neoplatonismo anterior, es la de Dionisio síntesis del pensamiento cristiano que tuvo fuerte influencia durante toda la Edad Media.

Pseudo-Dionisio conserva la imagen clásica del universo griego, concebido como una serie de esferas superpuestas, a las cuales corresponden los grados de perfección de los seres que en ellas habitan y completa esta imagen jerárquica con el concepto de un Dios trascendente,

⁵⁹¹ Génesis 28:12.

⁵⁹² Cf. Reale y Antiseri, *Op. cit.*, T. I, p. 364.

⁵⁹³ Las obras de pseudo-Dionisio Areopagita que se conservan son: *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia* y diez cartas.

⁵⁹⁴ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste*, en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 114.

que penetra todo el universo con los rayos de su presencia y de su bondad a manera del sol, cuya luz se difunde por igual en todas direcciones.⁵⁹⁵

El mundo celeste se compone de tres jerarquías angélicas que se subdividen en tres niveles cada una:

1. Los que sólo contemplan a Dios: serafines, querubines y tronos
2. Los que cuidan del mundo: dominaciones, virtudes y potestades
3. Los que cuidan de los hombres: principados, arcángeles y ángeles.

Precisemos que:

el ángel es una escala, intercala o intercalación: una *cala* en el Ser, un *calado* en la urdimbre de la vida, un *reflujo* o condensación de la energía bioespiritual.⁵⁹⁶

Pseudo-Dionisio ordena el mundo terrestre siguiendo el mismo patrón que el del celeste:

Y, no sin razón, podríamos añadir además esto: que cada inteligencia, celeste o humana, posee en sí misma sus propios órdenes y poderes primeros, medios e ínfimos...⁵⁹⁷

Pero la obra dionisiana no era completamente del agrado de la ortodoxia por sus reminiscencias paganas. Al respecto cito:

En su afán de reconciliar ese platonismo orientalizante con una versión de cristianismo que se acerca al nestorianismo, Dionisio es el último representante de un neoplatonismo truncado que pronto, precisamente debido al duro trabajo de sus comentaristas y traductores, se disolverá en la escolástica aristotelizante; ya en Erígena, el primer traductor de Dionisio, se nota el esfuerzo exegético que culminará en los comentarios de Alberto Magno, y Tomás de Aquino quienes con la implacable armazón del método (escolástico) reducirán la escritura inspirada del Seudo-Areopagita a tratados secos al estilo de las Sumas, extirpando con el tiempo todo vestigio de paganismo.⁵⁹⁸

Una exposición original de la gran cadena del ser, ya apuntando al principio piramidal, la encontramos en Hugo de San Víctor (1096-1141) para quien existe una escala ascendente de realidades o grados de lo real que pueden irse dominando progresivamente mediante la razón y la fe. Existen cosas esencialmente racionales como las relativas a la matemática, la

⁵⁹⁵ Cf. Dionisio Areopagita *De divinis nominibus*, V 6: PG 3,821; Fraile, G. *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, p. 173.

⁵⁹⁶ Ortiz-Osés, Andrés. *Metafísica del sentido: una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p. 115.

⁵⁹⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste* X, 3 en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 143.

⁵⁹⁸ Kerkhoff, Manfred. *KAIROS. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1997, p. 160.

lógica y la dialéctica; cosas *secundum rationem*, verdades probables como las históricas en que la razón se auxilia de la fe; y cosas *supra rationem* objeto único y específico de la fe.⁵⁹⁹

Por su parte, para los cabalistas nuestro mundo de impresiones sensoriales es la última cáscara y más exterior de la realidad divina.⁶⁰⁰

Durante la época del Renacimiento europeo se conserva la tesis de las jerarquías del universo. Encontramos una exposición emblemática de éstas en la Divina Comedia de Dante. En esta egregia obra, basado en la cosmología aristotélico-ptolemaica, Dante plantea una serie de esferas elementales que envuelven progresivamente a la Tierra central para culminar en el trono de Dios, las cuales tienen su imagen invertida en los círculos del Infierno que terminan en el centro de la Tierra. Así la Divina Comedia describe toda la cadena del ser sobre un substrato cristiano arrancando en Satanás y el Infierno, pasando luego por el monte del Purgatorio, para llegar, a través de sucesivos ejércitos de ángeles, al Dios supremo en el Paraíso.⁶⁰¹

Sin embargo la ortodoxia cristiana introdujo un vacío en la gran escala del ser, pues de no existir este vacío habría continuidad entre Dios y el hombre al grado de poderse hablar de panteísmo, y la Iglesia cristiana se afiliaba al dogma creacionista del Génesis. La aceptación de la gran escala del ser implicaba acceder al emanacionismo inaceptable para esa iglesia. Por ello solo aceptaron explícitamente la escala del ser en relación a los ángeles; el resto de la escala simplemente lo pasaron por alto. No obstante, en el seno del cristianismo nunca faltaron mentes lúcidas que comprendían la continuidad de la creación como Nicolás de Cusa, quien se expresa así respecto a la gran cadena del ser:

Todas las cosas, por muy distintas que sean, están vinculadas entre sí. En los géneros de las cosas existe tal conexión entre el superior y el inferior que coinciden en un punto común; tal orden se consigue entre las especies que la especie superior de un género coincide con la inferior del género siguiente, con objeto de que el universo pueda ser uno, perfecto y continuo.⁶⁰²

Hemos de mencionar también entre los principales defensores renacentistas de la gran escala del ser a Ficino y Pico della Mirandola, ambos inspirados en el Pseudo-Dionisio; así como a Giordano Bruno y Campanella.

⁵⁹⁹ Cf. Reale, y Antiseri, *Op. cit.*, T. I, p. 442.

⁶⁰⁰ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 313.

⁶⁰¹ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 253.

⁶⁰² Cusa, Nicolás. *De docta ignorantia*, III, 1.

- Islam.

El Islam desde siempre ha sido mucho más abierto al reconocimiento de la gran cadena del ser. Entre los diferentes pensadores y corrientes encontraremos divergencias de clasificaciones, pero nunca la negación de la cadena, la cual queda plasmada tanto en el Corán,⁶⁰³ como en diversos dichos de la tradición (*hadith*), uno de los cuales dice:

Dios tiene 70,000 velos de luz y tinieblas; si los levantara, los resplandores de su Rostro quemarían todo lo que encontrara su mirada.⁶⁰⁴

Estos velos, que en diferentes versiones varían desde 18,000 hasta 360,000, representan, como dice Corbin, todos los universos sensibles y suprasensibles (*molk* y *malakût*, *shahâdat* y *ghaybat*).

Toda la Fálsafa islámica reconoce el orden jerárquico de los mundos gracias a la síntesis que realizó entre la teoría aristotélica sobre el movimiento de las esferas celestes y la teoría neoplatónica de la emanación y unión hipostática.⁶⁰⁵

La figura de Al-Farábí (870-950) destaca por dejar sentado un acuerdo básico entre las doctrinas platónicas y aristotélicas que sirvió de fundamento para el desarrollo ulterior de la filosofía islámica. En su doctrina de las jerarquías cosmológicas entran en juego la enseñanza coránica de la creación, el dualismo aristotélico entre Dios y el mundo, el concepto jerárquico del neoplatonismo, y un concepto cíclico de involución-evolución que pudiera proceder de alguna infiltración estoica.⁶⁰⁶ Según la jerarquía ontológica planteada por Al-Farábí⁶⁰⁷ todas las cosas en la creación se ordenan en este sentido:

1. El Ser único, principio divino y causa primera de todas las cosas
2. Las causas segundas o inteligencias de las esferas
3. El entendimiento agente
4. El alma
5. La forma
6. La materia.

Los tres primeros ni son cuerpos ni se relacionan con cosas corporales, y los tres últimos no son cuerpos, pero están unidos a lo corporal.

El orden de las causas segundas o inteligencias es el siguiente:

1. Dios, primer principio, lo uno
2. Inteligencia primera
3. Inteligencia poder

⁶⁰³ Corán 78,12, donde se dice que Dios ha creado siete cielos.

⁶⁰⁴ Tomado de: Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 122.

⁶⁰⁵ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Introducción a la Filosofía de Avicena*, en: Avicena, *Sobre Metafísica (antología)*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1950, p. 30.

⁶⁰⁶ Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, T. II, p. 627.

⁶⁰⁷ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. I, p. 194.

4. Inteligencia y esfera de Saturno
5. Inteligencia y esfera de Júpiter
6. Inteligencia y esfera de Marte
7. Inteligencia y esfera del Sol
8. Inteligencia y esfera de Venus
9. Inteligencia y esfera de Mercurio
10. Inteligencia y esfera de la Luna.

El mundo sublunar está igualmente ordenado jerárquicamente.

1. Cuerpo de las esferas celestes
2. Animal racional
3. Animal irracional
4. Vegetal
5. Mineral
6. Los cuatro elementos

Contemporáneo de Al-Farabí, Ibn Masarra en al-Ándalus describe el descenso del orden del ser desde dios y su ascenso detallado de vuelta a él.⁶⁰⁸

En el siglo XI Avicena propone igual que Al-Farabí, un encadenamiento descendente de inteligencias desde Dios, siendo su principal obra en este sentido el *Kitab al-Nayat* o Libro de la Salvación. Dios produce la primera Inteligencia, ésta a la segunda y así sucesivamente hasta llegar a la décima que no genera una nueva realidad, sino que actúa sobre el mundo terreno en dos sentidos: ontológico y gnoseológico. En sentido ontológico, esta décima inteligencia, estructura el mundo sublunar según la forma y la materia. Esta última es principio de cambio y multiplicidad y por tanto de individualidad. En sentido gnoseológico, la décima inteligencia hace que el intelecto posible o pasivo de cada hombre individual pase de la potencia al acto mediante la irradiación de los primeros principios y de los conceptos universales abstractos. El intelecto individual tiene la posibilidad de elevarse hasta el intelecto agente supremo, aunque solo muy pocos lo logran.⁶⁰⁹

Igualmente Averroes en el siglo XII concibe el cosmos como un conjunto permanente de respectividad potencial y actual, pero nunca inerte, sino vivo y por ende cambiante, formando todos los seres físicos una escala de potencialidad y actualidad graduales, que se mueve desde el acto puro a la estricta potencia.⁶¹⁰ Para Averroes la unidad absoluta que los teólogos predicen de Dios consiste en la existencia unitaria de todas las formas de los seres individuales. En Dios la causa es una y única; fuera de Él va diversificándose de modo peculiar, tanto en el mundo celeste como en el terrenal; primero se multiplica a través de los medios, después por los instrumentos y finalmente por la actualización de la materia, abriendose en forma de abanico al modo de los rayos de luz saliendo de un foco.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Cf. Idem, T. II, p. 27-30.

⁶⁰⁹ Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I, p. 465.

⁶¹⁰ Cruz Hernández, *Historia...*, T. II, p. 193.

⁶¹¹ Cf. Idem, T. II, p. 202.

El sufi Ibn'Arabí (1165-1240), en el contexto aristotélico—neoplatónico de su época, admite la sucesión indefinida de los mundos:

También es evidente que cada parte del mundo puede llegar a ser causa de la existencia de otro mundo, no más perfecto, pero sí semejante a aquél, y esto indefinidamente. En efecto, la línea de la circunferencia está formada de puntos tan próximos entre sí que es imposible exista entre dos de ellos (...) un tercero, a causa de que los espacios por ellos ocupados están inmediatamente contiguos. Ahora bien, cada uno de esos puntos (de una circunferencia) es capaz de engendrar una nueva circunferencia (si se les toma como centro); de la cual (circunferencia), a su vez, podrá afirmarse lo mismo que de la primera y así indefinidamente, puesto que no cabe admitir término ni límite en el mundo.⁶¹²

Dentro de la tónica general del neoplatonismo, Ibn'Arabí distingue cuatro elementos cosmológicos de orden universal:⁶¹³

- 1) el entendimiento primero que es el modo primario y original de la manifestación ad extra de la esencia divina, identificado con el espíritu es inmutable, eterno e increado, pero como principio de desarrollo de la creación es creado respecto de Dios;
- 2) la materia prima, principio pasivo o receptáculo de la manifestación del cosmos, es increada en cuanto contrapunto del entendimiento primero, pero creada en cuanto se concreta en la serie de entes que componen el mundo creado;
- 3) el alma universal, animador del cosmos en la conjunción del entendimiento primero y la materia prima;
- 4) la naturaleza universal, que es el ser mismo del cosmos y es creada.

Estos principios universales dan lugar a cuatro o cinco niveles o categorías entitativas, que también son designadas como *Hadarât* (Presencias) o como *Tanazzolât* (Descensos), pues se les considera determinaciones o condiciones de la Ipseidad divina en las formas de sus Nombres, que actúan sobre los receptáculos que sufren su influjo y los manifiestan.⁶¹⁴ :

- 1) el mundo del estricto ser o naturaleza divina que es Dios, llamado mundo de la luz
- 2) el mundo de la estricta existencia espiritual o de los arquetipos
- 3) el mundo de la existencia formalizada y abstraída de los lazos materiales que constituye las formas de nuestra mente
- 4) el mundo de las formas corpóreas.

El tercer nivel, del mundo de las formas, tiene dos ramificaciones: de ahí que también se hable de cinco categorías entitativas en lugar de cuatro.

En cada uno de estos cuatro/cinco niveles se repite la misma relación Creador-criatura (*Haqq-Khalq*), desdoblando y polarizando una unitotalidad o biunidad cuyos dos términos están en relación de acción y pasión, relación que corresponde a la de esotérico-exotérico, oculto-manifiesto, *bâtin-zâhir*. Por este motivo, cada una de estas *Hâdarat* o Descensos es

⁶¹² Ibn 'Arabí. *al-Futûhât al-Makkîya*, El Cairo, 1876. Trad. tomada de: Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. II, p. 260.

⁶¹³ Cf. Cruz Hernández, *Historia...*, T. II, p. 263-64.

⁶¹⁴ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 261.

designada también como “unión nupcial” (*nikâh*), cuyo fruto es la Presencia o *Hadra* que le sigue en la jerarquía descendente. Cada Presencia es imagen y correspondencia (*mithâl*), reflejo y espejo de la inmediatamente superior, es decir de su generatriz. Así, todo lo que existe en el mundo sensible es reflejo de lo que existe en el mundo inmediatamente superior y así sucesivamente hasta la misma Esencia Divina.⁶¹⁵

Por su parte, Sohravardí quien lleva el sistema aviceniano a mayor profundidad mística, postula que de la primera luz proceden el cosmos y el orden del ser mediante complicadas uniones hipostáticas que pueden simplificarse en cuatro mundos:

1. inteligencias puras (*ýabarût*) o luces angélicas de los dos rangos superiores;
2. luces gobernadoras de los cuerpos (*malakût*);
3. esferas celestes y mundo elemental (*mulk*), representantes del doble intermediario (*barzaj*);
4. mundo imaginal (*mitâl*) equidistante medio entre el estricto cosmos intelible y el mundo sensible.

Para Sohravardí no existe una diferencia esencial entre el mundo formal y el material: sólo hay una diferencia de grado en el orden del ser, sutil el celeste, pesado el terrestre. Así para varios shaykhs (maestros) sufis, entre los que destaca Sohravardí, la realidad no es sino luz en distintos grados de intensidad, y la condición ontológica de todos los seres está determinada por su mayor o menor aproximación a la Luz de luces.⁶¹⁶ La aceptación de planos jerárquicos del ser es algo generalizado en toda la tradición sufi.⁶¹⁷

India.

En una tradición tan amplia y multifacética como el hinduismo, los ejemplos de jerarquización son vastos e incluyen la jerarquía ontológica que adopta múltiples formas por la variedad del panteón hindú. En la siguiente cita encontramos un simple ejemplo de esa jerarquía:

En verdad, del Atman nació el Éter; del Éter, el aire, del Aire, el Fuego; del Fuego, el Agua; del Agua, la Tierra, de la Tierra, las Hierbas; de las Hierbas, el Alimento; del Alimento, el Hombre.⁶¹⁸

Mencionaré además tres ejemplos relevantes de las jerarquías en India: tattvas, castas y los cuerpos del hombre.

Las tattvas son aspectos de la realidad o planos de existencia, que aparecen bastante desarrolladas en el sistema Samkhya, pero no exclusivamente en éste. En el *pancaratra*, que la tradición que rinde culto a *Narayana* como divinidad suprema, encontramos la doctrina de las *vyuhas* o emanaciones por las que se manifiesta el Absoluto. El esquema

⁶¹⁵ Cf. idem, p. 262.

⁶¹⁶ Cf. Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 11.

⁶¹⁷ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 261.

⁶¹⁸ *Taittiriya Upanishad* 2, 1, 1. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 328.

consta de tres partes: creación pura, creación mixta y creación impura. La primera parte consta de cuatro *vyuhas*; las otras dos partes constan de un número amplio de *tattvas*.⁶¹⁹

En la escuela del shivaísmo de Cachemira o tradición *pratyabhijña*, se postula una doctrina cosmológica de emanación en la que a partir del uno, la conciencia se va manifestando por diversos niveles de vibración (*spanda*) como sujeto y objeto de conocimiento en una secuencia jerárquica descendente.⁶²⁰

El otro ejemplo relevante y por demás polémico es el sistema de castas. Además la interpretación que ofrezco con respecto a éste será un tanto “original”.

Sabemos que existen cuatro castas en la India tradicional y un quinto grupo que son los descartados o parias. Las cuatro castas son, en orden descendente: brahmanes, chattryas, vaisyas y sudras, las cuales se encargan, respectivamente, de:

- filosofía y culto,
- la guerra,
- producción (comercio e industria),
- y el servicio.

En primer lugar encontramos un enorme y claro paralelismo entre las castas y los cuatro tipos de hombre que Platón plantea en su *República*: de oro, plata, hierro y bronce,⁶²¹ y que toma de Hesíodo.⁶²²

En segundo lugar encontramos igual paralelismo entre las castas y la doctrina aristotélica de las facultades del alma: la racional, la volitiva y la apetitiva, doctrina ésta que a su vez es el correlato del planteamiento platónico recién referido.

Las castas pueden entenderse, por lo tanto, como la expresión socializada de la estructura del universo, a diferencia de lo que hacen la mayoría de los analistas, sobre todo los de formación científica o científica, que las entienden como una simple forma astuta de perpetuar las desigualdades sociales. Al respecto abundaré en el último capítulo al hablar de las trampas de lo uno y lo múltiple.

Ya en el *Rig Veda*⁶²³ se aceptaba la existencia del Atman como diferente del cuerpo, pero en las *Upanishads* se recalca esta diferencia. En *Taittiriya Upanishad* encontramos la distinción entre prana (principio vital), manas (conciencia), buddhi (intelecto o racionamiento) y âtman (espíritu puro). Así, como dice Raju,⁶²⁴ el hombre tal como existe, es una unidad integral de todos estos estratos o cuerpos, que pueden interpretarse como diversos niveles de realidad postulados por las *Upanishads*.

⁶¹⁹ Cf. Flood, Gavin. *El hinduismo*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 141.

⁶²⁰ Cf. Idem, p. 266.

⁶²¹ *República* 415 a – c.

⁶²² Hesíodo, *Los trabajos y los días* v. 108-201.

⁶²³ *Rig Veda* X, 16, 3.

⁶²⁴ Radhakrishnan, S. y Raju, P. T. *El concepto del hombre*, FCE, México, 1982, p. 284.

3. SOBRE LA NOMENCLATURA Y LOS SÍMBOLOS DEL PRINCIPIO PIRAMIDAL.

La mejor representación de la unidad y de lo Uno es un punto simple. Después del punto simple, la simbolización más apropiada para el nivel del Uno es el círculo, en el que ningún punto se opone a otro a menos que tracemos una diagonal imaginaria y en el que no hay comienzo. Aristóteles plantea muy bien la circularidad del mundo del Uno en esta sentencia:

En consecuencia, el infinito es lo contrario de lo que afirman: porque el infinito no es aquello más allá de lo cual no hay más nada, sino fuera del cual hay algo siempre... Ahora bien, aquello que no tiene nada fuera de él, éste es perfecto y entero.... pero aquel fuera del cual existe algo de lo que él carece, no es entero, sea lo que fuere lo que a él le falte.⁶²⁵

Es evidente que el cuerpo que recorre una recta finita, no tiene movimiento continuo, porque debe volver sobre sí mismo; y volviendo en línea recta se mueve por movimientos contrarios... Entonces, no puede haber movimiento continuo y eterno sobre la recta (...recorrer el infinito...es imposible en acto, posible sólo en potencia...)... Solamente el movimiento circular será único y continuo porque es un movimiento que procede de sí mismo hacia sí mismo, mientras que el rectilíneo procede de sí mismo hacia otro..., no reúne el término con el principio. En cambio, el circular los une y él solo es perfecto.⁶²⁶

Ahora bien, para simbolizar la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, la forma más sencilla es la de un punto encima de dos por debajo de él en forma de triángulo equilátero, como se muestra en la siguiente figura:

*
* *

Al ser el principio piramidal la expresión de la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, dicha representación simbólica de tres puntos, es igualmente la forma más sencilla de representación del Principio piramidal. Si se unen con líneas los espacios entre los tres puntos tendremos el triángulo que es igualmente un símbolo del principio piramidal y de la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple. Ese triángulo representa el orden perfecto del mundo, el equilibrio entre lo uno y lo múltiple. Si se invierte el triángulo dejando la punta hacia abajo, ello representa que la multiplicidad se encuentra por encima de la unidad: es una inversión del orden original del mundo, es el mundo invertido, es el infierno. Así tenemos, por ejemplo, en la cosmología medieval, como dice Jung, que el tetraedro —que es el triángulo llevado a la tercera dimensión, es decir como pirámide— con la punta hacia arriba representa el mundo del espíritu o la metafísica, mientras que el de la punta hacia abajo representa el mundo sublunar, particularmente la disposición instintiva humana, la “carne”, que tiene sus raíces en el reino animal, siendo el nadir de este reino, el vertebrado de sangre

⁶²⁵ Aristóteles. *Física*, III, 9, 207.

⁶²⁶ Idem, VIII, 12, 263-65. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, T. II, p. 57.

fría, la serpiente.⁶²⁷ Existe también el símbolo de los dos triángulos invertidos superpuestos, pero ahí el simbolismo mucho más amplio y no abundaremos al respecto.

Este símbolo primario de tres puntos como aparece en la figura anterior, era utilizado por los propios pitagóricos con cierto agregado. Se tiene constancia del supremo valor que para ellos tenía la sagrada *tetrakty*s, que no era más que la suma de los cuatro primeros dígitos, $1 + 2 + 3 + 4$, cuyo resultado da 10. El valor de la *tetrakty*s estaba en íntima relación de codependencia con las armonías de la música sonora, cuyos intervalos guardaban la siguiente proporción: el de octava de 2 a 1, el de quinta de 3 a 2, y el de cuarta de 4 a 3. La representación geométrica de la *tetrakty*s se da a base de colocar puntos en el orden indicado uno abajo de otro, según arrojando la siguiente figura:

*
* *
* * *
* * * *

La *tetrakty*s era, como dice Soto, la *summa ontologica* de la metafísica pitagórica.⁶²⁸ El número cuaternario contiene la fuente y raíz de la naturaleza eterna. La plenitud y la perfección se encuentran potencialmente en el 4 y activamente en el 10; y la totalidad en el número 3. Y esto se sintetiza en el esquema anterior que conforma un triángulo equilátero, cuyos niveles van del 1 al 4, y que tiene en total diez puntos.

Posteriormente el neopitagórico por Macrobio diseñó un artificio hermenéutico llamado “Diagrama Lambda”, que sobre el diagrama de la *tetrakty*s colocaba en vez de puntos, los números múltiplos de dos por un lado del triángulo y múltiplos de tres por el otro, quedando el uno solo en la cúspide según el esquema que plantea Platón para la conformación del Alma del mundo.⁶²⁹ Por ello para Macrobio el diagrama Lambda era una representación del Alma del mundo.⁶³⁰ En el diagrama Lambda quedan eliminados los tres puntos interiores del diagrama de la *tetrakty*s, quedando como una A mayúscula sin tilde, y quedando entonces el diagrama Lambda como un conjunto de siete puntos en referencia una vez más a Platón, ya que éste asienta que el Alma del mundo se generó del número siete.⁶³¹

Sabemos por testimonio de Proclo⁶³² que los pitagóricos asignaban simbólicamente el punto a la mónica, la línea a la díada, la superficie a la tríada, el volumen a la tétrada, el cuerpo hecho a la pentada, el cuerpo animado a la héxada, y el ente dotado de inteligencia a la héptada o hebdómada.

⁶²⁷ Jung, C. G. *Aion*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 244.

⁶²⁸ Soto Rivera, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001, p. 201.

⁶²⁹ Platón. *Timeo* 35 b.

⁶³⁰ Macrobio. *In Somnium Scipionis* 1, 6, 45-48. Cf. Soto Rivera, *Op. cit.*, p. 198-201.

⁶³¹ Platón. *Timeo* 35 b.

⁶³² Proclo. *In Platonis Timaeum* 2, 270. Cf. Soto Rivera, *Op. cit.*, p. 56.

Regresando al triángulo, si ensamblamos triángulos en un espacio de tres dimensiones, tendremos la pirámide que conserva el mismo simbolismo básico del triángulo, pero si ensamblamos triángulos sobre una base cuadrada (que es el diseño típico de las pirámides arquitectónicas), entonces el simbolismo ternario se enriquece por el cuaternario. La cuaternidad, como dice Jung,⁶³³ representa un sistema de coordenadas que se aplica universalmente para dividir y organizar una multiplicidad caótica como la superficie visible de la Tierra, el curso del año, los asentamientos humanos (cuarteles o cuatro barrios), los temperamentos, los elementos griegos, los colores alquímicos, etc. Así, con la combinación de la tríada y la tétrada tenemos el símbolo completo del universo igual que en la *tetraktys* pitagórica.

Es por lo anterior que he elegido la pirámide como símbolo y denominación de este principio de comprensión de la realidad que involucra la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, llamándole entonces *principio piramidal*. La pirámide tomada como símbolo puede entenderse, como cualquier símbolo, de muchas maneras y tener diferentes niveles de significación. Y es precisamente por ello que escijo la pirámide que expresa diferentes niveles de la base a la punta, los cuales quedaron arquitectónicamente plasmados de manera magistral por las culturas anahuacas a través de los escalones en sus pirámides, en las cuales habitan los dioses:

Las pirámides truncas con cuerpos superpuestos y un santuario en la parte más alta, pueden ser, como algunos investigadores han sostenido, otro reflejo de los pisos celestes en que moran los dioses.⁶³⁴

El Principio Piramidal debe entenderse como principio en el sentido que apunta Aristóteles:

En fin, el punto de partida del conocimiento de una cosa se dice que también es el principio de la cosa. Por ejemplo, las premisas son los principios de las demostraciones. Las causas tienen tantas acepciones como los principios, pues todas las causas son principios. El rasgo común de todos los principios es el hecho de ser lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce.⁶³⁵

Por otro lado, en diferentes momentos de la historia del conocimiento, la figura de la pirámide ha sido utilizada para estructurar o sintetizar ideas. Para los pitagóricos, la pirámide era la que constituía las partículas del fuego, y Aristóteles reconoce a la pirámide como el sólido mínimo y el átomo ígneo.⁶³⁶

Recientemente sobresale la *Pirámide de Maslow* en la que este psicólogo plasma las necesidades del ser humano en forma jerárquica. Otro ejemplo es el planteado por José Luis Díaz⁶³⁷ en el que sintetiza los diferentes niveles de realidad que constituyen al ser humano desde el atómico hasta la conciencia. Este último ejemplo apunta directamente a lo que aquí

⁶³³ Jung, C. G. *Aion*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 253-54.

⁶³⁴ León Portilla. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM-IIH, México, 1986, p. 77.

⁶³⁵ Aristóteles *Metafísica* 1013 a 17 y ss. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

⁶³⁶ Aristóteles *De caelo* III, 5.

⁶³⁷ Díaz, José Luis. *Op. cit.*

se entiende por "principio piramidal", el cual es un símbolo tanto hermenéutico como ontológico, la expresión simbólica de los diferentes niveles del ser o de la realidad.

Los tres principios cósmicos que aquí agrupo bajo el concepto de “principio piramidal” admiten diversas simbolizaciones. En el espacio de tres dimensiones la representación simbólica de dicho principio más afortunada y difundida es la de la pirámide. Pero en el espacio de dos dimensiones, es decir en el papel, la representación más afortunada es la de una serie de círculos concéntricos, donde la mayor excentricidad correspondería con el mayor perímetro de la pirámide, es decir, con su base, y el punto central del círculo, con la punta de la pirámide.

Es a esta representación circular a la que acude Aristóteles, y a la que también alude Plotino:

Más si comparáramos al Bien con un centro, a la Inteligencia la compararíamos con un círculo inmóvil, y al Alma con un círculo en movimiento pero movido por el deseo.⁶³⁸

La realidad, entonces, puede compararse con una serie de esferas embutidas las unas en las otras diferentes en cuanto a su periferia, pero coincidentes en su centro,⁶³⁹ como se traslucen en la siguiente cita de Macrobio:

Al mirar hacia abajo desde la cima más alta y la luz perpetua, y después de haber contemplado con secreto anhelo la apetencia del cuerpo y su vida, llamada así en la tierra, el alma, por el mismo peso de esto, hunde gradualmente su pensamiento terrenal en el mundo inferior... A cada esfera (que pasa) se viste con una capa etérea, de modo que gracias a éstas se reconcilia con la compañía de ese vestido terrenal por etapas. Y así atraviesa tantas muertes como esferas cruza hacia lo que aquí, en la tierra, recibe el nombre de vida.⁶⁴⁰

En la representación por círculos concéntricos, el punto central representaría a lo Uno y lo demás a la diversidad, siendo, que a la vez, el círculo más exterior que contiene a los demás, también simboliza lo Uno. Es decir que lo Uno está muy antes y muy después de todo lo demás, es lo que lo origina y lo que lo incluye.

Otra forma, muy similar a la de la pirámide, podría ser la del cono, pues tiene una base circular sobre la que se erige su cuerpo cuyo diámetro va disminuyendo hasta terminar en punta. Tanto el cono como la pirámide son figuras que han sido ya utilizadas en el sentido que se les da en el presente trabajo. Menciono el caso del discípulo de Duns Escoto, Vital

⁶³⁸ Plotino. *Enéada IV*, libro 4, cap. 16, 20. Gredos, España, 2006.

⁶³⁹ Cf. Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 108, y Mahnke, Dieterich, *Unendliche sphäre und allmittelpunkt*, Halle, 1937, pp. 215-27.

⁶⁴⁰ Macrobio. *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*, II, 11. Trad. tomada de: Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 186.

du Four, quien en un texto atribuido anteriormente a su maestro, refiriéndose al orden del universo expuesto por Dionisio Areopagita, dice:

Tal hecho significa que la perfección del universo arranca de una base muy ancha y se desarrolla en forma de cono ascendente hasta terminar en el punto de unión del Verbo de Dios con la naturaleza humana.⁶⁴¹

Otro ejemplo mucho más reciente de la utilización de las figuras del cono y la pirámide es el de Teilhard de Chardin.⁶⁴²

Por otro lado, para expresar el contenido del Principio Piramidal, la pirámide no es el único símbolo: existen varios otros. En la antigua Babilonia se eligió para este caso el Zigurat. Sobre esto transcribo un comentario de Corbin:

Los célebres *ziqqûrât* de Babilonia representaban la montaña cósmica de siete pisos, con los colores respectivos de los siete cielos; por ellos era posible la ascensión ritual hasta la cima, es decir, hasta el punto culminante que es el norte cósmico, el polo en torno al cual da vueltas el mundo.⁶⁴³

Otro símbolo parcial del principio piramidal es la escalera. Este símbolo se refiere específicamente a uno de los aspectos del principio piramidal que es la gran escala del ser. Aparece este símbolo en el sueño de Jacob,⁶⁴⁴ y por citar uno entre muchos ejemplos, en el pórtico de Notre Dame de París, donde hay una dama sentada con una escalera en su seno.

Uno de los símbolos más extraordinarios del principio piramidal es el de la cábala, no sólo el esquema en sí, sino todo el sistema cabalístico que va concatenando símbolos. La cábala, como toda la tradición judía, parte de la Torá. Pero la cábala considera a la Torá como un organismo místico, como se plantea en el Zohar, aunque esta idea ya aparecía en la secta judía de los Terapeutas de Egipto según lo atestigua Filón de Alejandría.⁶⁴⁵

En el Zohar se consideran tanto al cuerpo humano, como al mundo, como a la Torá como organismos, cada uno ordenado jerárquicamente en su interior.⁶⁴⁶ Así Moisés de León escribe:

Porque la Torá es denominada Árbol de la Vida... Al igual que éste se compone de ramas, hojas, corteza, médula y raíces, y cada uno de estos elementos componentes puede ser llamado parte constituyente del árbol, sin que formen realidades sustancialmente separadas unas de otras, también verás que la Torá contiene muchas cosas interiores y exteriores y todas forman una sola Torá y

⁶⁴¹ Vital du Four. *De rerum principio*, q. 10, a 4, n 380. Traducción tomada de: Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo Cómico: hacia una nueva conciencia planetaria*, Trotta, Madrid, 2009, p. 81.

⁶⁴² Teilhard de Chardin. *Esbozo de una dialéctica del Espíritu*, *Oeuvres VII*, 1947, p. 156.

⁶⁴³ Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 57.

⁶⁴⁴ Génesis 28, 11-19.

⁶⁴⁵ Filón, *De vita contemplativa*; dato tomado de: Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 50.

⁶⁴⁶ Cf. Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 50.

un solo árbol, sin que se den diferencias... Y aunque se encuentra en las palabras de los sabios del Talmud que el uno prohíbe lo que el otro autoriza, que el uno explica como virtualmente puro lo que el otro tiene por no permitido, que el uno dice esto y el otro aquello, es necesario saber que todo constituye una unidad.⁶⁴⁷

Además de los símbolos anteriormente mencionados, que tienen factura humana, existen símbolos naturales del principio piramidal. Quizás el más obvio sea la montaña, que tiene una figura geométrica de cono. La montaña siempre ha sido reconocida como lugar de residencia de lo divino uno o múltiple, y la montaña y punto de encuentro entre la humanidad y la divinidad. Recordemos el Monte Olimpo, el Sinaí de Moisés, el Monte de los Olivos y el Monte Calvario de Jesús, la montaña de Qâf del sufismo,⁶⁴⁸ aunque la lista podría ser extensísima.

Otro símbolo natural muy interesante es el del árbol. Un árbol está compuesto de un tronco con raíces hacia abajo y dos arborescencias hacia arriba que se desarrollan mediante bifurcaciones sucesivas desarrollando hojas, flores y frutos. El árbol se ordena respecto a un eje vertical (arriba/abajo, cielo/tierra) y sigue una doble simetría: radial por la que el tronco crece mediante círculos concéntricos, y bilateral por la cual raíces, ramas y hojas se despliegan alrededor de su tallo. Así mismo con respecto a la dimensión temporal el árbol representa la continuidad con su tronco y la mutabilidad con el brote y caída anuales de hojas, flores y frutos.⁶⁴⁹ Así en la tradición hindústa, se equipara a la Trimurti con el árbol en los siguientes términos:

Me prosterno ante la higuera sagrada, ante Brahma en su raíz, Visnu en su tronco y Siva en sus hojas.⁶⁵⁰

No puedo dejar de mencionar un símbolo que, si bien no lo es del principio piramidal, sí lo es de lo que está en la base de dicho principio, es decir la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. El símbolo en cuestión es el de una línea recta arriba o debajo de una línea partida, de la siguiente manera: — . Es claro que la línea entera simboliza lo uno, mientras que la partida simboliza lo múltiple en su expresión primigenia, la dualidad. Este es un símbolo chino en el que se duplica una de las dos opciones, la recta o la partida, teniendo entonces un trígrama. Encima de éste se escribe otro trígrama dándonos un hexagrama, basado en el cual se desarrolla el *I Ching* o Libro de las mutaciones.

Entre la simbolización por líneas al estilo chino, y la simbolización por puntos de raigambre pitagórica, encontramos una importante diferencia de sentido, que tiene incidencia axiológica, pues en la de líneas, lo uno puede estar abajo o arriba de lo múltiple

⁶⁴⁷ Moisés de León, *Séfer haRimmón* f. 100 b. Traducción tomada de: Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 51.

⁶⁴⁸ Cf. Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 59.

⁶⁴⁹ Cf. Bossi, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008, p. 185.

⁶⁵⁰ Asvattha-stotra, 16. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 69.

y ninguno de los dos casos es mejor que el otro; mientras que en la de puntos, lo uno está arriba de lo múltiple siendo eso lo mejor.

He tomado a la pirámide para nombrar al principio piramidal, tanto de la interrelación de tres puntos estudiada por los pitagóricos, como de la cultura anahuaca, cuya principal y más perenne construcción fue la pirámide, que seguramente sintetizaba su cosmovisión. En este sentido, la pirámide se erige como un símbolo que “conjuga y mantiene unidos todos los elementos en que se diversifica y jerarquiza el cosmos”⁶⁵¹

4. HERMENÉUTICA DEL PRINCIPIO PIRAMIDAL.

Como se sabe después de Einstein, los conceptos de materia y de fuerza son co- relativos. Desde este punto de vista, el mundo está hecho de movimientos ondulatorios y materia, es decir, de materia en un estado de vibración, de materia vibratoria. La velocidad de las vibraciones está en razón inversa a la densidad de la materia. El principio piramidal, que es un "principio puramente metafísico, que no subiste en sí como cosificado, sino sólo en su función informante"⁶⁵², propone que todo en nuestro universo se da a diferentes niveles yendo de un nivel bajo de gran amplitud material y baja frecuencia vibratoria hasta un nivel más alto de dimensiones muy reducidas y alta frecuencia vibratoria, pasando por una serie de etapas en las cuales, de abajo hacia arriba, cada vez se van reduciendo más las dimensiones y aumentando la frecuencia, por lo que se ha escogido la figura de la pirámide para simbolizarlo y denominarlo echando para ello mano de la hermenéutica analógica.

La parte más baja y amplia de la pirámide se analoga con la mayor materialidad es decir con la menor frecuencia vibratoria y la parte más alta, lo hace con la mayor frecuencia vibratoria y la menor materialidad. Es por ello que en vez de dimensiones podemos hablar de vibraciones, en cuyo caso el principio piramidal está claramente expresado a través del sonido en forma de escala musical en la que los sonidos pueden ir de una baja frecuencia vibratoria a una alta o más sencillamente de lo grave a lo agudo, o viceversa. Para nuestra civilización occidental, fue el gran griego Pitágoras instruido en la tradición órfica que a su vez tuvo su origen en el antiguo Egipto,⁶⁵³ quien transmitió dicho conocimiento dentro del concepto de la escala de 7 sonidos después del último de los cuales, musicalmente se dice que se repite el primero, completando con el octavo un ciclo, al que se le denomina octava. De ahí que a cualquier ciclo o proceso se le denomine octava y según la variación en las vibraciones de baja a alta frecuencia o viceversa, podemos hablar de octavas ascendentes o descendentes: a las primeras les podemos llamar también unitivas, y a las segundas separativas.

El principio piramidal puede tomarse en tres sentidos:

- a) como principio metafísico
- b) como principio de interpretación, es decir, hermenéutico
- c) como principio físico

⁶⁵¹ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 79.

⁶⁵² Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985. Pág. 202.

⁶⁵³ Russell, Bertrand. *Historia de la Filosofía Occidental*. Espasa Calpe, Madrid, 1984. Págs. 36-38.

Es importante hacer notar que estos tres sentidos no son excluyentes entre sí, sino complementarios. Los aspectos metafísico y físico han sido desarrollados ampliamente en la tesis medieval y renacentista de la gran cadena del ser, y ya fueron tratados en este trabajo. En este apartado me avoco solamente al aspecto hermenéutico. Es cierto que el hombre interpreta y lo interpreta todo, pero ¿sobre qué patrones? , ¿o su interpretación está regida por el azar? La propuesta que se hace en el presente trabajo es que la interpretación está regida por un principio de hermenéutica universal, que aquí se denomina "principio piramidal".

El principio piramidal es un principio no solo ontológico, sino también hermenéutico, es decir un principio de interpretación, pero no en el sentido tradicional de la hermenéutica como interpretación de un texto situándolo en su contexto, sino en un sentido mucho más amplio como una teoría que da cuenta en general del fenómeno de la interpretación. Está basado en la premisa admitida universalmente de forma más o menos explícita, de que el ser humano interpreta siempre el mundo, como versa el dicho popular: "Cada cabeza es un mundo". Al respecto cito:

Positivistas y empiristas radicales, formuladores de nuevas doctrinas religiosas e investigadores de la lógica de la ciencia, evolucionistas y tipos modernos de místicos se encuentran a menudo inconscientemente de acuerdo debajo de sus diferencias más acentuadas. Y ese punto en que convienen, consiste en la idea de que nuestro mundo no es simplemente dado a nosotros desde fuera, sino que es interpretado desde adentro, más o menos idealizado por nosotros, o sea, interpretado en términos de nuestra razón, aún cuando nos resolvamos mucho a ser pasivos y a aceptar los hechos inflexibles como los encontramos.⁶⁵⁴

Por lo tanto cuando aplicamos al análisis el principio piramidal podemos hablar de una hermenéutica piramidal, la cual puede ubicarse metodológicamente en el ámbito de la hermenéutica analógica sobre la que tan ampliamente ha teorizado Mauricio Beuchot.

Según el Principio Piramidal los límites para la interpretación solo se dan en cualquier nivel determinado de la pirámide y están marcados por dicho nivel. Fuera de ese nivel la interpretación aparece ilimitada. Desde esta perspectiva toda la discusión entre univocismo y equivocismo y el grado en que este último se pueda dar o sea pertinente, dicha discusión adquiere un sentido muy diferente.

También adquiere un sentido muy diferente esa lapidaria frase de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas"⁶⁵⁵, concepto que, por cierto, está en la base de la hermenéutica, nos lleva a preguntarnos: ¿y, en qué medida es esto?, ¿en qué medida el hombre es la medida de todas las cosas? La teoría del Principio Piramidal ofrece una respuesta a esta pregunta.

⁶⁵⁴ Royce, Joshua. Citado en: Farré, Luis. *Antropología filosófica*. Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968. Pág. 114.

⁶⁵⁵ Cf. Platón. *Teetetatos*, 151-152.

Aparentemente la postura de Platón se opone a la de Protágoras. En la *República*, Platón dice que el hombre debe practicar la justicia y la virtud y, en la medida que le sea posible, debe "hacerse semejante a Dios"⁶⁵⁶. También en el *Teeteto* plantea lo mismo y agrega que esa semejanza a Dios es justicia y santidad, según sabiduría⁶⁵⁷. En las *Leyes* dice:

Para nosotros, Dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre. Es necesario, por tanto, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en un ser de esas características.⁶⁵⁸

En la frase de Protágoras, el término “hombre” puede entenderse en tres sentidos: como individuo, como comunidad, o como género, y cada uno de estos sentidos a diferentes niveles de la pirámide cósmica, desde cuya perspectiva el conflicto entre estas dos posturas desaparece si consideramos que lo humano y lo divino son dos dimensiones de lo mismo. Ese es el sentido de la divinización del profeta Jesús de Nazareth.

Dios en quien pone énfasis Platón y el hombre en quien pone énfasis Protágoras son solamente dos niveles de la pirámide cósmica y son niveles móviles,

El pensamiento se erige sobre el postulado básico de la realidad. ¿Cuántas realidades existen? ¿Existe una sola realidad? En diferentes tradiciones encontramos una respuesta negativa a esta pregunta. Recordemos solamente el concepto de *Mayá* en el hinduismo y la *Alegoría de la caverna* de Platón.

Habitualmente se cree que hay una realidad, pero no, de acuerdo a toda la argumentación anterior, lo que hay son niveles de realidad. Lo que comúnmente llamamos realidad no es más que un nivel de realidad. Aún dentro del nivel de la dualidad, seguramente hay varios niveles de realidad, y aquí juega un papel crucial el lenguaje:

el lenguaje es creación incesante de muchos paralelos. El poder plástico de la palabra no conoce límites (...). Toda lengua ofrece su propia refutación del determinismo. Cada una afirma que el mundo puede ser de otra manera. La ambigüedad, la polisemia, la oscuridad, los atentados contra las secuencias lógicas y gramaticales, la incomprendición recíproca, la facultad de mentir no son enfermedades del lenguaje; son las mismas raíces de su genio. Sin ellas, el individuo y toda la especie completa habrían degenerado.⁶⁵⁹

El Principio Piramidal hace que la realidad no sea más que la dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple en diferentes niveles, y derivado de ello hace que la realidad dependa del punto de vista de quien la percibe / observa / vive. Y ese punto de vista depende de la colocación del observador en la pirámide análoga del Cosmos.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Platón, *República*, X, 613 B 1.

⁶⁵⁷ Platón, *Teeteteto*, 176 B 1-3.

⁶⁵⁸ Platón, *Leyes*, IV, 716, C 4 – D 1; Traducción tomada de: Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 711.

⁶⁵⁹ Steiner, George. *Después de Babel*, FCE, México, 1981, p. 269-70

⁶⁶⁰ Así en la enseñanza de Gurdjieff se reconoce la correspondencia entre el nivel de ser y el nivel de saber.

Paradigmas.

El concepto contemporáneo de paradigma tan brillantemente expuesto por Kuhn en la década de los sesentas del siglo XX, tiene aplicación en muchos otros campos además del científico, y entre ellos, a pesar de las ortodoxias, en el campo religioso, y está en íntima conexión con la hermenéutica.⁶⁶¹ Unas décadas antes de Kuhn, decía Lovejoy:

Concretamente, se puede descubrir que buena parte del pensamiento de un individuo, de una escuela, e incluso de una generación está dominado y determinado por uno y otro sesgo del razonamiento, por una trampa lógica o presupuesto metodológico, que de presentarse explícitamente supondría una grande, importante y quizás muy discutible proposición lógica o metafísica.⁶⁶²

Desde la perspectiva del principio piramidal se pueden entender los cambios de paradigma estudiados por Kuhn, como el ascenso y descenso del conocimiento por la pirámide cósmica. Al respecto dice Tarnas:

Cada paradigma es una fase en una secuencia revolucionaria en constante despliegue, y cuando el paradigma ha cumplido su finalidad, cuando se ha desarrollado y explotado al máximo, pierde su halo divino, deja de estar libidinalmente cargado, se vuelve opresivo, limitante, opaco, algo a superar, mientras que el nuevo paradigma que surge se siente como el liberador nacimiento a un universo nuevo y de luminosa inteligibilidad.⁶⁶³

Cuando en la conciencia cultural cambia la *Gestalt* interior, hace su aparición una nueva evidencia empírica, se desentierran de repente escritos antiguos pertinentes, se formulan justificaciones epistemológicas adecuadas, tienen lugar cambios sociológicos que sirven de nuevo sostén, se dispone de nuevas tecnologías, se inventa el telescopio y éste cae de inmediato en manos de Galileo. A medida que de la mentalidad colectiva y, al mismo tiempo, del interior de muchas conciencias individuales, surgen nuevas predisposiciones psicológicas y supuestos metafísicos, unas y otros se ven acompañados y estimulados por el advenimiento sincrónico de nuevos datos, nuevos contextos sociales, nuevas metodologías, nuevas herramientas que completan la *Gestalt* arquetípica emergente.⁶⁶⁴

De modo que el principio piramidal se acerca a la aseveración de Nietzsche, famosa al menos en los círculos filosóficos, de que *No hay hechos, sólo interpretaciones*, premisa, por cierto, que no le es exclusiva y puede rastrearse a través del tiempo tanto antes como después de Nietzsche. De cualquier manera, hay perspectivismo tanto en la postura

Cf. Ouspensky, P. D. *Fragmentos de una enseñanza desconocida: en busca de lo milagroso*, Argentina, Hachette, 7^a. Edición, p. 99-100.

⁶⁶¹ Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 282; Tarnas, Richard. *Cosmos y Psique*, España, Atalanta, 2006, p. 630.

⁶⁶² Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 18.

⁶⁶³ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 551.

⁶⁶⁴ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 551.

nietzsiana como en el principio piramidal: en ambos existe una pluralidad de perspectivas a través de las cuales se puede interpretar el mundo; pero mientras que en Nietzsche el perspectivismo es radical, ya que ningún criterio puede determinar la supremacía de una interpretación sobre las otras, en el principio piramidal no lo es, pues se admiten jerarquías.

Cualquier cosa puede ser enfocada desde el paradigma en que esté el sujeto. A partir de un paradigma se puede construir y se construye una completa cosmovisión. Tenemos por un lado la cosmovisión científica y por otro la trascendental. Ambas pueden ser integradas en la cosmovisión piramidal.

5. OCTAVAS. EL PRINCIPIO PIRAMIDAL COMO PROCESO.

En cuanto al movimiento, tenemos tres posibilidades primarias a partir de un punto fijo: ir, regresar, mantenerse. En el mantenerse existen dos posibilidades, la estática y la dinámica. En este último caso tenemos el movimiento circular. Estas tres posibilidades primarias del movimiento están en relación directa con las tres cualidades de la existencia postuladas por el sistema *samkhya* y aceptadas por toda la tradición hindú: *Rajas* (para ir), *Sattva* (para regresar) y *Tamas* (para mantenerse), y, dicho sea de paso, de éstas son el antecedente ancestral los tres regímenes del imaginario de Durand:⁶⁶⁵

- ascenso — postural
- descenso — digestivo
- cíclico — copulativo o sintético

Si centramos la atención en el “mantenerse”, tendremos modelos más o menos estáticos (según si el mantenerse genera circularidad o no); si la centramos en las otras dos opciones, tendremos modelos dinámicos. Si se centra la atención en el aspecto circular del “mantenerse”, dependerá del observador qué tan estático o dinámico será el modelo que adopte.

Derivado de lo anterior tenemos la doble direccionalidad del movimiento del Universo: involutiva—evolutiva, que están en relación directa con el ir y regresar, y con las polaridades introversión-extroversión,⁶⁶⁶ e inspiración-expiración de la vida animal. Es el proceso que el neoplatonismo hizo clásico con los términos *Prodrós-Epistrophé*. La involución es el regreso al centro prístino y la evolución el alejamiento de éste. Estas dos cualidades o tendencias han simbolizado circularmente, pero en mayor medida verticalmente. En relación con la vertical la introversión o regreso se corresponde con el arriba y la extroversión con el abajo.⁶⁶⁷ Una clara expresión simbólica de este proceso la encontramos en el cuerpo humano que conforma un eje vertical sobre dos patas. El extremo inferior del cuerpo es dual mientras que el superior, la cúpula del cráneo es uno.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, Madrid, FCE, 2005.

⁶⁶⁶ Cf. Bachelard, Gastón. *La Tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1996, p. 43.

⁶⁶⁷ Cf. Apartado 1 del presente Cap.

⁶⁶⁸ Cf. Godwin, Jocelyn. *El mito polar: el arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*, Girona, Atalanta, 2009, pp. 209-10.

Cuando se adoptan modelos dinámicos, las oposiciones estrictas desaparecen o se desdibujan. Así la razón deja de excluir a la imaginación, el logos al mythos, etc., y llegamos a la *coincidentia oppositorum*.⁶⁶⁹ Los modelos estáticos tienden al monismo, mientras que los dinámicos tienden al dualismo.

Los modelos dinámicos llevan implícito el tomar en cuenta la procesualidad. La tesis de la procesualidad la encontramos ya en el neoplatonismo aunque viene de mucho antes. Para Plotino y Proclo todo desciende de Dios por grados y todo asciende a él por grados.⁶⁷⁰ En la materia, que es negación absoluta, el descenso de los seres encuentra su último límite y se detiene, comenzando el retorno. Si en los seres individuales el alma pierde la conciencia de la unidad universal y cae en el pecado del orgullo de su individualidad, se convierte en prisionera de la materia (que precisamente es negación de la unidad), y así ella en la hombre se condena a la serie de las transmigraciones en los cuerpos que es su pena en la cual expía su pecado y se purifica hasta que vuelve a entrar en sí misma reconociendo la vanidad de la vida terrena que es sombra y apariencia inconsistente, y percatándose de su íntima naturaleza divina. El camino a la elevación se realiza por tres vías: contemplación de la armonía (música), de la belleza espiritual (amor), o de la verdad inteligible (filosofía). La procesualidad es complementaria de la primacía de lo Uno, pues como decíamos en el capítulo II, en la doctrina plotiniana, lo Uno puede tomarse como el principio siempre presente, infinitamente fecundo de los actos de la Inteligencia, y en este sentido, lo Uno significa no solo el principio estático de la unión de los seres, sino también el principio dinámico de la Inteligencia.⁶⁷¹

Para la gnosis igualmente existe un camino descendente del alma a partir de Dios y un camino ascendente de aquella hacia éste.⁶⁷² En este punto coincide con el sistema plotiniano aunque en otros puntos difiera.⁶⁷³

Al oponerse a la gnosis, el cristianismo evitó al máximo la doctrina del camino descendente, pero no evitó el tema de elevarse hacia Dios, deformando con esto completamente el panorama del cosmos.

Pues bien, el principio piramidal puede entenderse igualmente de forma estática o de forma dinámica. El modelo estático de la pirámide fue vigente durante la Edad Media por la propia mentalidad estatizante de ella. El modelo dinámico, en cambio, es característico, aunque no exclusivo, de la era científica desde el siglo XVI, destacando aquí Leibniz.⁶⁷⁴ Al respecto dice Lovejoy:

⁶⁶⁹ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 19-23.

⁶⁷⁰ Cf. Plotino. *Enéadas* V, 1º., 6; y VI, 7º., 25. Cf. Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo II, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 378.

⁶⁷¹ Ver Cap. III, p. 65-67.

⁶⁷² Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 85 y 140.

⁶⁷³ Idem, p. 191.

⁶⁷⁴ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 341.

Una de las principales ocurrencias del pensamiento del siglo XVIII fue la temporalización de la Cadena del Ser. El *plenum formarum* pasó a ser concebido, por algunos, no como un inventario, sino como un programa de la naturaleza, que se va llevando adelante de manera gradual y lentísima a lo largo de la historia cósmica.⁶⁷⁵

En el desarrollo de las ciencias naturales, en el evolucionismo darwiniano, en la *naturphilosophie* cuyos exponentes principales son Schelling, Herder y Goethe, y en muchos filósofos posteriores como Teilhard de Chardin, está presente el modelo dinámico del principio piramidal. De ahí surge el concepto tan popular en el siglo XX del “eslabón perdido”⁶⁷⁶.

Pero en la modernidad occidental, la concepción dinámica convivió con la concepción estática del principio piramidal. Esta última se basaba en la creencia en la racionalidad, la perfección, el orden y la coherencia de la realidad en una completud estática.⁶⁷⁷

En la exposición culminante del Principio Piramidal que encontramos en Plotino y después, sintetizada, en Proclo, aparece la polaridad *Prodrós-Epistrophe*⁶⁷⁸ que implica un movimiento que partiendo de lo Uno se aleja hacia cada vez mayor multiplicidad, para llegado a un punto emprender el regreso a lo Uno. Esto constituye una concepción dinámica.

Para el plotinismo, la esencia eterna de todas las cosas ha emanado del Uno y es por lo tanto divina, y todo cuanto existe ansía volver a su fuente divina y ser reabsorbido por el Uno. Trascendiendo el neoplatonismo Guénon lo plantea con una simplicidad preclara:

Es el proceso de la manifestación universal: todo parte de la unidad y vuelve a la unidad, en cuyo intervalo se produce la dualidad, división o diferenciación de la que resulta la fase de existencia manifestada.⁶⁷⁹

Al respecto cito a Soto. Aunque la cita se refiere a las hipóstasis plotinianas, es perfectamente aplicable al principio piramidal por la similitud entre éste y dichas hipóstasis:

La noción tradicional de “emanación”, para caracterizar las interrelaciones de los órdenes de la jerarquía ontológica, propende a auspiciar una interpretación espacializante de lo inteligible plotiniano. El vocablo “emanación” es poético, y sus acuñamiento se basa en la imagen del desbordamiento del agua para expresar la sobreabundancia del poder de lo Uno. La Hipóstasis plotinianas bajo esta imagen quedarían como unas especies de canales o diques por los que fluiría la corriente del Ser. Desde esta perspectiva, los planos hipostáticos

⁶⁷⁵ Idem, p. 318.

⁶⁷⁶ Cf. Bossi, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008, p. 116-17.

⁶⁷⁷ Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 375.

⁶⁷⁸ Respecto a procesión y reversión, cf. Plotino, *Enéada V*, 2, 1-2 y 4, 1.

⁶⁷⁹ Guénon, René. *El simbolismo de la cruz*, Ediciones Obelisco, España, 1997, p. 82.

quedarían simplemente yuxtapuestos y cualquier deducción lógica, a partir de una hipóstasis superior hacia otra inferior, resultaría falaz. Lo Uno, la Inteligencia y el Alma del mundo serían tres órdenes cuasi arquitectónicos...⁶⁸⁰

Ante este panorama, Soto propone una consideración temporalizante de las tres hipóstasis, con tres momentos de un único proceso:

Así, en vez de emanación, sería más apropiado hablar de iluminación o irradiación, y en lugar de planos, niveles, arquitectura, sería mejor hablar de momentos, instantes, ocasiones. Además nos atreveríamos a sustituir el vocablo hipóstasis por el de instancia.⁶⁸¹

El “único proceso” a que se refiere Soto, está simbolizado en mi propuesta por el principio piramidal. ...no siendo mejor el regreso que la ida, ni la ida que el regreso. Son estos dos simplemente aspectos complementarios de la realidad o pirámide cósmica. Decir que es mejor el regreso es darle preeminencia a lo Uno, decir lo contrario es dársela a lo múltiple.

En la pirámide de la realidad hay movimiento, un constante fluir de lo Uno a lo Múltiple y viceversa.⁶⁸² El modelo dinámico está presente también en culturas diferentes a la occidental. Menciono solo tres casos.

El primero es el taoísmo en el que igualmente está presente el planteamiento del retorno de la multiplicidad a la unidad:⁶⁸³

"Purifica tu cuerpo y regresa al Aliento Uno,
Purifica tu aliento y regresa al Vacío,
Entonces estarás unido al Tao,
Desaparecerás en lo Sin-Forma maravilloso,
Te transformarás indefinidamente,
Estarás oculto o manifestado de forma insondable,
Y serás un Hombre verdadero."⁶⁸⁴

El segundo es el de los nahuas, quienes aceptaban la existencia de tres niveles cósmicos: el celeste, el terrestre y el inframundo. Cada uno de ellos tenía subniveles. Al terrestre corresponde el espacio y tiempo como los conocemos y a los otros, otro espacio-tiempo. Pero ellos creían en un flujo comunicativo entre este espacio-tiempo de aquí y el otro. Para efectos de este flujo:

Las vías de los dioses son los árboles cósmicos. Por el interior de sus troncos suben o bajan en movimiento helicoidal. Así caminan los dioses, formando con las dos corrientes, descendente y caliente una, ascendente y fría la otra, la

⁶⁸⁰ Soto Rivera, *Op. cit.*, p. 275.

⁶⁸¹ Idem, p. 276.

⁶⁸² Cf. Proclo, *Institutio Teologicae*, 27-32.

⁶⁸³ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 85.

⁶⁸⁴ Dz. 1067.5.4b; Traducción tomada de: Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 86.

figura que entre los antiguos nahuas se conocía con el nombre de *malinalli*. Este proceso, como ya se ha visto, queda englobado en la idea del mítico Tammoanchan.⁶⁸⁵

El tercero es el del jainismo hindú, respecto al cual cito:

Según la cosmología jaina, el universo es un organismo vivo, animado en todas sus partes por mónadas vitales que circulan por sus miembros y esferas. Este organismo es inmortal y nosotros—es decir, las mónadas vitales que constituyen la sustancia misma del gran cuerpo imperecedero—también somos imperecederos. Ascendemos y descendemos pasando por diversos estados del ser, ora humano, ora divino, ora animal; y los cuerpos parecen morir y nacer, pero la cadena es continua, las transformaciones infinitas, y todo lo que hacemos es pasar de un estado al siguiente. La visión interior del santo y vidente jaina que ha sido iluminado percibe la manera como las indestructibles mónadas vitales circulan por el universo.⁶⁸⁶

El modelo dinámico de la existencia, es decir su carácter de procesualidad fue enfatizado en el siglo XX, entre otros pensadores, por Bergson y Heidegger, pero ellos consideraron el proceso y nada más, no su superación. Se quedaron con el tiempo y desecharon la eternidad. Tanto Bergson y Heidegger como Schelling y Teilhard de Chardin ponen énfasis en la *dynamis* pero no forzosamente en el principio piramidal.

Volvemos a encontrar la perspectiva dinámica desde una base disciplinaria diferente en el siglo XX, con la práctica psicológica-clínica de terapia regresiva de Sanislav Grof, de la cual Tarnas extrae la siguiente conclusión:⁶⁸⁷

En primer lugar, la secuencia arquetípica de los fenómenos perinatales desde el vientre materno y el canal del parto hasta el nacimiento fue experimentada, por encima de todo, como una poderosa *dialéctica* restauradora de la unidad inicial en un nuevo nivel en el que se preservaba la plena realización de la trayectoria total. Esta dialéctica pasaba de un estado inicial de unidad indiferenciada a un estado problemático de constrección, conflicto y contradicción, con un sentido concomitante de separación, dualidad y alienación, y finalmente pasaba por una fase de completa aniquilación hacia una inesperada liberación redentora que, al mismo tiempo, superaba y consumaba plenamente el estado alienado intermedio.⁶⁸⁸

En el modelo dinámico hay dos opciones: la del progreso ininterrumpido (Leibniz) y la del movimiento con progresiones y regresiones por las que al final hay un estatismo de la pirámide pero de orden superior a aquel en donde hay ausencia de movimiento.

⁶⁸⁵ López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 92.

⁶⁸⁶ Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 247.

⁶⁸⁷ Tarnas describe sintéticamente la práctica psicoterapéutica de Groff (pp. 534-540)

⁶⁸⁸ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 538.

Las dos posibilidades de enfoque del principio piramidal, la estática y la dinámica, están en relación con otros dos enfoques respecto al principio aristotélico de continuidad,⁶⁸⁹ el cual puede ser abordado pensando en conceptos discretos y bien definidos, es decir en cada escalón o nivel del continuum, o pensando en términos de sombreados infinitamente matizados que atraviesan el continuum.⁶⁹⁰ Lo más sencillo es pensar en escalones definidos —de ahí el término “escala”—, y en este caso la humanidad ha preferido ciertos números específicos de escalones. Destacan el siete, el doce y el trece, los cuales han quedado plasmados en diferentes aspectos de la cultura, destacando la cuenta del tiempo. Es así que tenemos la semana de siete días y el año de doce meses. El mismo patrón septenario y dodecanario se aplicó en la música occidental. Así tenemos sucesiones sonoras llamadas escalas que constan de 7 sonidos, y en total el sistema musical de Occidente se compone de doce sonidos. Tanto los grupos de siete como los de doce se repiten cíclicamente. En el caso de la escala de siete sonidos, se considera ésta concluida cuando después del séptimo llega un sonido con el doble de vibración que el primero, al cual se le llama octava con respecto al primer sonido, pues le antecede una cuenta de siete. Tenemos entonces que tanto el calendario como el sistema musical son expresiones del principio piramidal. Es por eso que a la versión dinámica de dicho principio también podemos referirnos simplemente como “octavas”. El descubridor y quizás el revelador para Occidente de la teoría de octavas fue Pitágoras.⁶⁹¹

Tomemos el principio hermético de “como es arriba es abajo”, para postular que el principio piramidal se puede aplicar a la gran cadena del ser, pero también a pequeñas cadenas parciales dentro de esa gran cadena. Es decir, tenemos el gran proceso cósmico y una serie enorme de pequeños procesos que lo conforman, pero todo regido por el mismo principio piramidal.

Si atendemos a la historia del pensamiento tendremos que decantarnos por el modelo dinámico del principio piramidal y de la existencia entera, pues en dicha historia, como dice Wahl⁶⁹², nos enfrentamos a un proceso dialéctico por el cual lo contrario engendra lo contrario:

Ya que, porque el espíritu humano quiere agarrarse de lo real, y porque lo real no es fácilmente clasificable en conceptos, o explicable por teorías, este espíritu humano pasa a menudo de una teoría a la contraria, para volver en seguida a la primera, sin duda frecuentemente con progresos, con ahondamientos.⁶⁹³

Una de las ironías instructivas de la historia de las ideas es que en los principios introducidos por una generación al servicio de una corriente o ánimo filosófico, tendente a ella, suele contener, a la postre, inopinadamente, el

⁶⁸⁹ Explicado anteriormente en la página 5 ???? de este capítulo.

⁶⁹⁰ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 72.

⁶⁹¹ Trías hace referencia implícita a las octavas en su *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 30, 35.

⁶⁹² Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 27

⁶⁹³ Idem, p. 657.

germen de la corriente contraria; suele ser, en virtud de sus implicaciones ocultas, el destructor de ese *Zeitgeist* al que trataba de prestar apoyo.⁶⁹⁴

Ejemplos de esta polarización encontramos muchos en la historia de las ideas. Sócrates representa la escéptica e interminable búsqueda de la verdad y esta postura tuvo un desenlace paradójico en la visión de las Ideas eternas (Bien, Verdad y Belleza absolutas) por parte de su discípulo Platón.⁶⁹⁵ Siglos después tuvo que existir un Hegel que difiriera de un Schelling, que a su vez difiriera de un Fichte, que a su vez difiriera de un Kant. Este último, por su parte, apuntó que las cuestiones de la metafísica y de la religión no se han podido resolver con argumentos a lo largo de los siglos y persisten diferentes líneas argumentativas que defienden diferentes realidades.⁶⁹⁶ Dos siglos después de esta aseveración el panorama no ha cambiado, y en el mismo sentido pero de manera más radical, se han pronunciado los neopositivistas (Schlick, Carnap, Neurath, etc.), quienes concluyen de esto que la metafísica y la religión son un conjunto de pseudocuestiones basadas en un cúmulo de pseudoproposiciones constituidas por una enormidad de pseudoconceptos, ya que en ellos no encontramos ni tautologías lógico-matemáticas ni proposiciones susceptibles de comprobación factual, que son ambas las únicas posibilidades de conocimiento.⁶⁹⁷

¿Quién de ellos tiene la verdad? ¿O la verdad está en todos por partes? ¿O la verdad no existe? ¿O existe pero es inalcanzable para el hombre, o quizás para el individuo? Son precisamente estas vicisitudes de la metafísica a través de la historia las que muchas veces han sido utilizadas como argumento en contra de ella.⁶⁹⁸ Pero si tomamos como criterio de comprensión y análisis al principio piramidal en su faceta dinámica, la *verdad* adquiere otro sentido, pues deja de ser inamovible.

Por otro lado, y de forma paralela a los modelos estático y dinámico, en el concepto del principio piramidal se puede poner el acento en lo uno o en lo múltiple. En el primer caso hay una sintonía con lo estático y en el segundo con lo dinámico, pero no son exactamente equiparables ambas dicotomías: estático—uno y dinámico—múltiple.

Ya se expuso que el símbolo más sencillo del principio piramidal es un esquema de tres puntos dispuestos de tal manera que al unirlos con líneas obtenemos un triángulo.⁶⁹⁹ También se expuso que el principio piramidal se puede tomar de forma estática o dinámica, y que en este último caso tenemos la *prodrós* y la *epistrophé*, que se entienden como ir y regresar, y a estas dos posibilidades agregamos una tercera: el mantenerse.⁷⁰⁰

Pues bien, el mismo triángulo también sirve para representar el aspecto dinámico del principio piramidal con sus tres facetas. Así la base del triángulo representa el mantenerse,

⁶⁹⁴ Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 375.

⁶⁹⁵ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 65.

⁶⁹⁶ Cf. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura* A VII s.

⁶⁹⁷ Cf. Schaeffler, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 128 ss.

⁶⁹⁸ Cf. Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 271.

⁶⁹⁹ Ver supra p. 136.

⁷⁰⁰ Cf. supra p. 147.

que, como también ya se expuso se personifica en Shiva. Las dos líneas del triángulo que se elevan sobre la base representan indistintamente la *prodrós* que equivale a Brahma, y la *epistrophé* que equivale a Vishnú. De esta manera en el mismo triángulo, símbolo del principio piramidal, tenemos la simbolización de la Trimurti hindú. Pero sabemos que la Trimurti surge del gran Brahman. Brahman está simbolizado por el triángulo completo.

El cristianismo heredó el conocimiento de las tres posibilidades de la *dynamis* y de alguna manera, las convirtió en las tres personas de la trinidad en la que el Padre equivale a Brahma, el hijo a Shiva y el Espíritu Santo a Vishnú. En el cristianismo estas tres personas juntas conforman a Dios, y ese Dios es el equivalente de Brahman. Pero en el cristianismo se generó cierta confusión entre Dios Padre y Dios absoluto. Esta confusión generó la fuerte reacción que cristalizó en el surgimiento del Islam.

6. CUATRO EJEMPLOS DE EXPRESIÓN TEÓRICA DEL PRINCIPIO PIRAMIDAL EN EL SIGLO XX.

El principio piramidal es una intuición que reaparece constantemente en la mente de los hombres a través de las edades. Lo encontramos en forma implícita o con alguna explicitación más o menos desarrollada en diferentes ámbitos del saber y la vida humanos. Así, por ejemplo, Alexander⁷⁰¹ se representa un ordenamiento jerárquico de cualidades a partir de la realidad más fundamental y más baja, el espacio-tiempo. A partir del espacio-tiempo se desarrollan las cualidades segundas, la vida, el alma, toda una serie de realidades que llama cualidades, hasta que nos formamos la idea de una cualidad más alta que todas las que podamos concebir y es a ella a la que damos el nombre de Dios.

Otro ejemplo la siguiente cita del jesuita del siglo XX Brunner:

En el hombre existen diversos estratos del ser, espíritu, vida, materia, que concurren para formar un principio único de las operaciones. Consiguientemente, la actividad humana no se puede explicar sólo por el espíritu, por la vida o—mucho menos—por la pura materia inanimada. Además, la íntima unión da lugar a grados intermedios, como lo anímico, en que tienen parte el espíritu y la vida. De donde se deduce que la realidad humana acusa siempre una multiplicidad de estratos y de factores íntimamente ligados entre sí. A esto se añade que el hombre se halla ante una realidad que es independiente de él y con la que tiene necesariamente que enfrentarse. Esta misma realidad es también multiforme y está compuesta de múltiples estratos. Conforme a su posición respecto a los diversos estratos de su propio ser, también en el mundo topa el hombre de preferencia con alguno de ellos; ante éste pasan los otros al segundo término; con frecuencia ni siquiera se les presta atención.⁷⁰²

⁷⁰¹ Alexander, Samuel, *Space, time and deity*, London, Macmillan and Co. LTD., 1920. Cf. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 569.

⁷⁰² Brunner, August. *La religión*, Herder, Barcelona, 1963, p. 16.

Un ejemplo más de aproximación al principio piramidal es el de Panikkar, quien propone un principio de estructuración de lo real al que denomina cosmoteándrico. Para la enunciación de este principio, Pannikar toma como punto de referencia al hombre, pero el principio no se aplica exclusivamente al hombre, pretende ser válido para todo lo real:

El principio cosmoteándrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno—o como quiera que prefiramos llamarlo—son las tres dimensiones irreductibles que constituye lo real, es decir cualquier realidad en la medida en que es real. (...) Lo que esta intuición subraya es que las tres dimensiones de la realidad no son ni tres modos de una realidad monolítica indiferenciada, ni tres elementos de un sistema pluralista. Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad. Todo lo que existe, cualquier ser real, presenta esta constitución trina expresada en las tres dimensiones.⁷⁰³

La visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una 'tercera' oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*. La verdad, por ejemplo, no es lo opuesto al error, como si sólo existieran estos dos extremos. Un *continuum* va del uno al otro. Todas las cosas son, por decirlo así, andróginas y ambivalentes, debido a que son, en realidad, trinitarias.⁷⁰⁴

Aún otro ejemplo que he de mencionar es el de Coreth, quien, igualmente, se ciñe implícitamente al principio piramidal en referencia a la constitución humana:

Así como el ser material está penetrado y conformado por el proceso de la vida vegetativa, así la vida sensitiva queda incardinada a la conciencia espiritual. Jamás tenemos un conocimiento puramente sensitivo; siempre está transido y superado por lo consciente y espiritual. Tampoco tenemos unos instintos puramente sensibles, sino que siempre están elevados a la responsabilidad de la autodisposición libre. Los estratos más bajos del ser y de la vida vienen elevados y superados en la respectiva dimensión superior; están al servicio del todo, que constituye una totalidad estructural con sentido. Más también se pueden invertir los términos y decir que todo estrato inferior condiciona al superior. La vida corporal sólo es posible en un cuerpo material, y la vida espiritual que experimentamos sólo es posible sobre el supuesto de una vida corporal y sensible. Se trata de una relación condicionante en que lo uno supone lo otro, sin que por ello se reduzca a lo otro para su explicación. Por lo mismo todos los elementos estructurales de la totalidad humana están en una relación de mutuo condicionamiento.⁷⁰⁵

A esa totalidad estructural mencionada por Coreth aquí le llamamos analógicamente "pirámide", y es así como hablamos de un principio piramidal.

⁷⁰³ Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 81.

⁷⁰⁴ Idem, pp. 82.

⁷⁰⁵ Coreth, Emerith. ¿Qué es el hombre? Ed. Herder, Barcelona, 1985. Pág. 198-99.

CONCLUSIÓN.

El principio piramidal constituye una continuación y una evolución de la tesis de la gran escala del Ser en el marco de una hermenéutica universal. Está integrado por cuatro tesis básicas:

1. La dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple
2. La interrelación de todo en un orden universal (la gran cadena del ser).
3. La jerarquía universal
4. El movimiento inter-jerárquico.

Las tesis que aquí engloba bajo el concepto de *principio piramidal*, han sido objeto de diversas elaboraciones a través de la historia de la humanidad. En Occidente a partir, cuando menos de Platón, el principio piramidal fue una constante en la mente de los hombres cultivados hasta que empezó a declinar alrededor del año 325 D. C. sin borrarse nunca del todo. En esta declinación influyó la dogmatización que comenzó a darse en la Iglesia cristiana a partir del Concilio de Nicea en ese año. El tiro de gracia para el principio piramidal fue la clausura de la Academia platónica y la prohibición de la enseñanza de la filosofía pagana en 529 por orden del emperador Justiniano. Entonces comenzó el esplendor del paradigma cristiano en el cual lo importante era la relación entre Dios y el hombre sin mundos mediáticos, ni Pleroma, ni una cadena ascensional del ser. El único mediador era Jesucristo y el medio de acceso a él era la Iglesia y su ordenamiento.⁷⁰⁶ En el mismo año se construye la abadía de Monte Casino al norte de Italia dando comienzo la orden benedictina.

El contenido de El principio piramidal quedó fijado con precisión en la obra de Proclo y en la de Pseudo-Dionisio Areopagita y constituyó el legado de todo el pensamiento medieval de Occidente, a veces explícitamente, a veces como telón de fondo. La forma en que se expresaba el principio piramidal en el medioevo era siempre alrededor del concepto de Dios como origen de todo, y de su bondad que lo generó, en el marco del dogma cristiano.

Pero después del intento cristiano por disfrazar e incluso extinguir el Principio Piramidal, en el año gregoriano 622, surge el Islam y es bajo su cobijo que resucitará la concepción del mundo como una gran cadena de Ser, gracias a la recuperación que los estudiosos islámicos hicieron de las doctrinas aristotélica y neoplatónica. Nuevamente vino un ataque en contra con la bandera aristotélica de Averroes y Santo Tomás de Aquino⁷⁰⁷. Sin embargo subsistió con los herederos de la Academia platónica que fueron los árabes y floreció en varios pensadores de la tradición islámica, teniendo su más destacada expresión quizás, en el sistema aviceniano. Independientemente de Occidente, el principio piramidal también se ha hecho presente a la conciencia humana y aparece a través de diferentes culturas en expresiones diversas. Así en Anáhuac aparecía bajo la forma arquitectónica de la pirámide. En el siglo XX, y hasta nuestros días el principio piramidal ha seguido presente como se muestra en el apartado anterior dedicado a algunos ejemplos de su expresión teórica.

⁷⁰⁶ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 150.

⁷⁰⁷ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*, Destino, Barcelona, 1993, p. 30-34.

El principio piramidal se erige como un gozne de articulación de la verticalidad con la horizontalidad., teniendo preferencia de simbolismo la verticalidad con lo Uno y la horizontalidad con lo múltiple. Este simbolismo es solo relativo, pues también se podría dar correspondencia a la horizontalidad con lo uno y a la verticalidad con lo múltiple. De cualquier manera, si simplificamos la representación gráfica de la relación entre lo uno y lo múltiple tendremos dos rectas que se cruzan perpendicularmente y que nos dan dos coordenadas. Es el símbolo universal de la cruz tomado preferentemente por el cristianismo.

En la punta de la pirámide cósmica habría un Uno mágico y misterioso en el que el orden se subvierte, la lógica se diluye, y el caos y el cosmos se funden o no: no lo sabemos. A esto le llamamos el nivel de lo Uno. Debajo de este nivel está el que llamamos indistintamente de la multiplicidad o de la dualidad. El nivel de la dualidad es, obviamente, en el que se mueve nuestro mundo y nuestra realidad. En el nivel de la dualidad se reproduce, además, el mismo patrón del triángulo, es decir de lo uno y lo múltiple, ad infinitum dando origen a la diversidad. En el nivel de lo Uno, lo uno es múltiple, es decir no hay diferencia entre lo uno y lo múltiple. El nivel de lo uno es el ámbito de todas las posibilidades y contradicciones.⁷⁰⁸ En el nivel de lo múltiple, lo uno se diferencia de lo múltiple.

El Principio Piramidal puede ser aplicado desde diferentes perspectivas y en diferentes campos disciplinares. Si se aplica a la cosmología, entonces tenemos que El universo (cosmos, o mundo) se conforma de estructuras que se analogan con la pirámide. En general el universo es una gran pirámide que va de lo absolutamente UNO a la máxima multiplicidad. Pero paradójicamente, el estado de máxima multiplicidad no prescinde de lo uno y lo absolutamente uno, para ser tal contiene en sí toda multiplicidad. En el seno de esa gran pirámide cuyos extremos son lo absolutamente uno y lo excesivamente múltiple, existen sub-estructuras que son **otras** tantas pirámides. Existe así la pirámide de la vida en la tierra (cf. José Luis Díaz) y dentro de cada estrato de esta nueva pirámide hay **otras** pirámides. Así, uno de esos estratos es el de la vida humana. La pirámide de la vida humana es descrita en Occidente por Platón en la República. El autor más reciente del que yo tengo noticia en hacer esta descripción en forma implícita es Ouspensky.

Existe una base general sobre la que se asienta la pirámide de la humanidad. Esa base está constituida por lo que todos llamamos realidad sin cuestionamientos: por aquello en lo que todos los humanos estamos de acuerdo en una época. Es ésta la realidad material simple. Pero sobre esta base se erigen diversos niveles de comprensión. El mundo humano no es un mundo de hechos brutos, es siempre un mundo mental, es decir, interpretado, lleno de significados, filtrado y teñido por nuestras creencias, valores, deseos, estados de ánimo, etc.

De este modo aquí se afirma que, para efectos de la comprensión humana, el Universo está constituido de acuerdo a este principio. ¿Qué formas de comprobación hay de ello? Hay cuando menos tres vías para arribar al planteamiento del principio piramidal. Una es por los números y usando la lógica elemental, según la cual, lo que no es uno es múltiple. La otra vía es a través de la exégesis de las doctrinas religiosas. La tercera vía es a través de la

⁷⁰⁸ Cf. Cabrera, Isabel. *Fenomenología y religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 350-51.

investigación en Física teórica contemporánea, de lo cual no hablaremos aquí porque se sale del marco de la presente investigación. Dada la naturaleza de ésta, aquí me aboco a exponer dicho principio y a buscar su aplicación solo como un principio de hermenéutica al que se ajusta toda la cultura, y en especial el terreno de lo sagrado que es lo que nos atañe. Es un principio de cultura que le otorga una estructura a la convicción de muchos hombres expresada en las palabras de William James:

Toda mi educación pretende persuadirme de que el mundo de nuestra conciencia actual sólo es uno de los muchos mundos de conciencia que existen y que esos otros mundos deben contener experiencias que poseen un significado cabal para nuestra vida; y a pesar de que, por lo general, sus experiencias y las de este mundo sean discontinuas, ambas se hacen continuas en determinados puntos donde se filtran energías superiores.⁷⁰⁹

La diferencia del Principio Piramidal con muchas de las posturas que hemos repasado, por ejemplo, la platónica y la neoplatónica, es que para éstas existe un límite superior e inferior de la jerarquía cósmica, mientras que para el Principio Piramidal la punta y la base de la pirámide son móviles y no podemos determinarlas absolutamente. Así el principio piramidal se ubica en una perspectiva integrista-compleja de la realidad en contraste con la perspectiva mecanicista de la ciencia del XIX de la cual aún encontramos expresiones hoy en día, dada la perspectiva limitativa de toda la tradición cristiano occidental.

En la tradición retórica y hermenéutica existe el concepto de círculo hermenéutico, que ha sido puesto al día y ampliado por la filosofía de Gadamer. Pues bien yo propongo ampliar ese concepto para incluir el círculo hermenéutico dentro de la pirámide hermenéutica. La propuesta que se hace en el presente trabajo es que la interpretación está regida por un principio de hermenéutica universal, que aquí se denomina "principio piramidal", el cual pudo haber sido conocido por las grandes mentes de la humanidad desde tiempos inmemoriales. Podemos suponer con suficiente seguridad que este principio era conocido y manejado por ciertos núcleos de la antigua cultura egipcia y de las culturas mesoamericanas dados los testimonios físicos piramidales que tenemos de una y otras, y quizás aún pudo haber sido manejado por la atlante que pudiera haber sido el origen de ambas

.No dejo de tomar en cuenta que, como dice Popper⁷¹⁰, es frecuente que un descubridor se sienta tan impresionado por alguno de sus descubrimientos, que lo crea la piedra filosofal, la solución a todos los enigmas, siendo ejemplos de esto entre muchos otros, Pitágoras con su esencia numérica, Protagoras con su "hombre medida de todas las cosas", Bohr con su principio de complementariedad onda-partícula o Heisenberg con su principio de indeterminación. Si bien yo no podría afirmar absolutamente que el Principio Piramidal resuelve todos los enigmas, sí estoy convencido de que es una herramienta conceptual de enorme importancia y trascendencia que puede aplicarse a los más diversos campos del pensamiento.

* * *

⁷⁰⁹ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 237.

⁷¹⁰ Popper, Karl R. *El mundo de Parménides, ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 119.

CAPÍTULO V. LO UNO, EL SER Y DIOS.

En este capítulo reflexionaré sobre lo Uno en relación con otros conceptos unitivos como Ser, Luz, Vida, Dios; y también sobre la dicotomía cosmos-caos, y el paso del segundo al primero.

1. LO UNO Y EL SER.

Existen conceptos que apuntan hacia el principio de unidad. Uno de ellos es precisamente el concepto de unidad que yo, como Plotino, designo simplemente como "Uno". Otro es el concepto de Ser que se convirtió en pilar de la filosofía occidental.

El Ser es algo uno que informa, que da vida, que origina a la multiplicidad existente. El ser se hace patente a la razón por contraste y oposición a lo contingente, a lo que deviene, al Ente. Como dice Heidegger,⁷¹¹ el ser del ente no puede ser él mismo un ente. Para la tradición filosófica que data de Aristóteles en Occidente y de las *Upanishad* en India, el Ser es substancia, es lo que subsiste y sostiene a la realidad, es la *ousía*, el *âtman*.⁷¹²

Todo lo existente es contingencia, mientras que el absoluto es el Ser. Como dice Nicol, no hay nada que ofrezca, en el acto de ser, la razón última de su propio ser; cada cosa por ser lo que es, implica la existencia de otras que le trascienden, y remite a ellas.⁷¹³ Lo único que no remite a nada más que a sí mismo es el ser.

Se nos presenta entonces la dicotomía básica entre el ser y devenir o entre lo absoluto y la contingencia, respecto a lo cual Nicol dice:

El ente no sería contingente sin el absoluto (.....) El absoluto es intrínsecamente necesario. Lo que él representa es la necesidad misma, como razón de ser última. Es imposible que pudiera no haber sido o sido de otro modo: el absoluto no tiene alternativas, ni existe un otro que comparta su grado o lo restrinja. Es, por tanto, necesario en el sentido de que tiene que existir.⁷¹⁴

Por lo tanto y siguiendo al mismo autor, tenemos que:

- 1º. El ente es limitado, mientras que el Absoluto es ilimitado "en el sentido de la eternidad, que se opone a la temporalidad".
- 2º. El ente es relativo, en tanto que el Absoluto no lo es pues no depende de nada.
- 3º. El ente es inmediato, el Absoluto, mediato.

⁷¹¹ Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 29.

⁷¹² Cf. Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 372.

⁷¹³ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 2003, pág. 61.

⁷¹⁴ Idem, p. 62

4º. El ente es perceptible: lo estético en sentido griego; siendo el Absoluto imperceptible: lo noético o inteligible.

5º. El ente es cambiante, el absoluto inmutable.

Desde el Ser de Parménides, que se caracteriza como inmóvil, hasta el primer motor de Aristóteles, pasando por la Idea platónica, de la que se dice que mantiene siempre su mismidad, la metafísica ha considerado la identidad como atributo primario del absoluto.⁷¹⁵

En el platonismo encontramos dos posturas complementarias. La primera postura es la de la identificación entre el Ser y lo Uno, con una consecuente desacreditación de lo múltiple. Es la misma postura de Parménides:

No hay ni habrá nunca ninguna cosa fuera del ser, pues el destino lo ha encadenado a ser todo eternamente e inmóvil.⁷¹⁶

Ni es divisible porque es todo igual; ni puede llegar a ser más en ese lugar (lo que le impediría formar un todo continuo) ni tampoco menos: sino que está todo pleno de ser. Y todo en él es continuo; porque el ser está en contacto con el ser.⁷¹⁷

Tomemos aquí la argumentación de Gilson:

Ahora bien, el ser es uno, pero el mundo sensible en que vivimos nos aparece como múltiple (...) de tal modo que, si adscribimos el ser al mundo de los sentidos, habremos de decir que el ser no es ni uno, ni homogéneo, ni simple, todo lo cual sabemos que es imposible. Aún más, las cosas particulares están apareciendo y desapareciendo incessantemente; las vemos comenzando a ser, después cambiando progresivamente, menguando y llegando a su fin: pluralidad, diversidad, mutabilidad, caducidad, son características irreconciliables con nuestra descripción del ser. Entonces, si sólo aquello que merece el título de ser es, o existe, deberá decirse que el mundo de los sentidos en su totalidad no es.⁷¹⁸

La segunda postura es la de la supremacía de lo Uno sobre el ser.⁷¹⁹ Esta postura se encuentra solamente apuntada en los Diálogos, pero no enfatizada, pues como dice Gilson:

de Platón se dice que va más allá del ser en su busca de la verdad última, pero muy raramente lo hace, y en cualquier caso, nunca se queda allí por mucho tiempo. Además, apenas se puede respirar en una estratosfera metafísica tal, donde volar por encima del ser es volar por encima de la inteligibilidad.⁷²⁰

⁷¹⁵ Idem, p. 68.

⁷¹⁶ Parménides, *Fragmentos*, 8, 36-38,

⁷¹⁷ Idem, 8, 22-25.

⁷¹⁸ Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 32.

⁷¹⁹ Cf. Platón, *República VI*, 509 b.

⁷²⁰ Gilson, *Op. cit.*, p. 48.

Ambas posturas quedaron explícita y conjuntamente expresadas en las dos primeras hipótesis de la segunda parte del Diálogo *Parménides*. Aún así, todavía hay muchos pensadores que afirman que para Platón lo Uno es superior al Ser, es el principio del Ser y está más allá de éste.⁷²¹ El neoplatonismo, como ya quedó expuesto,⁷²² se atiene más bien a la segunda postura y sobre ella se erige, de tal manera que lo Uno trasciende al Ser y a Dios. Como dice Gilson,⁷²³ para Plotino, el ser sólo es el segundo principio, por encima del cual se puede hallar un principio más alto, tan perfecto en sí mismo que no es:

Porque nada en él es, todas las cosas provienen de él; del mismo modo que, para que el ser sea, lo Uno mismo no puede ser un ser, sino el padre del ser, y el ser su hijo primogénito.⁷²⁴

Es por lo anterior que en esta postura no hay ningún nombre para lo Uno, ni siquiera lo Uno y por lo tanto, es impensable para nosotros que pertenezcamos a la multiplicidad.⁷²⁵

Posteriormente, cuando lo Uno se identifica con el Ser, se distingue entre ser y ente, diferencia ontológica que aparece por primera vez en un comentario al *Parménides* de Platón, hecho por Porfirio.⁷²⁶ Heidegger expone:

El tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su universalidad. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo *transcendens* pura y simplemente.⁷²⁷

Sin dejar de recordar por lo anterior, que No hay ente más que por el ser y tal vez, no hay ser más que en el ente, pues, como dice Wahl, “buscando siempre en el fondo el ser, no encontramos nunca más que entes”⁷²⁸.

La identificación de lo Uno con el Ser no es tan problemática como la identificación del Ser con Dios. No obstante la tranquila identificación entre Dios y el Ser constituyó la espina dorsal de la filosofía del Occidente cristiano hasta el siglo XIX. Al respecto cito a Plotino:

Todos, movidos por un impulso natural, dicen que Dios está en cada uno de nosotros, de modo que es uno e idéntico en todos.....Y éste es el más seguro de todos los principios que casi nos sugieren nuestras almas..... que está establecido y expresado aun antes de la afirmación de que todas las cosas aspiran al bien.... No se le debe buscar en el exterior..... Nosotros no estamos alejados del Ser, sino que estamos en él.⁷²⁹

⁷²¹ Cf. Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005, p. 314.

⁷²² Cf. Cap. III del presente trabajo, p. 63-65.

⁷²³ Gilson, *Op. cit.*, p. 50.

⁷²⁴ Plotino. *Enéada V*, 2, 1.

⁷²⁵ Cf. Gilson, *Op. cit.*, 1985, p. 51.

⁷²⁶ In *Parm.* XII, 26.27; cf. Grondin, Jean. *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona, 2006, p. 129.

⁷²⁷ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980, p. 48.

⁷²⁸ Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 117.

⁷²⁹ Plotino. *Enéadas*, VI, 5º, 1.

En el caso de la identificación entre Dios y el Ser, nos enfrentamos a dos opciones:

1. interpretar ontológicamente todos los enunciados religiosos en cuyo caso el concepto de Dios acaba difuminándose, dando como resultado lo que se ha denominado la desontologización de Dios;⁷³⁰
2. conservar el valor del concepto de Dios y subordinar a éste el de Ser y permanecer en el ámbito de la religión, como por ejemplo en la siguiente cita, ya mencionada en páginas anteriores, de Coreth:

El hombre sólo puede entenderse desde su relación con el ser, en una constante salida hacia el *ser*. Cualquier contenido de su experiencia mundana la vive como un ente en la totalidad del ser. El hombre entiende la totalidad de su mundo como una realidad mundana, en la que se revela el carácter absoluto del ser. (...) Porque el hombre se realiza en el horizonte del ser, es por lo que se experimenta bajo la aspiración de lo absoluto. En definitiva, sólo puede entenderse a sí mismo desde la relación transcendental con el ser absoluto e infinito, dicho de modo más concreto, en su relación religiosa con el fundamento absoluto, personal y divino del ser.⁷³¹

En este último caso, siempre queda vigente la pregunta: ¿cómo puede amar o perdonar, estar vivo y ser nuestro padre el ser puro carente de toda propiedad?⁷³², la cual se aclara con la distinción que hago más adelante entre Dios Absoluto y Dios relativo.

Sin embargo, hay quien hacen distinciones tajantes entre el Ser y lo Uno. Así tenemos a Gilson, quien plantea que mientras en la postura judeo-cristiana se da una metafísica del Ser en la que todos y cada uno de los grados más bajos de la realidad deben su propio ser al hecho de que el primer principio mismo es; en la metafísica de lo Uno, los grados más bajos de la realidad son, sólo en tanto que su primer principio no es.⁷³³ De esta forma el cristianismo tiende a la anulación del misterio, mientras que la otra metafísica lo conserva.

Para que algo se mueva, necesita haber algo otro además de ese algo que se mueve. Eso otro, al menos tiene que ser el espacio, y probablemente se requiera además de eso otro que ese espacio, algo otro aún que dé referencia al movimiento. Lo importante es que si hay solo algo uno, no puede haber movimiento. Esto ya había quedado sentado en la hipótesis I del *Parménides* de Platón,⁷³⁴ que es la que está en la base de la metafísica de lo Uno a la que se refiere Gilson.

⁷³⁰ Cf. Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 372.

⁷³¹ Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985. Pág. 42

⁷³² O'Hear, A. *Experience, explanation and faith*, Routledge & K. P., London, 1984.

⁷³³ Cf. Gilson, *Op. cit.*, p. 52.

⁷³⁴ Cf. Supra pp. 56-59.

Por otro lado, En el *Sofista*, el forastero de Elea propone la quietud y el movimiento como los dos modos fundamentales de manifestación del ser, que siendo excluyentes, constituyen juntos las posibilidades exhaustivas de dicha manifestación.⁷³⁵

- LUZ, VIDA Y SER.

Además del concepto del ser, que es unitario, tenemos otros conceptos unitarios como el de luz, el de vida y sobre todo el de realidad. Luz y vida tienen sus opuestos, pero realidad se acerca más a “ser”. Respecto al concepto de vida, tomo la elocuencia de Cavallé:

No es posible escapar de la Vida. Nadie puede concebirla como algo "otro", distinto del mundo o de sí mismo. Somos la Vida. O, más propiamente, Ella nos es. No hay que demostrarla; su realidad no precisa ser objeto de sesudas discusiones filosóficas ni de disputas teológicas. Nadie puede negarla, porque es la misma esencia y realidad de quien la niega. Si no puede ser conocida como un objeto, no es por su lejanía o extrañeza, sino por su absoluta cercanía. ¿Cómo puede el pensamiento comprender Aquello que piensa en él? ¿Cómo el ojo puede ver Aquello que ve a través de todos los ojos y que posibilita y sostiene la visión?... No es un Ideal supremo que alcanzar, porque todo está permeado por Ella; y Ella, a su vez, no tiene más fin que Sí misma. No puede ser objeto de un credo, porque lo más evidente y directo no precisa ser objeto de fe. No requiere de ritos que mendiguen su atención, porque nuestro rito y nuestra petición son de hecho una manifestación de la Vida. El único ritual que le es acorde es aquel que la celebra y que, al hacerlo, permite comprender Su íntimo sentido, porque la Vida es una constante celebración de Sí misma. La Vida no es lo sagrado, frente a lo mundano o lo profano, porque la Vida es todo, y es indisociable de sus manifestaciones. El vuelo de un ave es sagrado se sabe ver en él una expresión de la Vida. Una brizna de hierba también lo es, porque su esencia, el *Tao* es inmortal. Y no es más sagrado un templo que la intimidad de nuestro dormitorio, la calle por la que diariamente transitamos o un valle que sestea al sol, siempre que se comprenda que todos esos espacios son símbolos del único espacio en el que todo tiene lugar: la Vida.⁷³⁶

Plotino de una forma muy simple ofrece el concepto de vida como símbolo de la relación entre lo uno y lo múltiple; dice:

Todas las cosas se asemejan a una vida única que se extiende en línea recta; cada uno de los puntos sucesivos de la línea es diferente, pero la línea es continua.⁷³⁷

El concepto de Vida como Uno también fue objeto de reflexión para Hegel, quien en sus escritos de juventud postula a la vida como la unión de la unión y la no-unión, es decir de lo finito y lo infinito⁷³⁸. Cito a Hünermann:

⁷³⁵ Cf. Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 85.

⁷³⁶ Cavallé, Mónica. *La sabiduría recobrada: filosofía como terapia*, Oberon, Madrid, 2002, p. 107-08.

⁷³⁷ Plotino. *Enéada V* , 2 final.

Vida significa el ser uno, definido por Hegel, de acuerdo con la tradición, como infinitud. Para poder ser tal uno, sin embargo, la infinitud no puede tener fuera de sí a su opuesto, la finitud. Pues, en efecto, no puede haber nada fuera de aquella unidad que comprende la totalidad de la vida. La unidad es aquello que, sin abolir la diferencia, es finito e infinito a la vez. La infinitud es tanto la unión (identidad) de lo infinito y lo finito como la no-unión (diferencia) de ambos. Más exactamente: la infinitud es la unión de la unión y la no-unión, como lo uno que funda tanto la unidad de lo diferente como la diferencia de lo unido.⁷³⁹

El Ser también puede entenderse como Luz. Así lo han hecho muchos *shayks* de la tradición sufí.⁷⁴⁰ En relación con esto Corbin apunta que:

la luz no puede ser vista, precisamente porque ella es lo que hace ver. No se ve la luz, no se ven más que los receptáculos de la luz.⁷⁴¹

Por contraste, en el *Chandgoya Upanishad* leemos:

En el principio, querido, este mundo era Ser (*sat*) sin dualidad. Es cierto que algunos afirman que en el principio este mundo era no-Ser (*a-sat*) sin dualidad, y que el Ser surgió del no-Ser. Pero ¿cómo sería esto posible? ¿Cómo podría el Ser surgir del no-Ser? En el principio, este mundo debe haber sido el Ser puro, único y sin un segundo.⁷⁴²

En la luz, la sensibilidad común no encuentra límites ni distinciones, se da como un continuo, y por esta cualidad puede equipararse con lo Uno-caos. Sin embargo, la luz puede desaparecer, y lo hace cada noche. Así que la luz tiene su polaridad, y esta dualidad ha sido erigida en primer principio ontológico en el zoroastrismo y el maniqueísmo.

Mencionemos que hay otros conceptos unitivos como el de naturaleza, y para el neoplatonismo, el de alma.⁷⁴³

2. EL PRINCIPIO DE UNIDAD OMNIABARCANTE

En términos lógicos existe el uno y sin ese principio numérico, el mundo del pensamiento simplemente se desploma, y la existencia lógica de la unidad no necesita argumentación. Pero también ontológicamente la unidad como cualidad es sustento de todo. A esa cualidad, llevada a un nivel más abstracto, se lo nombra Uno precediendo el término del artículo “el” que yo cambio por el más neutro “lo”. Tenemos entonces lo Uno.

⁷³⁸ Cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, Ed. H Nohl, Frankfurt del Meno, p. 241-342. ????????

⁷³⁹ Hünermann, Peter. *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997, p. 175.

⁷⁴⁰ Cf. Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 123-132.

⁷⁴¹ Idem, p. 128.

⁷⁴² *Chandgoya Upanishad*, 6, 2. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 51.

⁷⁴³ Cf. Plotino. *Enéada IV*, libro 2, cap. 2, 40. Gredos, España, 2006.

Ya se le conciba como Uno o como Ser, se coloca a éste en el punto más alto del cosmos dándole cualidad omniabarcativa; y mientras la tradición racionalista se decanta por el concepto de principio (de lo Uno) bajo el concepto de Ser, la tradición sacralizante le llama Dios e identifica a éste con el Ser. Otro concepto equiparable, explicado en el apartado anterior es el de Absoluto. Hay también toda una corriente para la que el principio de unidad omniabarcante no es ocupado por Dios, ni por lo Uno, sino por la Razón, destacando aquí la antigua Grecia, el estoicismo y la Ilustración:

Dios es la Razón (*Logos*) universal, la universal ley inmanente a todas las cosas, que sujeta a todos los seres a una unidad y determina el constante cambio del universo. La razón del hombre es un momento de esa Razón universal, o una como contracción y canalización de ella, y el hombre debe esforzarse, por tanto, para conseguir el punto de vista razonable y vivir conforme a razón, realizando la unidad de todas las cosas y el reinado de la ley inalterable, dándose por contento con el necesario proceso del universo y no rebelándose contra él, por cuanto este proceso es expresión del Logos omnicomprendedor, de la Ley que todo lo ordena.⁷⁴⁴

Pero la razón funciona por los principios de oposición y exclusión. Nicolás de Cusa reflexionaba en su *De Berylo*, que si lo uno y lo múltiple son un par de opuestos dependientes mutuamente, ¿no supone esto una unidad supraordenada que los contenga? Si la razón del mundo es lo divinamente Uno, ¿no habrá que exceptuarlo de esa oposicionalidad? ¿Podremos afirmar que ese Uno se encuentra más allá de la dicotomía entre uno y múltiple? Y si en efecto podemos afirmarlo, entonces ¿cómo se pueden hacer proposiciones acerca de ello? Caeríamos aquí en la Teología Negativa.⁷⁴⁵ Ya Heráclito reconocía una unidad profunda detrás de la dualidad:

El bien y el mal son uno.⁷⁴⁶

El camino hacia lo alto y el camino hacia lo bajo son uno y el mismo.⁷⁴⁷

La tradición cristiana occidental se inclinó por el concepto de ser, considerando al ser como lo absolutamente primero equiparándolo en muchas sus escuelas de pensamiento con Dios.

En la tradición judía la identidad entre Dios y el Ser es clarísima, pues en el nombre mismo de Dios está el verbo ser junto con el sustantivo “yo”. Yahvéh, el nombre que Dios se asigna a sí mismo en la revelación a Moisés, y el nombre que se usa desde el principio del Génesis, significa “Yo soy”. Sin embargo aquí el Ser, este Ser que es Dios, no puede ser el Ser absoluto, porque el Ser absoluto no puede tener personalidad; y este Ser que es Dios tiene personalidad, pues es un “yo”. Claro que no es una personalidad humana, sino una personalidad divina. Esta identidad fue heredada por el cristianismo.

⁷⁴⁴ Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004. Vol. 1, p. 56. Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 171.

⁷⁴⁵ Cf. Flasch, Kurt. *Nicolás de Cusa*, Herder, España, 2003, p. 48.

⁷⁴⁶ Fragmento 58.

⁷⁴⁷ Fragmento 60.

En la línea del cristianismo actual, que se funda en el tomismo, se equipara a Dios con el Ser subsistente. Según Caffarena, el Ser subsistente es fundamento absolutamente trascendente respecto de los entes: no es ni un ente ni un constitutivo interno de los entes. Por ello se diferencia del otro ser, aquel por el que se constituyen los entes. Tenemos así dos “seres” dada la limitación del lenguaje.⁷⁴⁸ Los siguientes párrafos pueden tomarse como una síntesis de la explicación de Caffarena al respecto:

El lexema “ser” plasma la “fuerza asertiva” de los mensajes lingüísticos humanos, con su pretensión de verdad (=conformidad a la realidad); y lo hace en una pieza léxica, de índole más bien morfo-sintáctica, donde la fuerza de remisión a la *realidad* (“actualidad”, en los términos de Tomás de Aquino) no resulta separable de una expresión de “plenitud irrestricta”. Esta peculiaridad posibilita un modesto *sistema metafísico en perspectiva humana*. Algo no extraño: también el de los grandes sistemáticos idealistas del siglo XIX estribó en el ser. En uno y otro caso cabe decir: *todo es ser y ser es todo*; pero, al conservarse tan explícitamente anclado en el punto de vista humano (finito), el tomista deja el sistema articulable en *dos niveles*. Uno, *inmanente* a la finitud: “los entes son por el ser y el ser es para los entes”. Cabe, en otro nivel al que se llega dialécticamente, encontrar para ese sistema de lo real una fundamentación *trascendente*: “el Ser Subsistente fundamenta el ser de los entes”. La interpretación humana de lo real (“ser”) origina así una sistematización articulada en *dos niveles no commensurables ni adicionables*.⁷⁴⁹

Lo Uno paradigmáticamente tiene dos sentidos: el de uno sin oposición, por lo tanto absoluto; y el de uno relativo, es decir, con oposición. Son estos los dos niveles mencionados en la cita anterior. El primero es el de Parménides, el de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón⁷⁵⁰, el Uno plotiniano, y también lo podemos identificar con el *Brahman* y el Tao, entre los de otras tradiciones. Es en este Uno donde encontramos el principio de unidad omniabarcante. El uno relativo es una especie de copia racional de aquel primer Uno.

Planteando lo anterior en otros términos, podemos decir, como apunta Wahl,⁷⁵¹ que el concepto de lo absoluto, significa tanto el conjunto de los relativos, como algo que está separado totalmente de lo demás. La primera acepción adquiere su forma más acabada con Hegel, mientras que la segunda se puede apreciar en el Logos de Heráclito, en la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, y en Kierkegaard. Por lo tanto, lo absoluto designa tanto lo separado como lo incluyente y comprensivo, es decir designa dos opuestos. Estos dos conceptos de absoluto coinciden con el Uno absoluto sin oposición y el uno relativo mencionados anteriormente.

⁷⁴⁸ Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 548-49.

⁷⁴⁹ Idem, p. 550-51.

⁷⁵⁰ Ver cap. 2 de este trabajo, p.

⁷⁵¹ Cf. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 607-616.

El Uno trascendente platónico, el Uno sin oposición, fue identificado por Moderato y Proclo con el Bien en sí allende la esencia, que se diferencia del Uno-Ente cuyo homólogo plotiniano es la Inteligencia.⁷⁵²

Es en el Uno sin oposición donde se da la identidad entre lo uno y lo múltiple, y en este sentido, como lo han apuntado diferentes estudiosos, hay gran similitud entre la doctrina de Plotino y la tradición védica,⁷⁵³ en la cual, dicha identidad está expuesta inicialmente en referencia a los dioses. En el Rig Veda se dice:

Los sacerdotes se refieren de muchas formas diferentes a Eso que no es sino uno; lo llaman Agni, Yama, Mâtarisvân; lo llaman Indra, Mitra, Varuna, Agni, que es el águila celestial Garutmân.⁷⁵⁴

La mencionada identidad está explicada en la doctrina escolástica hindú del ejemplarismo,⁷⁵⁵ la cual se refiere a la relación entre *nâma* (nombre) y *rupa* (fenómeno). En palabras de Coomaraswamy:

Esto equivale a decir, en última instancia, que el ejemplarismo es la doctrina tradicional de la relación cognitiva y causal entre el Uno y los muchos.⁷⁵⁶

Además encontramos varios enunciados sintéticos de dicha identidad en las siguientes expresiones clásicas:

visvam ēkam puede traducirse como “los muchos que son uno” o “el uno que es múltiple”⁷⁵⁷, y aparece por primera vez en el *Rig Veda* III.54.8;
visvam satyam, la verdad múltiple, en *Rig Veda* II, 24, 12;
visvam garbham, el gérmen de todo, en *Rig Veda* X, 121, 7.
tat twam asi, tú eres eso.⁷⁵⁸

El principio de unidad queda expuesto junto con la dinámica entre lo uno y lo múltiple en el Capítulo VI del *Chandgoya Upanishad*. Ahí se establece la identidad entre *Ātman* y *Brahman*. En la *Bhagavad Gita* se declara que Brahman:

es la inmortalidad y la muerte, la existencia y la no-existencia.⁷⁵⁹
está dentro y fuera de los seres, se mueve y a la vez es inmóvil.⁷⁶⁰

⁷⁵² Cf. Soto Rivera, *Op. cit.*, p. 244.

⁷⁵³ Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 158-167.

⁷⁵⁴ *Rig Veda* I. 164. 46; Cf. también: I. 94. 7; I, 115, 1; I. 146. 5; I, 149, 3 (Agni de céntuple esencia); III, 5, 4; III, 19, 4; III, 29, 11; III, 48. 4; IV, 42, 3; V, 3, 1-2; VI, 47, 18; VI, 95; VII. 101. 3; VIII. 11. 8; X. 114. 5; X. 168. 4; *Atharva Veda* VI. 72. 1; VIII, 9, 26; XIII, 3, 13; XIX, 53, 6-9; *Aitareya Brâhmaṇa* III, 4; *Bhagavad Gita* VII, 7; X, 20.

⁷⁵⁵ Cf. Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, p. 203-226.

⁷⁵⁶ Idem, p. 203.

⁷⁵⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 203.

⁷⁵⁸ *Kaustaki Upanishad* I, 2.

⁷⁵⁹ *Bhagavad Gita* IX, 19.

⁷⁶⁰ *Bhagavad Gita* XIII, 16.

También en Heráclito encontramos la tesis de conciliación de todas las tensiones y armonización de las diferencias:

Para Dios, todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran buenas algunas de esas cosas y otras malas.⁷⁶¹

En tanto que en el nivel de lo Uno absoluto, no hay divisiones, la lógica no aplica, y lo que queda es pura identidad. De ahí que se pueda dar lo que reconocen las Upanishads y el plotinismo, es decir, la identidad del yo con el ser universal, que jamás se podrá obtener como una conclusión racional mediante el pensamiento.⁷⁶² La captación directa de *Brahman* por parte del hombre, en la cual ya no hay distinción sino solo unidad, no pertenece a la mente. Pero en la mente puede darse una intuición de esto que es un conocimiento parcial de la unidad.⁷⁶³ Del Uno absoluto nada se puede conocer, excepto la posibilidad de su existencia, pues estamos en el nivel de la Multiplicidad. En efecto, no se puede establecer una teoría correcta sobre la naturaleza divina, en tanto es éste el nivel de lo Uno.⁷⁶⁴ Al respecto dice Nicol que:

los caracteres del absoluto lo definen en abstracto, como una necesidad racional, pero de su racionalidad no se desprende su existencia. ... La razón procede rectamente cuando establece la necesidad de lo necesario. Pero, al situarlo más allá de la contingencia, el absoluto se le convierte en fundamento y enigma a la vez. Lo cual, si es vitalmente admisible en religión, es científicamente incorrecto en metafísica. La razón se muestra ineficaz en ese dominio que ella misma ha situado fuera del alcance del conocimiento. El nombre de Dios con que la filosofía ha designado alguna vez el absoluto más bien realza el enigma de la trascendencia y revela el empeño en dar una razón de que lo que, por ser absoluto, no tiene una razón de ser. Sólo tiene razón de ser aquello que no la ofrece en sí mismo, o sea lo relativo."⁷⁶⁵

En todas las tradiciones estudiadas aquí se postula la existencia de un principio primero eterno (es decir fuera del tiempo), sin cambio o contingencia, trascendente a la vez que inmanente y metalógico. A ese principio se le dan diferentes nombres y de él se obtienen derivaciones diferentes pero hay comunidad entre las tradiciones en la postulación de dicho principio.⁷⁶⁶ Se le denomina Tao en la tradición china, Brahman en la hindú, Dios en la monoteísta, Absoluto en la filosófica de cuño griego, "Bien" y "Uno" por parte de Platón, "Dios", motor inmóvil, Pensamiento del pensamiento y Acto Puro por parte de Aristóteles; Kairós con los neopitagóricos.⁷⁶⁷ Es este el principio de unidad sin oposición. De ahí que en toda la teología del neoplatonismo y del medioevo occidental, una de las características

⁷⁶¹ Heráclito, *Frag.* 102.

⁷⁶² Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 161 y 170.

⁷⁶³ Cf. Martín, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998, p. 70.

⁷⁶⁴ Cf. Borrego Pimentel, Enrique Ma. *Cuestiones Plotinianas*, Universidad de Granada, España, 1994, p. 151-56.

⁷⁶⁵ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 2003, p.69

⁷⁶⁶ Cf. Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 13.

⁷⁶⁷ Soto Rivera, *Op. cit*, p. 277.

esenciales del Absoluto sea la *coincidentia oppositorum*,⁷⁶⁸ la cual, al darse en lo Uno o Absoluto, hace que éste sea, como dice Jung,⁷⁶⁹ sinónimo de inconsciencia hasta donde la lógica humana alcanza, pues la conciencia no puede funcionar sino a partir de opuestos. Referirse al principio “supremo” como “lo Uno” es solo una concesión al pensamiento lógico, puesto que eso Uno no es estrictamente ni uno ni múltiple, sino ambos, es la conciliación de las contradicciones. Al respecto, tomando lo Uno como Dios, dice Diel:

El solo hecho de hablar de una unidad en Dios, significa que se presta a la esencia una cualidad de la apariencia. Una unidad no puede ser representada sino limitada espacial y temporalmente. Para no perturbar el temor sublime, la adoración del misterio, no debería añadírsele ninguna limitación, ninguna definición, ni siquiera que es uno. Queriendo limitar de esta suerte el misterio indefinible, la imaginación se ve tentada a prestarle una forma precisa.⁷⁷⁰

Para Diel, la esencia-Padre es una imagen simbólica que lejos de representar la unidad simple, representa la unidad infinitamente varia dividida en una multiplicidad de esencias-alma.⁷⁷¹ Este autor dice que:

La especulación filosófica y teológica ha juzgado que la variabilidad sería indigna de Dios y ha creído hallar una imagen suficientemente digna para merecer que sea hipostasiada al no dejar a Dios más que la unidad. Dios “unidad pura” no es una imagen analógica (...); él es una imaginación afectiva.⁷⁷²

En el mismo sentido Dice Baeck:

Si las palabras trascendencia e inmanencia intentan expresar algo más, si pretenden constituir concepciones definidas y exclusivas, entonces desgarran ese sentimiento religioso unificado del hombre que experimenta en sí mismo el milagro de la creación universal.⁷⁷³

Por ello es que muchos consideran mejor referirse a eso uno con otras denominaciones diferentes de Lo Uno, que tienen una mayor carga simbólica e integrativa, como Tao, Brahman, o incluso Dios.

Para el judaísmo talmúdico, Dios le da forma al mundo pero lo trasciende, lo rodea y lo envuelve pero no vive en él de la misma manera que lo hacen las demás criaturas.⁷⁷⁴ Se genera así la paradoja de lo Uno que está lejano y al mismo tiempo cercano de la cotidianidad humana.⁷⁷⁵

⁷⁶⁸ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 105.

⁷⁶⁹ Jung, C. G. *Aion*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 202.

⁷⁷⁰ Diel, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959, p. 139.

⁷⁷¹ Idem, p. 167.

⁷⁷² Idem, p. 167.

⁷⁷³ Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 103.

⁷⁷⁴ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 109.

⁷⁷⁵ Cf. Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 107.

En una perspectiva más “filosófica” también se le puede dar a lo Uno la denominación de Infinito, como lo hace Guénon:

El Infinito (...) para ser verdaderamente tal no puede admitir ninguna restricción, lo que supone que debe ser absolutamente incondicionado e indeterminado, pues toda determinación, sea cual fuere, es forzosamente una limitación por el mero hecho de dejar algo fuera de sí, a saber, todas las determinaciones igualmente posibles. La limitación presenta, por otra parte, el carácter de una verdadera negación: poner un límite es negar, para lo que permanece dentro de él, todo lo que dicho límite excluye; en consecuencia, la negación de un límite es propiamente la negación de una negación, es decir, lógica e incluso matemáticamente, una afirmación, de tal forma que la negación de todo límite equivale en realidad a la afirmación total y absoluta.⁷⁷⁶

Atendiendo al estudio de todas las tradiciones aquí presentadas, podemos concluir con poco margen de error que es una constante para la mente humana el principio de simplicidad absoluta, primigeniedad, unidad omniabarcante, etc., que aquí llamo “Lo Uno”, y que integro en un principio derivado de éste que es el Principio Piramidal.

El principio de lo Uno es para el humano en el nivel práctico eminentemente el terreno de lo sagrado, de lo cual las religiones son una adaptación deformada, y cuando se teoriza sobre ello, es el terreno de la metafísica, y constituye una realidad irrenunciable del ser humano. Sin embargo, cuando al principio de Unidad omniabarcante, es decir, a lo Uno, se le considera como Dios, se corre el peligro de concebirlo como uno más entre los seres, en este caso como el Ser supremo, en lugar de considerarlo más propiamente como un orden de realidad completamente distinto al del resto de los seres.⁷⁷⁷

5. CAOS Y COSMOS.

La multiplicidad indeterminada, infinita, absolutamente caótica es una realidad que no puede existir físicamente para nosotros, no obstante que existe en nuestra concepción mental: podemos concebirla, podemos pensarla y disertar sobre ella. El mundo nuestro, hasta el límite que pueda llegar, es un mundo donde siempre hay un límite, un orden, entes, pero siempre en una tensión constante con lo caótico. Esto quiere decir que tampoco hay un orden absoluto. Es un orden relativo, una perpetua interacción entre lo uno y lo múltiple. Es cierto que se habla de la infinitud del universo y que en la física moderna se difuminan los límites en el seno de los átomos. Pero para que nosotros reconozcamos lo infinito del universo o la ilimitación de la física, para ese reconocimiento necesitamos límites; sólo podemos reconocer lo ilimitado en el contexto de nuestros límites en el más amplio sentido. Y en ese contexto de nuestros límites, es decir, en nuestro cosmos nos enfrentamos al caos relativo. Toda desintegración de una unidad es un regreso parcial al caos. El ejemplo paradigmático es la muerte. Uno de los autores de finales del siglo XX más difundidos que aplica esta dicotomía caos - cosmos al ser humano es Edgar Morin para quien lo que

⁷⁷⁶ Guénon, René. *Los estados múltiples del ser*, Obelisco, Barcelona, 1987, p. 18.

⁷⁷⁷ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 488.

caracteriza al *homo sapiens* es la irrupción de la desmesura, del exceso, siendo el *homo sapiens* también *homo demens*,⁷⁷⁸ lo cual era ya reconocido por parte de la mitología griega en sus figuras divinas de Apolo y Dionisos, e igualmente en el planteamiento platónico de los primeros principios, Uno y Díada indeterminada según se expuso en el cap. 1 ?? del presente trabajo.

De modo que tenemos estas dos dicotomías: caos-cosmos y uno-múltiple. Tanto Lo Uno como lo múltiple pueden comprenderse de dos maneras: como caos o como cosmos. Obtenemos así cuatro combinaciones: lo Uno cósmico, lo Uno caótico, lo múltiple cósmico y lo múltiple caótico.

Pitagóricos y platónicos ponían el énfasis en lo Uno solo como cosmos, dejando lo caótico del lado de lo múltiple. Desestimaban de esta manera lo Uno caótico y lo múltiple cósmico.

La postura pitagórico-platónica es igual a la del Génesis en el que se distingue entre caos, cosmos y Dios, siendo Dios el origen del cosmos; por lo tanto Dios tiene orden en su seno y es ajeno al caos:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.⁷⁷⁹

Lo Uno como caos se sustrae a toda determinación de espacio y tiempo, no es ni unidad ni multiplicidad,⁷⁸⁰ y esto que no fue reconocido en la tradición occidental judeo-cristiana, sí lo fue en otras tradiciones.

En la tradición china tenemos el principio del Tao que es aplicable a lo Uno anterior a la división caos-cosmos, no obstante que en el pensamiento chino tiene un matiz más bien de cosmos⁷⁸¹, y se parece a la idea platónica del Bien. Sin embargo estrictamente, el Tao es anterior a cualquier dualidad y "caos-cosmos" es una dualidad, de modo que no puede identificarse con ningún miembro de ésta.

En la tradición hindú tenemos al Brahman inmanifestado para expresar a lo Uno caótico en contraste con Brahman manifiesto para el Uno cósmico.⁷⁸²

La primera Unidad o Absoluto incluiría el caos-cosmos juntos. Pero el cosmos es producto directamente de lo Uno sin caos, o de lo Uno que supera el caos, es decir de lo Uno cósmico. Tenemos entonces dos Unos: lo Uno caótico y lo Uno cósmico. Al primero también le podemos llamar Uno primario y al segundo, Uno secundario.

⁷⁷⁸ Morin, Edgar. *El paradigma perdido, el paraíso olvidado: ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 124.

⁷⁷⁹ *Génesis* 1, 1-2. Trad. de: Biblia de Jerusalén, 1966.

⁷⁸⁰ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 58; Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, p. 30.

⁷⁸¹ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 56.

⁷⁸² Cf. Supra, p. 78.

Surge de aquí una tríada: lo Uno-Tao indefinido, lo Uno cósmico definido y el caos. Esta tríada ha sido reconocida en una secta del zoroastrismo, la cual se centró en el dios Zurvan pero dándole un matiz diferente al del Zend Avesta. El matiz consistía en que se le consideraba como origen tanto de Ohrmuzd como de Ahriman por lo que era un dios supra-cósmico.⁷⁸³

Si de lo Uno como cosmos es ya difícil decir algo, de lo Uno como Caos es absolutamente imposible.

Estas cuatro combinaciones que se dan entre Uno-múltiple y caos-cosmos, tienen relación con dos oposiciones que veremos más abajo: la de monismo y dualismo ontológicos, y la de inmanencia-trascendencia.

3. MONISMO VS. DUALISMO ONTOLÓGICOS.

Las meta-catalogaciones siempre son equivocadas porque dejan algo fuera. por meta-catalogaciones me refiero a aquellas estructuras del pensamiento que designamos como “ismos”. De cualquier manera, hablemos del dualismo y monismo ontológicos.

Ya sea que nos refiramos a Eso como lo Uno o como el Ser, Eso tiene dos posibilidades: lo Uno o el Ser condicionado y lo Uno o el Ser incondicionado.⁷⁸⁴ La nomenclatura para estas dos opciones puede variar y varía: lo importante es distinguir ambas opciones. Lo incondicionado es lo ilimitado, lo infinito. Lo otro es algo muy extenso pero limitado y finito. De aquí derivan dos posturas ontológicas y teológicas perennes: la monista y la dualista. Esta dicotomía tiene muy sólida exposición en Grecia e India.

Para la postura monista sólo existe el Ser y nada más. Es la postura de Parménides en Grecia y de la escuela Vedanta-advaita en India. Esta última pertenece al Vedanta en su vertiente monista, pero el Vedanta tiene también una vertiente teísta.

La vertiente teísta se basa en la visión cósmica (*saprappañca*)⁷⁸⁵ según la cual, Brahman es el fundamento omnímodo del universo. Para esta postura existen Brahman y el universo, por lo tanto se le puede calificar como dualista. La vertiente monista se basa en la visión no-cósmica (*nispaprappañca*) para la cual Brahman es la realidad absoluta de la cual el universo no es más que una apariencia, *mâyâ*. Esta segunda es el vedanta-advaita.⁷⁸⁶ Derivado de estas dos visiones hay también dos modos de concebir el universo en relación a Brahma:

—*Parinâmavâda* o teoría de la transformación, según la cual el universo es una emanación de Brahman. Aquí el universo es real.

⁷⁸³ Cf. Godwin, Jocelyn. *El mito polar: el arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*, Girona, Atalanta, 2009, p. 230.

⁷⁸⁴ Idem, p. 49.

⁷⁸⁵ Ambas posturas, la cósmica y la no cósmica fueron expuestas sucintamente en el capítulo III, pág. 28 del presente trabajo.

⁷⁸⁶ Cf. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 45-46.

—*Vivarta-vâda* o teoría de la transfiguración, según la cual el universo es una manifestación de Brahman⁷⁸⁷. Aquí el universo es irreal, pura apariencia: *mâyâ*.

Estas dos posturas con sus correspondientes modos de concebir el universo, tienen paralelismo con las dos primeras hipótesis del *Parménides* de Platón. La primera hipótesis que no admite más que al Uno está en relación con *nispupañca*, y la segunda hipótesis en la que se admite lo Uno y lo demás está en relación con *sapupañca*.

La escuela más conocida es la monista o vedanta—advaita, que acepta la existencia de Mâyâ no solo como ilusión, sino como expresión de Brahman. Uno de los textos más destacados de esta corriente y que resume su quintaesencia es *Mândûkya-kârikâ* de Gaudapâda. El cuarto capítulo de esta obra (*Alâtashânti-prakarana*) tiene claro paralelismo con la Alegoría de la Caverna de Platón.⁷⁸⁸ El exégeta más destacado de esta corriente (Su mayor exponente) es Shankara (Aprox. 788-820).

Shankara matiza el monismo en sus comentarios a los *Brahma-sutras* evitando aplicar la categoría de irreal al mundo. Dice que lo real es *sat* y sólo se aplica con propiedad a *Brahman*, que es lo absoluto. Cualquier cosa fuera de lo absoluto es *asat*, irreal, lo que equivale a decir que es nada. Ahora bien, el mundo no es *sat* ni *asat*, sino distinto a ambos. El mundo es algo que aparece por ilusión, producto de un hecho psicológico (*prasiddha*). De lo inexistente no puede producirse nada ni siquiera por ilusión. Shankara hace una diferencia entre lo absolutamente irreal y lo producido por ilusión.

Sin embargo, hay estudiosos que cuestionan que este llamado monismo sea tal. En este sentido De Mora dice:

De manera que, en estricto sentido y en última instancia, el monismo absoluto, 'yo soy ése' y 'es en mí donde el universo se revela', viene a ser una forma de dualidad, yo y mi revelación, yo y mi reflejo o, si se prefiere, el dualismo entre apariencia y realidad.⁷⁸⁹

Y al respecto este autor argumenta que para el Shivaísmo de Cachemira:

El ser absoluto es *caitanya* (término que significa espíritu, conciencia, sensación y otras cosas) en el sentido de inteligencia suprema, *ego* ilimitado, *âtman* del universo, *spanda* (vibración, palpitación).

Siva es la vibración que está en el origen de la diferenciación entre conocimiento y objeto del conocimiento, factores de la emanación cósmica. En su aspecto cinético, como inmanente al universo, Siva es *sakti* (fuerza, energía, poder).

La emanación del universo a partir de *cit* (observar, percibir, pensar, reflexionar, curar, etc.) interpretado como pura conciencia, es una emanación

⁷⁸⁷ Cf. Idem, p. 48-49.

⁷⁸⁸ Cf. Idem, p. 284.

⁷⁸⁹ Mora, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003, p. 125.

real y no un *vivartavâda* (concepto filosófico y psicológico que aproximadamente significa el principio de la imposición ilusoria, un sistema que enseña que toda multiplicidad de *Brahman* es *mâyâ* porque *Brahman* es inmutable) de Sankara. Cada estado de emanación hasta la evolución de la *prakrti* sigue siendo lo que es entonces hasta que engendra una nueva hipóstasis (*tattva*, que también significa realidad, verdad, principio esencial, Ser supremo, etc.). La emanación es, por lo tanto, un *âbhâsa* (iluminación, aparición, resplandor) parecida a una llama que se enciende con otra llama, el proceso se hace en 36 *tattvas* (aquí como categoría) divididas en tres grupos. Siva es el único que conoce, que sabe. Las imágenes se reflejan en el espejo de su inteligencia en una divina fantasmagoría.⁷⁹⁰

El monismo a ultranza es el de Gaudapada. En las *Kârikâ* se afirma que sólo *Brahman* existe, que el universo por lo tanto no es real, y todo el proceso del devenir que percibe el ser humano es ilusorio.⁷⁹¹ Dice Martín:

Gaudapada no puede admitir que lo Uno fundamente lo múltiple, ni siquiera que lo Absoluto coexista con lo relativo.⁷⁹²

La doctrina de *mâyâ* de Gaudapada coincide esencialmente con la doctrina budista de la escuela *vijnâna-vadin* que niega la existencia del devenir y del mundo.⁷⁹³

Entre los gnósticos también encontramos ambas posturas referidas al origen. La postura monista pertenece a la escuela siro-egipcia que postula una sola fuente del ser la cual se escinde posteriormente en Luz y Obscuridad. La dualista es la de la escuela irania que postula la existencia inicial de Luz y Obscuridad.⁷⁹⁴

Igualmente sucede en el neopitagorismo, en el que hay una postura monista para la que la Díada Indefinida deriva ontológicamente de la Mónada; y otra dualista para el que ambas son coeternas. En el primer caso tenemos a Alejandro Polyhistor, Eudoro, y Moderato, y en el segundo caso a Numenio.⁷⁹⁵ También entre los platonistas tenemos la interpretación ontológico-dualista figurando Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro, Plutarco, Filón de Alejandría y Jenócrates.⁷⁹⁶

En el monoteísmo el problema del dualismo—monismo adopta la forma de la pregunta: ¿Forma Dios parte del Cosmos?, a la cual dogmáticamente se le da respuesta negativa, lo cual convertiría al monoteísmo en un dualismo metafísico, categoría que ellos se guardan muy bien de evitar para sí mismos, no obstante que a otros se la pasen catalogándolos.

⁷⁹⁰ Idem, p. 125.

⁷⁹¹ Cf. Gaudapada, *Kârikâ* III, 48; Martín, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998, p. 62.

⁷⁹² Martín, Consuelo, *Op. cit.*, p. 62.

⁷⁹³ Cf. Idem, p. 65.

⁷⁹⁴ Cf. Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 161.

⁷⁹⁵ Soto Rivera, *Op. cit.*, p. 96.

⁷⁹⁶ Idem, p. 113.

El monoteísmo afirma que existen Dios y su creación. Esta distinción tiene su origen, según Assman⁷⁹⁷, en el faraón egipcio Akhenatón, pero alcanza su culminación con Moisés, por lo que es designada por este autor como la distinción mosaica. Con esto el peso de lo divino se inclina hacia la trascendencia en detrimento de la inmanencia. En este sentido, lo opuesto al monoteísmo es el cosmoteísmo y no el politeísmo.⁷⁹⁸ De hecho se puede catalogar tanto al Islam, como al judaísmo y al cristianismo, como religiones "de tipo dualista: Dios y el hombre, alma y cuerpo, etc."⁷⁹⁹ Por eso estas tres religiones se definen como monoteístas y no como panteístas. Sin embargo persiste en el mismo seno del cristianismo la visión contraria por tener fundamento escrito. Doy aquí dos citas del cristianismo al respecto:

Dios no está lejos de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y existimos.⁸⁰⁰

Hay un solo Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, por todos, y en todos.⁸⁰¹

En efecto, el problema aquí es el de la relación entre inmanencia y trascendencia. Algunos autores destacan que este problema sólo existe para la religiosidad profética, y no para la religiosidad mística, la cual se va de lleno por la inmanencia.⁸⁰²

Un enfoque alternativo de las dos visiones (*saprappaña* y *nisprappaña*), es decir de la relación entre inmanencia y trascendencia, es la que ofrece Panikkar. Él propone cuatro fórmulas de la relación entre estas dos opciones.⁸⁰³ Las fórmulas son:

- trascendencia trascendente
- trascendencia inmanente
- inmanencia trascendente
- inmanencia inmanente.

Dado que Panikkar hace esta distinción en relación a la experiencia suprema y no en relación a lo Uno, sólo dos de ellas (las dos primeras) son aplicables a nuestro tema. No obstante explicaré las cuatro.

Trascendencia trascendente.

Aquí se postula a Dios como completamente trascendente al hombre. Es la postura del islam, de Yahvé y del Padre cristiano. Dios es trascendente de una manera tan absoluta que él fundamenta, crea, tutela y juzga al mundo sin mezclarse con él. Dios es sobre todo el Santo y santidad aquí significa separación, segregación. Aquí aún en la experiencia suprema o salvación del hombre se mantiene la distinción entre Dios y el hombre, y por eso

⁷⁹⁷ Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, pp. 47-51.

⁷⁹⁸ Idem, p. 50.

⁷⁹⁹ Mora, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003, p. 125.

⁸⁰⁰ Hch 17, 27-28.

⁸⁰¹ Ef 4, 6.

⁸⁰² Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 543.

⁸⁰³ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 327-331. En la explicación de estas cuatro fórmulas sigo a Panikkar.

se plantea la resurrección de la carne al final de los tiempos. Esta postura es de predominancia masculina.

Trascendencia inmanente.

Esta es la postura del hinduismo que es calificada por los monoteístas como panteísmo. Brahman es trascendente pero no porque esté distante y por encima del mundo, sino porque está debajo, es común, la base de toda existencia sin ser él mismo existencia particular alguna; es la simple condición de ser y no guía sino que sostiene. Brahman es trascendente a causa de su propia inmanencia. Es tan inmanente que no tiene consistencia alguna en sí mismo y ni siquiera sabe que es Brahman porque si lo supiera entonces tendría la distancia necesaria para el conocimiento y no podría así ser radicalmente inmanente al mundo. En este caso la experiencia suprema para el hombre no consiste en convertirse en Brahman, sino en estar inmersos en ello, en descubrir al Brahman que hay en mí, que yo soy. La experiencia suprema no implica permanecer dentro de la propia condición humana adhiriéndose a un nombre y una forma que son transitorios y provisionales, sino que consiste en experimentar la totalidad, ser la totalidad partiendo de un ángulo de 360° que abarca todo lo que es. Esta vía es un sendero negativo, que niega toda individualidad y toda diferencia. Esta postura es de predominancia femenina.

Inmanencia trascendente.

Esta la postura del budismo en el que la relevancia de una figura ajena al ser humano desaparece. La inmanencia aquí es de tal manera radical que sólo trascendiendo cualquier cosa construida sobre ella puede alcanzarse la realidad última. Esto conduce a *sunyata*, la pura nada, es decir a la no-emergencia de cosa alguna. Para ello se requiere reducir a cenizas cualquier cosa que se pueda concebir o pensar; toda idea o representación del ser debe desaparecer que emerja esta nada. La experiencia suprema es el nirvana que es una experiencia que no es en modo alguno experiable. Esta experiencia suprema no es experiencia de Otro ni es distinta de cualquier otra experiencia humana, sino que está en la base de todas ellas y sólamente puede alcanzarse extinguiendo el deseo de trascender la condición humana. La experiencia suprema no se alcanza viendo a Dios en todas las cosas como en el primer caso, ni viviendo todas las cosas en Dios como en el segundo caso, sino negándose a divinizar cualquier cosa que entre en el ámbito de nuestra experiencia. Esta postura no es de predominancia masculina ni femenina: es neutra.

Inmanencia inmanente.

Esta es la postura de la ciencia materialista y de la negación del espíritu. Aquí no se busca trascender la inmanencia. Las otras tres actitudes reconocen de manera personal o impersonal que la esfera de la inmanencia debe ser corregida o trascendida, para esta cuarta actitud no hay salida alguna a la condición humana de hecho aparte de la muerte, la clonación o lo que el cerebro humano descubriese. No existe más mundo que éste y no sirve para nada sublimar nuestras aspiraciones y deseos y proyectar nuestros sueños fuera del ámbito de una “razonable” comprobación. La experiencia suprema aquí consiste en sumergirse en la situación “real” del mundo sin trascenderla ni positiva ni negativamente.

Sin embargo, hay posturas que se salen de la clasificación anterior, aunque no por ello ésta deja de ser válida. Por ejemplo, la filosofía de Plotino ha sido descrita acertadamente como una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia.⁸⁰⁴

De las cuatro fórmulas anteriores, las dos últimas se refieren a la negación de lo Uno, sobre la que se abunda al final de este trabajo.

Al respecto, cabe mencionar que en un primer momento se presentó en el cristianismo una imagen exultante de Dios como ser inmanente y trascendente que unificaba misteriosamente al hombre, la naturaleza y el espíritu, para dar paso en un segundo momento —sobre todo en las especulaciones teológicas— a la imagen de una autoridad jurídica completamente trascendente, separada del hombre y la naturaleza e incluso opuesta a éstos.⁸⁰⁵ Mientras que el primero era un Dios-misericordia, el segundo es un Dios juez implacable que frente al que solo nos queda una infinita culpa por nuestra pecaminosidad.

Para los místicos que experimentan la fusión con Dios, el problema de monismo vs. dualismo y su correspondiente relación entre inmanencia y trascendencia, son completamente irrelevantes, y ellos se inclinan por el monismo. Así por ejemplo, para el rabí jasídico Shneur Zalman de Lyadai, el mundo creado no tiene existencia fuera de Dios que es su fuerza vital. Según este rabí, a nosotros nos parecen separados por una deficiencia de nuestra percepción, pero en realidad Dios es inmanente al mundo.⁸⁰⁶ En el mismo sentido se inclina Ibn'Arabí quien dice:

Todo lo que se dice distinto a Dios, lo que se llama el universo, está relacionado con el Ser divino como la sombra con la persona (o como su reflejo en un espejo). El mundo es la sombra de Dios.⁸⁰⁷

El conflicto entre monismo y dualismo ontológicos sólo se da en el marco de una tradición substancialista. Fuera de ella, sólo es producto de un determinado enfoque. Si ese enfoque se cambia, el conflicto desaparece, como por ejemplo en la siguiente cita:

Aunque en su forma manifiesta lo divino sea necesariamente múltiple, en su esencia no podría ser uno ni muchos. Por lo tanto, no puede ser definido. Lo divino es lo que queda cuando se niega la realidad de todo cuanto puede ser percibido o concebido. Es *neti neti*, “ni esto ni aquello”, nada que la mente pueda aprehender o las palabras expresar. No podemos decir que es uno, pero sí afirmar que no es uno, que no es dos, que no es muchos. La expresión preferida por los vedantistas es “no es dos”. Por eso se definió un principio no-dual que existía más allá de las formas de la divinidad manifiesta.⁸⁰⁸

⁸⁰⁴ Cf. PUECH, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 69; Igal, Jesús, *Introducción General* en: Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, España, 1982, p. 24.

⁸⁰⁵ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 168.

⁸⁰⁶ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 423.

⁸⁰⁷ Ibn'Arabí. *Fósus al-Hikam*. Cita tomada de: Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 223.

⁸⁰⁸ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 42.

Es imposible pronunciarse con certeza absoluta acerca de un monismo y de un dualismo ontológicos. Ha habido, sin embargo, pronunciamientos a través de la historia del pensamiento. Lo que sí podemos hacer con un grado mayor de certeza, aunque no absoluta, es postular la existencia de un nivel cósmico que corresponde a la unidad, a lo Uno, al absoluto. Esto es lo que se hace en el presente trabajo. En lo que se refiere a lo Uno Siempre hay algo que se nos escapa, siempre hay un área de misterio que nos recuerda lo limitado de nuestra humanidad. Sin embargo con saberlo, con contemplarlo, con teorizarlo sin que el misterio se elimine, nuestra humanidad adquiere una calidad especial.

4.- DIOS ABSOLUTO Y DIOS RELATIVO.

Durante siglos se ha hablado de Dios en diferentes contextos y siempre se entiende que ese término tiene el mismo significado. Esto sucede en especial en las religiones monoteístas. Pero dar por sentado que cuando se habla de Dios el significado es el mismo independientemente de las tradiciones, es un error.

Por ejemplo, se ha dicho que el Dios plotiniano es lo Uno, y en ocasiones así lo designa Plotino, pero en otras dice que el Uno es más que Dios,⁸⁰⁹ en cuyo caso podría entenderse esto en el sentido de que es más que el Dios autopensante de Aristóteles.⁸¹⁰

El Dios musulmán es diferente del Dios cristiano, no solo porque las creencias sean diferentes y sus “revelaciones” de partida también, sino porque ontológicamente son diferentes estos Dioses. El Dios cristiano si bien pertenece al nivel de la Unidad, no es lo Uno en sí, no es lo Absoluto. No puede serlo mientras tenga personalidad y debe tenerla en tanto se comunica con el hombre y más debe tenerla en tanto se encarna en un hombre. Esta afirmación temeraria no implica que el Dios cristiano no sea Dios, pues pertenece al nivel de la Unidad. Dice Danielou:

Sin embargo, una divinidad causal, omnipresente, fuente y origen de todas las formas y aspectos del mundo, no podría manifestarse en una forma particular.⁸¹¹

Lo Uno siempre ha sido reconocido con carácter divino en todas las culturas. Al respecto, refiriéndose a las culturas griega y helenística, cuya teología se erige sobre la apoteosis de la Razón,⁸¹² Cornford dice:

Tampoco existe ninguna base para refutar el testimonio que sostiene que el principio de la Unidad fuera considerado, de alguna manera, como divino.⁸¹³

⁸⁰⁹ Plotino. *Enéada VI*, 9, 6, 12.

⁸¹⁰ Cf. Igal, Jesús. *Introducción general a: Plotino. Enéadas* Gredos, España, 1982, p. 42.

⁸¹¹ Danielou, *Op. cit.*, p. 44.

⁸¹² Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 171.

⁸¹³ Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 39.

Podemos decir, entonces, que en el nivel de la dualidad (o de la multiplicidad) vuelve a aparecer lo uno, pero es un uno de una cualidad diferente a aquél que aparece en el nivel de la unidad. Por eso escribo lo uno con minúscula y no con mayúscula como en el primer caso. Este uno del nivel de la dualidad es un uno con límite porque el nivel de la dualidad es el nivel del límite; y también es el nivel da la oposición límite-ilimitado como categorías de comprensión.

Derivado de esto tenemos dos Dioses: uno absoluto y uno relativo. El Dios absoluto es lo Uno neutro en el que bien y mal coexisten. El Dios relativo es una expresión del Dios absoluto que está más cerca del ser humano y que por fuerza tiene connotaciones culturales. Es éste el Dios de Moisés, el Dios de Jesús o los Dioses de cualquier otra cultura. Lo importante es que en cada cultura encontramos la idea del principio máximo, absoluto, que adecuadamente podemos llamar Dios. El principio absoluto es tan abstracto que no admite ninguna connotación. En el momento en que se dice algo de él, pierde abstracción y con ello, pierde cualidad absoluta. En esto acierta el hinduismo al distinguir a Brahman de los otros Dioses, y yerran tristemente los monoteísmos al ver en esa distinción un mal llamado “politeísmo”. La doctrina hinduista plantea que cuando la esencia pura trascendental y metafísica, que está más allá de todos los atributos y máscaras personales, única y sin par, pura beatitud, pura sensibilidad y conciencia, se sumerge en un estado en el que, bajo una máscara personal, se imagina ser el Dios Universal, entonces la claridad del puro ser espiritual es obnubilada y genera una nube de autoengaño a escala cósmica.⁸¹⁴ Al respecto Zimmer apunta:

En Dios, por estar directamente asociado a la pura espiritualidad del Brahman, el agregado de ignorancia presenta un predominio del guna ssattva (la claridad más pura); está libre del rajas (la actividad pasional incontrolada) y del tamás (inercia, estupidez) que preponderan en las esferas de los animales, minerales, vegetales y seres humanos normales. El Ego de Dios, la última entidad personal, es fundamentalmente tan irreal como el ego humano, tan ilusorio como el universo, no menos insustancial que todos los otros nombres y formas (*namarupa*) del mundo manifiesto.⁸¹⁵

Pero a ese Ser Absoluto, igualmente se le puede llamar No-Ser. No hay forma adecuada para nombrar lo ilimitado, de modo que se adoptan formas que nos den una idea aproximada.

Para el teísmo cristiano, Dios es el ser puro a la vez que un creador personal. Estas nociones son mutuamente incompatibles. ¿Cómo puede amar o perdonar, estar vivo y ser nuestro padre el ser puro carente de toda propiedad?⁸¹⁶ La respuesta que yo propongo aquí es la de la tradición neo-platónica para la cual el Dios-ser-puro es diferente al Dios-creador. Otros pensadores se han ido por la otra opción desecharlo al ser-puro y quedándose exclusivamente con el Dios-creador, personal y trascendente.⁸¹⁷

⁸¹⁴ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 460.

⁸¹⁵ Idem, p. 462.

⁸¹⁶ O'Hear, A. *Experience, explanation and faith*, Routledge & K. P., London, 1984.

⁸¹⁷ P. Ej. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, Clarendon, Oxford, 1977, pp. 222-26.

6. EL PASO DE LO UNO A LO MÚLTIPLE.

El paso de lo uno a lo múltiple originario constituye el gran enigma para la humanidad, y en él se fundamentan las religiones, pues en sus cosmogonías ofrecen una explicación o simplemente una narración de ese paso. Muchas tradiciones coinciden en que este paso se da a través de la palabra, y la palabra es sonido. Lo opuesto del sonido es el silencio. En el silencio solo hay identidad, no hay diferencia interna. La diferencia nace con el sonido. Así el silencio es equiparable con lo Uno caótico y con el sonido surge lo Uno diferenciado y con éste lo múltiple.

Como plantea Campbell, en muchos mitos, el espíritu generador del mundo que equivale al padre pasa a lo múltiple a través de un medio transformador que es la madre del mundo. Esto estaría expresado en el segundo verso del Génesis donde se lee que el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas. Pero, en otras mitologías que enfatizan más el aspecto materno-femenino del creador en vez del paternal, el ser femenino original llena el escenario del mundo al principio, jugando el papel que en otras mitologías se asigna a los varones. Ella es virgen porque su esposo es lo Desconocido Invisible.⁸¹⁸

La diosa universal hace su aparición ante los hombres bajo una multitud de disfraces, pues los efectos de la creación son múltiples, complejos y de especies mutuamente contradictorias cuando se experimentan desde el punto de vista del mundo creado. La madre de la vida es al mismo tiempo la madre de la muerte; está enmascarada en las feas demonios de la enfermedad y del hambre.⁸¹⁹

La paradoja de la “creación” o primer inicio, la llegada de las formas del tiempo desde la eternidad es el secreto germinal del origen. Por eso en todas las propuestas teológicas hay un punto ciego, un talón de Aquiles donde la posibilidad del conocimiento perfecto y absoluto se atora. En esforzado atrevimiento, en el ámbito “filosófico” de la antigua Grecia, el razonamiento parmenídeo eliminaba de plano el paso de lo uno a lo múltiple, y con ello, el origen primigenio de todo, dejando perplejos a sus contemporáneos que tampoco podían negar el testimonio de sus sentidos que expresaba a gritos la existencia de la multiplicidad. Podemos interpretar el razonamiento parmenídeo como un grito desesperado frente a la imposibilidad humana de franquear ese secreto originario. El momento inicial del paso primordial de lo uno a lo múltiple constituye una zona obscura para el entendimiento. Lovejoy lo plantea así:

A partir de la eterna necesidad lógica propia de una esencia no hay, en verdad, ningún argumento válido para sacar la conclusión de la existencia en el tiempo. Pues el propio tiempo es ajeno a esa necesidad: es un carácter alógico de la naturaleza.⁸²⁰

⁸¹⁸ Cf. Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*, FCE, México, 2009, p. 268.

⁸¹⁹ Idem, p. 272.

⁸²⁰ Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 194.

Esta zona obscura ha intentado ser iluminada por diversas teorías y revelaciones. En este sentido existen dos paradigmas principales y aparentemente excluyentes. El primero de ellos postula que el cosmos procede de un principio supremo, subsistente en sí mismo, inmutable e incontaminado a partir del cual se da un movimiento descendente y gradual que concluye en la materia como lo más alejado del primer principio. Este paradigma data cuando menos de la Grecia clásica y ha sido denominado “emanacionismo”. El segundo de ellos llama Dios al principio supremo y postula que Dios crea al universo a partir de la nada,⁸²¹ con lo cual queda desdibujada la cadena descendente del ser, y en términos prácticos de culto queda eliminada. Este paradigma denominado “creacionismo” es el de los monoteísmos, siendo los principales el judaísmo, el cristianismo y el islam. Pero en el islam se dio una afortunada síntesis entre ambos paradigmas, creacionismo y emanacionismo.

En Chândgoya Upanishad, VI, ii, 3-4 se habla del paso primordial de lo uno a lo múltiple. Se dice que Brahman:

Pensó: ‘¡quisiera ser una diversidad!, ¡me procrearé a mí mismo!

Plotino fue más prolífico en sus explicaciones acerca del paso de lo uno a lo múltiple. Para él, lo Uno por ser perfecto es superabundante y producto de su superabundancia produce algo diferente a él. Esto diferente es lo otro. Están entonces en un primer momento lo Uno y lo otro. Esto otro es algo indeterminado y se le llama también diáda indefinida o materia ideal. Cuando lo otro mira hacia lo Uno, éste lo determina y entonces lo otro conoce límites y se conoce a sí mismo.⁸²² La Inteligencia toma de lo Uno la fuerza para establecer en el infinito relaciones fijas que a la vez constituyen los seres y permiten su manifestación.⁸²³

Reconocer el misterio que entraña el paso de lo Uno a lo múltiple, es la postura más sensata. Así lo expresa el Rig Veda:

¿Quién sabe en verdad?
¿Quién puede aquí decir
de dónde nació, de dónde esta creación?
Los dioses vinieron después,
gracias a la creación del universo.
Aquel que en el cielo supremo es su guardián,
sólo él sabe de dónde llegó a ser esta creación,
ya sea que él la hizo, ya sea que no,
o tal vez ni él lo sabe.⁸²⁴

En conclusión, el paso originario de lo Uno a lo múltiple está rodeado de misterio y eso lo convierte en algo sagrado por excelencia.

⁸²¹ Cf. Hünermann, Peter. *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997, p. 186.

⁸²² Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 176.

⁸²³ Cf. Idem, p. 179.

⁸²⁴ Rig Veda, himno X, 129. Traducción tomada de: Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 102.

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Existe el principio fundamental de la unidad del ser, principio que se incardina a través de las diferentes escuelas filosóficas con nombres diversos.⁸²⁵

El ser humano dispone para la designación de lo Uno, diferentes conceptos que han adquirido relevancia en diferentes momentos de la historia según las culturas. Así, tenemos los conceptos de Ser, Luz, Vida, Brahman, Tao, entre los más destacados. Pero lo cierto es que independientemente de las variaciones conceptuales, la humanidad desde siempre ha reconocido un principio de unidad que informa a la multiplicidad. Este reconocimiento se ha dado sobre todo en el seno de las religiones, pero también en la filosofía; y siempre ha habido excepciones individuales a dicho reconocimiento, excepciones que se van convirtiendo en la norma en la posmodernidad.

El término “Uno” para referirse al principio primerísimo nos viene de la doctrina pitagórica en que el número tiene un papel preponderante y basal. Esta denominación permaneció muchos siglos hasta que el cristianismo aplastó a sus diferentes alrededor del siglo VI. Después se impuso referirse a ese principio como Dios y con características agregadas, la principal de las cuales era que ese Uno se comunicaba con los suyos, se manifestaba. Pero, como dice Danielou, la mención de la forma manifiesta de un dios único implica una confusión entre dos órdenes diferentes de realidad, cosa que aclararé en capítulos posteriores. El Dios manifiesto no podría ser lo Uno. Además, para la tradición advaita, el concepto numérico de “uno” no puede ser aplicado a un aspecto causal no manifiesto:

La unidad no puede considerarse como la causa de nada en grado alguno, ya que la existencia implica una relación y sin embargo, la unidad causal implicaría una existencia sin relación.⁸²⁶

Este problema fue detectado también por Platón en la hipótesis I de su *Parménides*.

Se puede hablar de la existencia de dos Dioses como hace el teísmo hindú, que defiende la idea de que existe un dios (*Bhagavan*) o diosa (*Bhagavati*) supremo y definido que genera el cosmos, lo mantiene y finalmente lo destruye, y que tiene poder de salvar a los seres por su gracia,⁸²⁷ pero este Dios supremo no es el Principio supremo. Este último está por encima de Dios. Los monoteístmos conjuntaron e identificaron estas dos figuras, Dios y el Principio supremo, y les llamaron simplemente Dios. Por eso para ellos “lo Uno” no es un tema, porque para ellos lo Uno está fusionado y deformado en Dios.

El principio de unidad omniabarcante y la relación entre lo Uno y lo múltiple, pueden compararse a la corriente eléctrica que fluye a través de varios aparatos y se manifiesta en muchas y diversas actividades con múltiples efectos. No existe distinción en la corriente, es

⁸²⁵ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. II, p. 262.

⁸²⁶ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 42.

⁸²⁷ Cf. Flood, Gavin. *El hinduismo*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 133.

siempre la misma. Para el brahmanismo el Dios único activa cada una de las envolturas o *upadi* dando lugar a variedad de manifestaciones. Hay quien reconoce la unidad de la corriente, hay quien cree que en cada manifestación la corriente es diferente.

* * *

CAPÍTULO VI.

ASPECTOS DE LO SAGRADO DESDE LA ÓPTICA DEL PRINCIPIO PIRAMIDAL.

En este capítulo se abordarán diferentes cuestiones relacionadas con lo sagrado. Primeramente se verán las implicaciones del principio piramidal en relación con lo sagrado. Derivado de esto se reflexionará sobre lo esotérico, la revelación, la iluminación, la Teología negativa, el tiempo y la mística.

1. LO SAGRADO DESDE EL PRINCIPIO PIRAMIDAL:

Lo sagrado tiene una connotación eminentemente hermenéutica. No es una realidad objetiva en el sentido de la ciencia moderna, es una realidad interpretada. Habrá quien diga que no solo lo sagrado, sino toda la realidad es una realidad interpretada. Pero centrémonos por ahora exclusivamente en lo sagrado. La posibilidad de diferentes niveles de interpretación de un texto ha sido reconocida siempre en la historia de la humanidad referida a los textos sagrados. Así, para Filón y sus partidarios existe una gran diferencia entre la gran masa de los mortales y los pocos escogidos capaces de realizar la exégesis alegórica; y aún entre estos últimos hay diferencia entre los que pueden alcanzar los niveles exegéticos antropológico y cosmológico, y los que son capaces de acceder al nivel de exégesis mística. Este enfoque en los niveles de interpretación, constituye un modelo de iluminación escalonada igual que el modelo de los misterios helénicos.⁸²⁸ Posteriormente, en la Edad Media occidental se reconocían cuatro niveles de lectura de la Biblia: literal, alegórico, moral y anagógico. Pero los diferentes niveles interpretativos se reconocen en todas las tradiciones, lo mismo en el taoísmo⁸²⁹, que en el Islam, que en cualquiera otra.

Ya se ha mencionado que uno de los campos de aplicabilidad más fuerte del principio piramidal es el de la hermenéutica. Desde la perspectiva del Principio Piramidal, el texto sagrado siempre se transforma de acuerdo a la perspectiva del que lo aborda según la ubicación de éste en la pirámide cósmica. En efecto, la palabra, ya sea palabra de Dios o no, tiene que ser infinita, es decir que carece de un significado estrictamente único porque está preñada de significados, y se va desplegando en infinitos planos de sentido, adoptando desde el punto de vista de cada persona, el aspecto de figuras finitas y comprensibles.⁸³⁰ Pero el principio piramidal no solo es aplicable a la interpretación de los textos sino a la realidad entera, y plantea que la realidad es un continuum de niveles superpuestos.

⁸²⁸ Cf. Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomática*, Herder, Barcelona, 2002, p. 252.

⁸²⁹ Cf. Preciado Idoeta, Iñaki. *Estudio preliminar*, en *Tao Te King. Los libros del Tao. Lao Tsé*, Trotta, Madrid, 2006, p. 122.

⁸³⁰ Cf. Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 12.

Es relevante aquí la doctrina islámica de los 99 nombres de Dios, porque la asignación de cada nombre no depende de Dios sino del que se aproxima a él, siendo entonces cada nombre una interpretación que de Dios hace quien se refiere a Él con ese nombre. Corbin dice de esos 99 nombres:

Experimentalmente no los conocemos sino por el conocimiento de nosotros mismos (ésta es la máxima fundamental). Dios se describe a sí mismo a nosotros por medio de nosotros. Lo que quiere decir que los Nombres divinos son esencialmente relativos a los seres que los nombran, pues son los seres los que los descubren y aprueban en su propio modo de ser. Por eso estos Nombres son designados también como Presencias (*hadarât*), es decir, como estados en los que la divinidad se revela a su fiel bajo la forma de uno u otro de sus Nombres infinitos. Los Nombres divinos no tienen pues pleno sentido y realidad más que por y para los seres que son sus formas epifánicas (*mazâhir*), es decir, las formas en que ellos son manifestados.⁸³¹

Un planteamiento similar encontramos en el judaísmo:

A menudo los rabinos sugerían que en el monte Sinaí cada uno de los israelitas que estaba al pie de la montaña tuvo una experiencia distinta de Dios. Por así decirlo, Dios se había adaptado a cada persona de acuerdo a la capacidad de comprensión de cada uno.⁸³² Como un rabbí dijo en una ocasión: “Dios no se acerca al hombre de un modo impositivo, sino que condesciende a la capacidad humana de acogerlo.”⁸³³ Esta intuición rabínica tan importante significa que no se puede describir a Dios en una fórmula, como si fuera el mismo para todos: Dios era una experiencia esencialmente subjetiva. Cada individuo tenía una experiencia distinta de la realidad de Dios que respondía a las necesidades de su propio temperamento personal. Cada profeta, insistían los rabinos, había tenido una experiencia diferente de Dios, porque su personalidad había ejercido cierto influjo en su concepción de lo divino.⁸³⁴

Si bien de acuerdo al principio piramidal, lo sagrado, como todo en la realidad, se da a base de una serie de niveles, podemos simplificar hablando de dos niveles: el de lo Uno y el de lo múltiple. Tenemos así como la punta de la pirámide (arquetípica, hipotética, cósmica o ideal), origen y sustento de todo a lo Uno, que, como ya hemos visto, tiene diferentes denominaciones, y que, por estar en referencia a la pirámide, llamaremos el nivel de lo Uno. En este nivel está la Unidad absoluta, origen del universo, que a su vez, misteriosamente lo contiene: el Tao, respecto al cual, llamándole Ser, dice Nicol: “Es inexacto que sólo percibamos lo contingente; el Ser mismo está a la vista”⁸³⁵, ya que:

⁸³¹ Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 138.

⁸³² Éxodo Rabbah 34, 1; Hagigah 13b; Mekita de Éxodo 15, 3.

⁸³³ Baba Metzia 59b.

⁸³⁴ Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 108.

⁸³⁵ Nicol ibidem. p. 65

sin apartarse de los hechos, procediendo como la más auténtica y rigurosa ciencia positiva, la metafísica dispone de una sola posibilidad de unificar el Ser y el devenir. La unidad misma es real; la posibilidad es del pensamiento, y consiste en reconocer que el absoluto sólo puede dar razón del cambio si está presente en lo que cambia.⁸³⁶

En un nivel de la pirámide cósmica, el de lo múltiple, el verbo ser es excluyente, de modo que para que digamos que algo es, necesitamos diferenciarlo de todo lo otro que no es ese algo, necesitamos excluir a lo demás. En este nivel se da la sacralidad dual, producto de una ontología dualista, que encontramos, como se reconoce ampliamente en el maniqueísmo, pero también en el sistema Samkhya con Purusha opuesto a Prakriti,⁸³⁷ en los monoteísmos con Dios frente al hombre y al universo.

En otro nivel de la pirámide cósmica, el de lo Uno, el verbo ser es incluyente. Este otro nivel es al que atienden las afirmaciones que aparecen en las tradiciones como: Tú eres esto, o Atman es Brahman. En este nivel una cosa incluye a otra; ser una cosa es al mismo tiempo ser la otra. Por eso este otro nivel es completamente ilógico. Por lo tanto tenemos dos niveles básicos de sacralidad: la unitiva y la dual. El nivel de sacralidad unitiva está expresado en testimonios de diferentes tradiciones. Menciono dos ejemplos de la tradición hindú, el primero de los Vedas y el segundo de las Upanishads:

Lo que se mueve, lo que vuela, lo que está inmóvil, lo que respira, lo que no respira, lo que mueve las cejas, todo esto concentrado en un solo Uno, por múltiples que sean sus formas, sostiene la tierra.⁸³⁸

La Divinidad habita en la palabra, como poder de protección,
en el aliento inspirado y expirado, como poder de tomar y de dar,
en las manos, como poder de actuar,
en los pies, como poder de moverse,
en el ano, como poder de deshacerse,
en el mundo de los elementos, es la lluvia y el poder de apagar la sed,
en el relámpago, como fuerza; en el ganado, como riqueza,
habita como la luz en las estrellas,
en el esperma, como el poder de engendrar,
en el sexo, como el poder de gozar.
Como el éter, está en todas las cosas,
y allí donde reside hay que venerarlo.⁸³⁹

La tradición hinduista reconoce claramente el nivel de lo Uno, y designa a la unidad como *Mahantam purusham*, el Ser Supremo único, como *Satyam*, la realidad suprema única; como *Jnanam*, que posee en sí el conocimiento de todos los conocedores y, por tanto, se

⁸³⁶ Ibidem p. 70

⁸³⁷ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 413.

⁸³⁸ *Atharva Veda* V, 11, 6.

⁸³⁹ *Taittiriya Upanishad* 3, 10. Traducción tomada de: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p.480.

conoce a sí misma en todos los conocimientos; como *Sarvanubhuh*, que siente en sí los sentimientos de todas las criaturas, y por tanto, se siente en todos los sentimientos.⁸⁴⁰

No es conciencia interior ni conciencia exterior, ni tampoco semiconciencia, ni conciencia durmiente, ni conciencia, ni inconsciencia. Es el Atman, el Espíritu mismo, que ni puede verse ni tocarse, que está por encima de todas las distinciones, más allá del pensamiento, y es inefable. En la unión con él reside la prueba suprema de su realidad. Es el fin de la evolución y de la indivisibilidad del uno.⁸⁴¹

El nivel, reino, o mundo de la mónada está más allá de —o es anterior a— la conceptualización y el pensamiento simbólico.⁸⁴² Es el mundo de TODAS las posibilidades: lo Uno es el todo y la nada simultáneamente. Además de esto Uno, existe otro uno: lo uno que se diferencia de lo múltiple y lo unifica, lo uno inmanente. Esos dos Unos podrían ser diferentes o no, eso nunca lo sabremos porque su nivel escapa al de nuestra comprensión, como dice la Gita:

Quienes se sienten atraídos por la contemplación de lo No-manifiesto afrontan un problema, porque un ser atrapado en un cuerpo no puede aprehender los datos de los No-manifiesto.⁸⁴³

El nivel de lo Uno constituye la realidad suprema, y en ese nivel, la verdad está siempre y universalmente presente, ya sea que nuestra conciencia esté o no en contacto con ella.⁸⁴⁴ Es donde lo sucesivo se hace simultáneo, donde se vive la simultaneidad de lo sucesivo. Desde esa perspectiva, el sufrimiento, el dolor y los desórdenes del mundo no representan el verdadero estado de cosas, sino que son los reflejos de nuestra perspectiva incorrecta y sin embargo nos parecen ser muy reales, hasta que la obstrucción se disuelve y la mente contempla la fuente de su propia luz.⁸⁴⁵ De modo que aunque lo uno en primera instancia nos indica lo estático, en un sentido amplio, también puede incluir lo dinámico.

Los dos niveles mencionados, el de lo Uno y el de lo múltiple, con sus correspondencias en la sacralidad unitiva y la dual están en analogía con las dos visiones que expresan la relación de Brahman con el universo: *saprappañca* y *nispappañca*.⁸⁴⁶

En la tradición de cuño filosófico griego también encontramos la distinción entre los dos tipos de conciencia aludidos. Decíamos en el capítulo anterior que lo Uno paradójicamente tiene dos sentidos: el de uno sin oposición, por lo tanto absoluto; y el de uno relativo, es decir, con oposición. El primero es el de Parménides, el de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón⁸⁴⁷, el Uno plotiniano, y también lo podemos identificar con el

⁸⁴⁰ Cf. Tagore, Rabindranath. *Personalidad*, en *Tagore*, Ed. SEP, México, 1924, p. 241.

⁸⁴¹ *Mandukya Upanishad*, en: *Los Upanishads*. J. Mascaró y R. Crespo (eds.), Diana, México, 1973, pp. 67-68.

⁸⁴² Cf. Román, Ma. Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 92.

⁸⁴³ *Bhagavad-Gita* 12, 5.

⁸⁴⁴ Cf. Zimmer, *Op. cit.*, p. 587.

⁸⁴⁵ Cf. Idem, p. 447, 587.

⁸⁴⁶ Estas dos visiones son explicadas en supra p. 78.

⁸⁴⁷ Ver supra pp. 56-60.

Brahman y el *Tao*, entre los de otras tradiciones. Además de este Uno absoluto existe lo Uno relativo que es el de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón y el Brahma de la Trimurti hindú. Es lo Uno manifiesto a diferencia de lo Uno absoluto que es no-manifiesto, lo Uno inmanente.

Pero cada nuevo nivel que se va dando en la pirámide cósmica constituye un nivel de unidad con respecto a su nivel inferior de multiplicidad. Lo sagrado tiene muchas categorías, exactamente como se expresa en la frase del Evangelio: “En la casa de mi padre hay muchas moradas”⁸⁴⁸.

Esas categorías se dan precisamente de acuerdo al principio piramidal, y poseen una jerarquía de acuerdo a su proximidad al nivel de la Unidad. Mientras las manifestaciones de lo sagrado se encuentren más lejos de ese nivel, menos sagradas serán, hasta un límite en el que dejan de serlo y aparece lo profano. Cualquier religión específica, por el hecho de serlo, se opone o cuando menos se diferencia de otra religión específica, y en esa medida la religión tiene cierto alejamiento del nivel de la unidad. Cualquier mensaje (evangelio en sentido amplio) que sea universalista está más cerca del nivel de lo Uno que cualquier religión partidaria. Aquí se nos presenta una trampa. El mensaje de Buda o el de Cristo surgen como un llamado a la condición humana: por eso pueden tener pretensiones universalistas, pero pronto otros elementos entran en contacto y se funden con ese mensaje regionalizándolo, exactamente como expresa la parábola evangélica del trigo mezclado con la cizaña⁸⁴⁹.

Este planteamiento tiene relevancia para muchas cuestiones. Una de ellas es la cuestión de la relación entre lo divino y lo humano, que es especialmente importante en el cristianismo porque ahí se ha querido conjuntar estos dos aspectos en una sola persona: Jesucristo; y este intento de conjunción ha generado muchos conflictos y desaguisados. Estos conflictos han sido producto de entender de forma enfrentada y separada lo divino y lo humano, cuando desde la perspectiva del principio piramidal estos dos aspectos no son más que dos niveles de un continuum, al que atinadamente la tradición hindú designa como Brahman y que en términos occidentales podemos llamar realidad, aunque en “realidad” ese continuum nunca puede tener un nombre adecuado.

De la misma manera se contraponen lo sagrado y lo profano, y se habla exclusivamente de la mística como opuesta al resto de las experiencias de vida humanas. Por ejemplo en esta cita:

El místico transforma el texto sagrado, y el momento decisivo de esta metamorfosis consiste precisamente en que la dura letra, la en cierto modo inequívoca y unívoca letra de la revelación es provista de *infinitos* sentidos.⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Evangelio de San Juan, 14, 2.

⁸⁴⁹ Evangelio de San Mateo 13, 24-30.

⁸⁵⁰ Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 12.

Si nos atenemos al principio piramidal, la distinción entre lo sagrado y lo profano dependerá de la importancia que se conceda a lo Uno en relación con lo múltiple. En otras palabras todo lo que apunte hacia lo Uno será sagrado, mientras que todo lo que apunte hacia lo múltiple será profano en una correlación permanente. (Diagrama de la pirámide con flechas). Imaginemos la figura de una pirámide en dos dimensiones, es decir un triángulo, y una flecha sobre su superficie. Si la flecha se conserva horizontal a la base o si forma cualquier ángulo por el que su punta se dirige hacia la base, hablaremos de profano. Si la flecha hace cualquier ángulo con la base por el que su punta se dirige hacia arriba, hablaremos de sagrado.

En este sentido, lo sagrado no es una categoría uniforme, tiene sus niveles según el grado de aproximación a la unidad primigenia. Lo mismo sucede con lo divino. En analogía con las flechas mencionadas, tenemos una conciencia separatista y otra unificacionista. La conciencia separatista separa a Dios del hombre, la otra no los separa. Sabemos que esa conciencia separatista ha acuñado los “ismos” y que para ella la no separación entre Dios y el hombre es calificada de panteísmo.

Para el Principio Piramidal, las dicotomías y las oposiciones no son más que momentos, estancias de la Pirámide cósmica. Desde aquí se entiende la postura de Ortiz Osés para quien el hombre es el hombre es el Dios inmanente y el Dios es el hombre trascendido/trascendente.⁸⁵¹

Como se decía en el capítulo IV,⁸⁵² cuando se adoptan modelos dinámicos, las oposiciones estrictas desaparecen o se desdibujan. Así la razón deja de excluir a la imaginación, el logos al mythos, etc., y llegamos a la *coincidentia oppositorum*.⁸⁵³ Así la vida ya no se opone a la muerte, sino que son ambas complementarias,⁸⁵⁴ lo que queda expresado, entre otros, en el símbolo del caduceo y en la estrella de David.

Es desde la perspectiva dinámica del principio piramidal como podemos enfocar los cambios de paradigma en lo atinente a lo sagrado o a lo trascendente. Estos cambios se han dado a través de los tiempos y consisten en que lo que en una cierta larga época se considera sagrado, deja de serlo, generándose entonces una nueva época basada en un nuevo paradigma. Trías distingue siete edades en la vida de la humanidad hasta nuestros días. La primera época o edad es la de la *magna mater* o de la materia. La segunda es la del cosmos en la que aparecen los mitos cosmogónicos. En la tercera el acento se desplaza de la cosmogonía a la relación directa de la divinidad al hombre. En la cuarta edad esa relación se desdibuja y se buscan nuevas orientaciones de sentido; es la edad del nacimiento de la filosofía griega, del surgimiento en India de Buda, Mahavira y los charvakas, de los profetas en Israel. La quinta edad es la del sincretismo en la que se despliega la hermenéutica en forma de alegoría, y donde aparecen la gnosis y el neoplatonismo. En la

⁸⁵¹ Andrés Ortíz-Osés. *Mitologías culturales*, en: Solares, Blanca. *Los lenguajes del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 59.

⁸⁵² Supra, p. 143.

⁸⁵³ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 19-23.

⁸⁵⁴ Cf. Idem, p. 28.

sexta edad destacan la mística y el nacimiento del Islam. En la séptima edad se da la consumación simbólica, la adecuación del símbolo al concepto.⁸⁵⁵

Lo sagrado y lo profano son enfoques de la vida. Muchos de lo que han estudiado el fenómeno de lo sagrado concluyen que todo en la vida puede tener ese matiz. Los propios números adquieren carácter de sagrado. Ejemplo preclaro de ello es la escuela pitagórica. Derivado de esto tienen ese carácter igualmente las cuentas calendáricas.

Como he dicho, cada nuevo nivel de la pirámide cósmica será sagrado en relación a sus niveles inferiores que serán profanos. Lo sagrado en el nivel de la mónada implica identidad absoluta, ausencia de alteridad. Y esto se reconoce en la tradición hindú en la que el alma individual se equipara con la esencia última y absoluta, identificándose *Ātman* con *Brahman*.⁸⁵⁶

Es desde este nivel de lo Uno que la *Bhagavad Gita* dice:

Cualquiera que sea el germen de todas las criaturas, eso soy Yo. No hay criatura, móvil o inmóvil, que pueda existir sin Mí. Yo soy el juego del tránsito, soy el poder del poderoso. Soy la victoria, soy el esfuerzo. Soy la pureza de los puros.⁸⁵⁷

En el simbolismo sufí se dice que el Espíritu (*al-Rûh*) y el alma (*al-nafs*) libran un combate por la posesión de su hijo común que es el corazón (*al-qalb*). El corazón toma la naturaleza de aquel de los dos elementos generadores que gana el combate. Si la *nafs* gana, el corazón está cubierto como por un velo, por ella que se cree un todo autónomo y que es cómplice del mundo en lo que tiene de múltiple y cambiante. La *nafs* divide y ata mientras que el Espíritu que es supraformal une y afirma la unicidad cualitativa de todo.⁸⁵⁸

Al enfocar nuestro estudio de las religiones tomando en cuenta el principio piramidal, podremos entender que en cada una de ellas existen diferentes niveles de práctica y de conocimiento de las mismas, es decir diferentes niveles de religiosidad, desde el nivel de los fundadores hasta la del pueblo llano, pasando por una gama de estratos (jerarquías, etc.). Esto hace especialmente difícil hablar de budismo, cristianismo o cualquiera otra religión en general como si fueran un sólo fenómeno en bloque, ya que en cada nivel contiguo de la "pirámide" de cada religión se van dando ligeras variaciones, hasta el grado en que se llega a la cúspide, y si se la toma aislada y se la compara con la base, no podríamos entender cómo se da la relación entre ellas. De esta manera, podemos decir que no hay un judaísmo sino varios, no un budismo sino varios e igualmente de las demás religiones.

⁸⁵⁵ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000.

⁸⁵⁶ Cf. *Chāndgoya Upanishad*, V, XI, 1; Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 39; *Aitāreya Upanishad*, V, 3.

⁸⁵⁷ *Bhagavad Gita* 10, 39, 36. Trad. tomada de: Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 433.

⁸⁵⁸ Cf. Burckhardt, Titus. *Esoterismo islámico. Una introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Taurus, Madrid, 1980, p. 29-30.

Hay elaboraciones teóricas diversas del principio piramidal. Una de ellas es la de Pannikar plantea que existe la experiencia del carácter trinitario de la realidad en la que existen de manera simultánea e irreductible lo divino, lo humano y lo cósmico, y a esta experiencia le da el nombre de cosmoteandrismo.⁸⁵⁹ Pero no es necesario acuñar un nuevo ismo para esta experiencia que si ha existido desde que la humanidad existe. Las culturas antiguas, y aún hoy en la de la India está extendida esta experiencia y esta convicción sagrada de lo cotidiano, de hecho el mismo Pannikar que con seguridad esta experiencia “ha estado siempre en el aire en forma de intuiciones metafísicas y experiencias místicas”⁸⁶⁰

A estos tres aspectos de la realidad, Pannikar, también les denomina dimensiones, y, admitiendo que pueden usarse otras denominaciones, habla entonces de la dimensión divina,⁸⁶¹ la cual es exactamente equivalente al nivel de lo Uno que aquí se plantea, como lo muestra la siguiente cita:

todo ser posee una dimensión abisal, a la vez transcendente e inmanente. Todo ser transciende todo, incluido, y quizás más precisamente, a 'sí mismo', que, en verdad, no tiene límites. Es, además, infinitamente inmanente, es decir, inagotable e insondable. Y esto es así no porque los limitados poderes de nuestro intelecto no puedan profundizar más, sino porque esta profundidad pertenece a todo ser en cuanto tal. Poner límites al ser —*qua* ser— es destruirlo. Aislarnos a un ser —si esto fuera posible— equivaldría a asfixiarlo, matarlo, cortar el cordón umbilical que lo une al ser. (...) La percepción fundamental, aquí, es la infinita inagotabilidad de cualquier ser real, su carácter siempre abierto, su misterio—si se admite la palabra en este contexto—, su libertad, por decirlo con otros términos. En todos los seres reales alienta un soplo de realidad, un *prâna* (aliento vital), como si dijéramos, impregnando cada fibra de ese ser y haciéndolo real no sólo por el hecho de ponerlo en relación con toda la realidad, sino también por suspenderlo sobre un insondable fundamento que hace posible el crecimiento, la vida y la libertad. Todo lo que es, es porque participa en el misterio del Ser y/o del No-Ser⁸⁶², como algunos preferirían.

Esta dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, ni un mero fundamento extrínseco a ellos, sino el principio constitutivo de todas las cosas, comparable al acto tomista de existir que confiere existencia a los seres sin que sea, hablando con propiedad, un ingrediente del 'ser'. Esto significa que Dios no entra en la composición *formal* de un ser porque, en esta terminología, Dios no es un principio formal (*causa formalis*) ni es el ser real reducible a su forma. Todo lo que hay es *sat*.⁸⁶³

Si no fuera por esta dimensión, ningún cambio sería en definitiva posible, pues no habría 'espacio' para él. O, de otro modo, si no fuera por esta dimensión, cualquier cambio particular equivaldría a una transmutación total del ser

⁸⁵⁹ Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 150.

⁸⁶⁰ Idem, p. 149.

⁸⁶¹ Idem, p. 82.

⁸⁶² No-Ser: *Sûnyatâ* (como en el caso de los budistas). N. mía.

⁸⁶³ Sat – Cit – Ananda.....explicar.

cambiante, de manera que nada cambiaría realmente, porque no habría continuidad alguna. Comprensiblemente, algunos sistemas prefieren llamar a esta dimensión nada, vacío, la vacuidad, que hace posible todo lo demás. Si no fuera por esta dimensión, cualquier cambio llevaría consigo una total alienación, pues ningún ser sería lo bastante flexible para permitir a la vez la variación y la continuidad.⁸⁶⁴

2. LO ESOTÉRICO.

Se habla de lo exotérico como opuesto a lo esotérico, siendo lo primero accesible a todos y lo segundo solamente a unos cuantos. ¿Es posible que exista un aspecto externo y otro interno de una filosofía, de una doctrina, de una enseñanza? Nadie podría responder a esto negativamente. Sí, es posible y al hablar de esta polaridad, se está pisando el terreno de la hermenéutica. La doctrina de Platón es un caso eminente que admite esta categorización.

La teoría de las ideas de Platón expuesta en sus Diálogos no constituye para él el último nivel de explicación de la realidad, pues en esos mismos diálogos se apunta (sin especificar) hacia un nivel más alto, ya que lo múltiple sensible se explica con Ideas que son unidad, pero que a su vez forman en su conjunto un múltiple aunque en el plano metafísico, requiriéndose, por tanto, un nivel superior aún de fundamentación, el cual solo era transmitido al selecto grupo de los discípulos de la Academia: era precisamente la *agrafa dogmata*.⁸⁶⁵ Reale lo dice así:

Pues bien, en sus diálogos y para aquellos lectores que se limitaban a la lectura de los mismos, Platón consideró que el primer nivel de fundamentación metafísica era suficiente, puesto que, una vez asimilada la teoría de las Ideas, las distintas doctrinas que confiaba a los escritos quedarían suficientemente justificadas. Pero ante sus discípulos y en el seno de la Academia sometió a fuerte discusión precisamente el segundo nivel de fundamentación, a fin de resolver los problemas que la propia teoría de las Ideas planteaba.⁸⁶⁶

Esos dos niveles de explicación, el de los Diálogos y el de la *agrafa dogmata*, pueden ser entendidos e interpretados como dos niveles de iniciación, es decir, como dos iniciaciones en lo sagrado.

El primer nivel está accesible a todo el que quiera acercarse a él, siempre y cuando cuente con la herramienta del lenguaje. El segundo nivel, que es el del reconocimiento de lo Uno, está reducido a muy pocos. Las religiones monoteístas quisieron obviar el primer nivel de iniciación librando de él a la gente y otorgarles directamente el segundo nivel, con el consecuente fracaso espiritual que ha demostrado la historia.

⁸⁶⁴ Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 82-33.

⁸⁶⁵ Cf. Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 132-34 y 216.

⁸⁶⁶ Idem, p. 216.

Pero vayamos a los conceptos mismos de esta dualidad exotérico—esotérico. Con el movimiento cultural de la *New age* que surge en los sesentas del siglo XX, el esoterismo se destapa y ya en los setentas comienzan a aparecer en las librerías estantes de esoterismo e inclusive librerías esotéricas per se. Claro que con esta vulgarización el esoterismo se ha desdibujado y perdido algo de valor, pero no por ello pierde vigencia en su esencia.

Ahora bien, lo sagrado tiene igualmente estas dos posibilidades: lo exotérico y lo esotérico. Lo primero constituye a las religiones institucionales y sus doctrinas asequibles a todos. Lo segundo se refiere al sentido profundo de las doctrinas contenido en enseñanzas secretas solo para círculos selectos, a los que también se ha dado en llamar “iniciados”. La propuesta del principio piramidal que se hace en el tercer capítulo es un intento de explicación de esta dinámica.

A la tradición religiosa cristiana le cuesta trabajo hablar de lo esotérico porque en el afán institucional de control, la ortodoxia prefiere lo doctrinal claro y distinto (desde antes de Descartes), que, en una perspectiva equivale a lo exotérico. Sin embargo en la historia del cristianismo encontramos diferentes menciones de lo esotérico. Una de las primeras es la de los Padres Capadocios: San Basilio de Cesarea (329-379), San Gregorio de Nisa (335-395) y San Gregorio de Nacianzo (329-391). San Basilio distingue entre dogma y *kerygma*, siendo el *kerygma* la enseñanza pública de la Iglesia basada en la Sagrada Escritura, y el dogma el significado más profundo de la verdad bíblica, que sólo puede ser captado desde la experiencia religiosa y transmitido en forma simbólica.⁸⁶⁷ San Basilio dice que desde la época apostólica hay una tradición privada y secreta:

que nuestros santos padres han conservado en un silencio que evita la ansiedad y la curiosidad... como para salvaguardar mediante este silencio el carácter sagrado del misterio. A los no iniciados no se le permite recibir estas tradiciones: su significado no se puede divulgar fijándolas por escrito.⁸⁶⁸

En cambio en el islam se acepta más fácilmente la distinción esotérico—exotérico (*bâtin-zâhir*), y producto de ésta se habla con toda naturalidad de la *tasawwuf*, que es el esoterismo dentro del islam.⁸⁶⁹ En el propio Corán se afirma que ese texto no basta por sí sólo pues tiene un sentido oculto al cual al hay que acceder mediante la *tawil*. Entiéndese por *tawil* una exégesis espiritual esotérica que percibe y transmuta todos los datos materiales, las cosas y los hechos en símbolos y los reconduce a lo simbolizado.⁸⁷⁰

Se ha de mencionar especialmente aquí al chiísmo para el que después de un número limitado de imames visibles, vinieron los imames ocultos. En cuanto al número de imames visibles, hay unos que postulan 7 y se denominan septimanos, y otros que postulan 12 denominándose duodecimanos. El imam oculto es el que puede hacer aflorar el sentido esotérico del texto literario que es el Corán. Al respecto Corbin comenta:

⁸⁶⁷ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 157.

⁸⁶⁸ San Basilio. *Sobre el Espíritu Santo*, 28, 66.

⁸⁶⁹ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 15-24.

⁸⁷⁰ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 41.

Y éste es el ministerio del Imam, el guía espiritual, aunque se encuentre, como en esta época del mundo, en la “Gran Ocultación”; o, más bien, ese sentido es el Imam mismo, no ciertamente como individualidad empírica, sino como persona teofánica. Su magisterio es un magisterio iniciático; la iniciación al *ta’wil* es un nacimiento espiritual (*wilâdat rûhanîya*). Porque aquí, como ocurre con todos aquellos que lo han practicado en el Cristianismo sin confundir el sentido espiritual con la alegoría, el *ta’wil* permite el acceso a un mundo nuevo, a un plano superior del ser.⁸⁷¹

Independientemente de otras caracterizaciones de la dicotomía esotérico-exotérico en el judaísmo, está aquella adosada intrínsecamente a su lengua. Como sabemos, la lengua hebrea no tiene vocales, sólo consonantes. Por lo tanto los textos sagrados están escritos sólo con consonantes y así son imposibles de leerse. Para leerse y comprenderse se requiere insertar las vocales, y esto es producto de una enseñanza oral forzosamente. Los fieles tienen que aprender a “vocalizar” a través de una enseñanza oral directa. Pues bien, el texto sagrado objetivado en el papel representa el aspecto exotérico, mientras que la vocalización representa el esotérico.⁸⁷² Para el judaísmo rabínico estos dos planos de la Torá constituyen una unidad. En la cábala se consideró a la Torá escrita como símbolo de la esfera dispensadora de la divinidad representada por la sefirá *Tif’eret*, mientras que la Torá oral fue considerada como un símbolo de la esfera receptiva representada por la sefirá *Malkut*, que al mismo tiempo es la de la Shekhinah y la de la comunidad de Israel.⁸⁷³

Además, como se menciona en el capítulo VII,⁸⁷⁴ la Cábala considera a la Torá como un organismo, lo cual implica que al interior de ella hay diferentes planos de sentido, una jerarquía viviente de significaciones.⁸⁷⁵

Ahora bien, no solo una filosofía, una doctrina o un texto tienen un aspecto esotérico y otro exotérico, sino todo el universo. Así lo reconoce la tradición chiíta y hay un *hadith* que se atribuye a la propia persona del Profeta y que lo enuncia:

El Qorán tiene un sentido exotérico y un sentido esotérico (una apariencia exterior, sentido literal y una profundidad interior, sentido oculto o espiritual). A su vez, este sentido esotérico tiene un sentido esotérico (esta profundidad tiene una profundidad, a imagen de las esferas celestes que están envueltas unas en otras), y así sucesivamente hasta siete sentidos esotéricos (siete profundidades de profundidades).⁸⁷⁶

Así lo reconoce todo el sufismo. El shaykh Álí-e Hamadâni (muerto en 1385) aplica esto al individuo como copia del gran Corán cósmico el cual tiene un sentido exotérico y otro

⁸⁷¹ Idem, p. 42.

⁸⁷² Comentario escuchado del cabalista Mario Satz en la presentación de uno de sus libros el 28 de Septiembre de 2012 en el auditorio de una Logia masónica de la calle de Lucerna en la Ciudad de México.

⁸⁷³ Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 52 y 54.

⁸⁷⁴ Pág. 242.

⁸⁷⁵ Cf. Scholem, *Op. cit.*, p. 55.

⁸⁷⁶ Tomado de: Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 134.

esotérico en cada uno de sus componentes: suras, versículos, letras, signos vocálicos.⁸⁷⁷ Esta distinción es aplicable inclusive a Dios mismo. Para Ibn'Arabí, el Ser absoluto es de esencia única pero con doble personalización, es decir, que tiene dos modos de existencia: su ser oculto y su ser revelado. El ser revelado se manifiesta en diferentes formas, de ahí las diferencias en las creencias religiosas.⁸⁷⁸

No es correcto pensar en la dicotomía exo-eso-tético como algo tajante. Lo correcto es enfocar estos dos aspectos de cualquier enseñanza con niveles diferentes, lo cual puede entenderse fácilmente utilizando el símil de la pirámide. Supongamos una pirámide con n escalones entre su base que está sobre el piso y su punta. Cada uno de estos escalones simboliza un aspecto exotérico con relación a los que están por arriba de él y un aspecto esotérico para los que están por abajo de él, constituyendo así la cima de lo esotérico a todos los niveles la punta de la pirámide que simboliza a lo Uno. Y si existe la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, siempre lo uno de cualquier nivel en relación con lo múltiple, será lo esotérico en relación con lo exotérico.

Desde el punto de vista exotérico el Islam es distinto del Cristianismo, del Hinduísmo, etc. Desde el punto de vista esotérico la cosa cambia, y se notan los puntos de contacto entre las diferentes tradiciones religiosas, y aún entre éstas y las tradiciones filosóficas. Esto último no es novedad, pues el diálogo entre el cristianismo y la filosofía griega clásica ha sido constante. Esta cuestión del contacto esotérico de las diferentes tradiciones se tratará en el apartado relativo al Hombre Universal, al final de este capítulo.

Se puede puntualizar diciendo que el creyente, cuya perspectiva doctrinal no va más allá del exoterismo, conserva siempre una separación fundamental e irreductible entre la Divinidad y él mismo, mientras que el sufí reconoce, por lo menos en principio, la Unidad esencial de todos los seres o —para expresar lo mismo de modo negativo—la irrealidad de todo lo que aparece como distinto de Dios.⁸⁷⁹

Explícitamente, en el nivel de realidad accesible a nuestra mente ordinaria, somos diferentes. *Implícitamente*, en nuestra esencia, estamos unidos, somos uno. La Unidad se manifiesta y se celebra como diferencia. La realidad íntima de la diferencia es la Unidad.⁸⁸⁰

La frase anterior nos da la clave para entender la dualidad esotérico—exotérico desde la perspectiva del principio piramidal. Lo esotérico será entonces aquello que esté más próximo a la unidad, en relación a algo otro que está más alejado de ésta.

Refiriéndonos a las religiones específicas, cada una tendrá siempre un ritual compartido por todos sus miembros. En el islam es la oración hacia la Meca, en el cristianismo la práctica

⁸⁷⁷ Cf. Idem, p. 84.

⁸⁷⁸ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 286.

⁸⁷⁹ Burckhardt, *Op. cit.*, p. 27.

⁸⁸⁰ Cavallé, Mónica. *La sabiduría recobrada: filosofía como terapia*, Oberon, Madrid, 2002, p. 109.

sacramento cuyo pivote es la misa, en otras será otra cosa. El ritual es la base de la estructura piramidal de cada religión. Es su aspecto más exotérico, el fundamento “físico” de ella: lo que comparten todos sus miembros en algún momento. Siempre existirán ciertos miembros que por su avance espiritual se desliguen del ritual o de parte de él. Éstos representan un nivel superior de la pirámide de la religión y el esoterismo en ella.⁸⁸¹

3. LA REVELACIÓN.

Dado que en varias de las tradiciones que aquí se han tratado existe la premisa de que su conocimiento se origina en una revelación, presento alguna consideración al respecto. Se entiende por “revelación” la transmisión de un mensaje por parte de la Divinidad (Dios, dioses, diosas) al ser humano.

Siempre ha existido la tendencia a una comprensión simplista de la revelación. Lo más sencillo es poner de un lado a Dios y del otro al hombre, aplicarle a Dios forma o lenguaje humanos y hacerle hablar directamente a un hombre. El caso paradigmático aquí es el del Moisés del Génesis.

Una forma un poco menos simplista que la anterior es la de la India, en la que no se le asigna un origen a la revelación, en este caso la Shruti,⁸⁸² pero sí se le reconoce como tal, y se le considera eterna y sin comienzo.⁸⁸³ Hay consenso en el hinduismo en que Brahman es el Principio Supremo del Universo y su naturaleza y atributos sólo pueden ser establecidos sobre la base de shastra que son las Escrituras sagradas que conforman la Shruti.⁸⁸⁴

En ambos casos, como en otros, se acepta que las revelaciones de lo alto, por su naturaleza, coinciden indefectiblemente con la verdad. Esto no toma en cuenta la falibilidad de la comprensión humana. Es aquí donde interviene la hermenéutica.

Si la dualidad esotérico-exotérico es válida, es aplicable entonces también al concepto de “revelación”. La revelación tendrá dos capas: una exotérica y otra esotérica. Habrá entonces en términos muy generales dos formas de entender la revelación, dos maneras de recibirla: una relacionada con lo exotérico y otra con lo esotérico.

La forma relacionada con lo exotérico está en relación con la comprensión literal, generándose entonces:

una concepción de la revelación que la objetiviza en formas positivas lingüísticas o lógicas, de tal modo que pueda ser interiorizada teórica, conceptual o lingüísticamente aun sin una experiencia viva de su objeto o significado.⁸⁸⁵

⁸⁸¹ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 20.

⁸⁸² Ver Nota 1 al capítulo 3 en el Apéndice.

⁸⁸³ Cf. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 202.

⁸⁸⁴ Cf. Idem, p. 196-97.

⁸⁸⁵ Haight, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 210.

La forma relacionada con lo esotérico está en relación con la hermenéutica en el sentido más general y admitirá diferentes posibilidades de significados en la revelación, de lo cual ya he dado cuenta en el capítulo anterior referente al Principio piramidal. La Revelación es un espacio que se abre entre los hechos y su interpretación, como queda tan claramente en textos como el Éxodo judío o la Bhagavad Gita.⁸⁸⁶

Esta distinción entre lo exotérico y lo esotérico va de la mano con la polaridad intrínseco-extrínseco en la cualidad de la revelación. Explico. La revelación puede entenderse como comunicación de algo oculto y en este caso se acentúa el aspecto extrínseco de ésta, es decir que la revelación es externa al sujeto.

Esta acentuación en lo extrínseco produce la ortodoxia y la exclusión de opciones divergentes y es la opción que toma el modelo gnoseológico de la tradición clásica en los monoteísmos. Así para las religiones monoteístas sucede que la primera gran revelación tiene un valor preeminente por encima de algunas otras revelaciones que se puedan dar posteriormente en el tiempo.⁸⁸⁷

Pero también puede entenderse la revelación como intrínseca al sujeto, es decir como una nueva interpretación del sujeto acerca de la pretendida realidad. Esta es la opción que toman el hinduismo, el taoísmo y otras. Por eso en el hinduismo se habla de *moksha* (liberación) y de *maya* (ilusión). Porque para esta tradición la meta de la vida humana no es la salvación, sino el ver claro, es decir la liberación de la forma ilusoria de ver el mundo, y por eso en esta tradición no hay dogmas como en Occidente.

La revelación intrínseca tendrá mayor énfasis en la teofanía inmanentista y es propia los cultos a la Diosa Madre o al aspecto femenino de la divinidad. La revelación extrínseca es francamente patriarcal y su teofanía es trascendentista.

La revelación intrínseca e inmanentista se da en el plano de las intuiciones simples, los sueños y la imaginación, y está ligada a las realidades naturales como el sol, el viento y la montaña que quedan sacralizadas. La revelación extrínseca y trascendentista se da en el plano de los acontecimientos y ligada al lenguaje, al verbo, y aparece como separada de las realidades naturales “profanas” entre las cuales está el mismo ser humano.⁸⁸⁸

Aquí podemos hacer la distinción entre una hermenéutica abierta y una hermenéutica cerrada, estando estas dos categorías en analogía con la relación símbolo-alegoría. En el símbolo la significación permanece abierta a nuevas posibilidades, mientras que en la alegoría se cierra a un solo significado, eso sí más allá del literal. La hermenéutica abierta reconoce que el ser humano siempre parte de una premisa que es interpretativa. Es de la premisa de donde nacen las preguntas. Referido esto a la revelación dice Panikkar:

⁸⁸⁶ Cf. Torres Queiruga Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008, p. 123.

⁸⁸⁷ Cf. Scholem, *Op. cit.*, p. 21.

⁸⁸⁸ Cf. Chalus, Paul. *L'homme et la religion: recherches sur le sources psychologiques des croyances*, París, Albin Michel, 1963, p. 450-52. Citado por: Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 76.

La revelación por parte de la trascendencia sin una pregunta precedente, al menos implícita, por nuestra parte no sería revelación, y ni siquiera sería inteligible, porque no sería la manifestación, la epifanía de lo que uno pregunta, busca, desea. La completa heterogeneidad sería inaprensible y desde todo punto de vista ineficaz. Incluso la nada más metafísica sólo puede ser una negación del ser.⁸⁸⁹

Ahora bien, esa premisa interpretativa nos lleva a la tesis de que la realidad es interpretación, tesis que se halla expuesta con fuerza en la doctrina de Ibn al-Arabi para quien el Dios de una persona es diferente al de cualquier otra no obstante que pertenezcan al mismo credo.⁸⁹⁰ Dado que cada individuo ha tenido una experiencia única de Dios, de la doctrina de Ibn al-Arabi se deduce que ninguna religión puede expresar la totalidad del misterio divino y que no hay ninguna verdad objetiva sobre Dios a la que todos tengan que adherirse.⁸⁹¹ Tres siglos después, el chiíta Mulla Sadra planteaba igualmente que Dios, el cielo y el infierno no tienen una realidad externa al individuo, sino que pertenecen a su interioridad y es ahí donde los puede encontrar.⁸⁹²

Desde esta perspectiva, la historia humana, de la cual Éxodo es expresión paradigmática, puede entenderse de dos maneras: como simple historia, o como una historia con una verdad interna que la contacta con lo divino.⁸⁹³ La revelación es tal porque muestra esa conexión con lo divino.

La revelación—sea lo que sea en su esencia íntima—no apareció como palabra hecha, como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o adivino, sino como experiencia viva, como ‘caer en la cuenta’ a partir de las sugerencia y necesidades del entorno y apoyado en el contacto místico con lo sagrado.⁸⁹⁴

La revelación es histórica, lo cual se hace muy obvio en la historia bíblica de Israel. Esto quiere decir que la revelación está sujeta a las limitaciones de tiempo y espacio, y que adopta una modalidad propia de la cultura espacio-temporal dentro de la que surge y a la que pertenece. El mérito de los que dan a conocer una revelación en su inicio consiste en ser capaces de oír la palabra de la divinidad, entenderla y trasladarla al lenguaje de su tiempo.⁸⁹⁵ Por ello la revelación desde su inicio requiere ser interpretada, pero mucho más cuando con el paso de las circunstancias espacio-temporales en que nació. Al respecto cito a Corbin, cuyas palabras, aunque se refieren específicamente al Islam, pueden aplicarse a cualquier otra revelación:

El *ta'wil*, la hermenéutica shiíta, no niega que la Revelación profética haya quedado cerrada con el profeta Mohammad, el “Sello de la profecía”. Pero mantiene que la hermenéutica profética no ha concluido y que no deja de

⁸⁸⁹ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 228.

⁸⁹⁰ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 302.

⁸⁹¹ Cf. Nicholson. *The mystics of Islam*, London, 1963, p. 105; Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p.303.

⁸⁹² Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 330-31. Corbin Henri. *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, London, 1990, p. 166.

⁸⁹³ Cf. Torres Queiruga, *Op. cit.*, p. 59.

⁸⁹⁴ Idem, p. 62.

⁸⁹⁵ Cf. Gnilka, Joachim. *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, España, 2005, p. 64.

promover la aparición de significados ocultos, hasta el ‘retorno’, la *parusía*, del Imam esperado que será el ‘Sello del Imamato’ y la señal de la Resurrección de las Resurrecciones.⁸⁹⁶

En el caso del cristianismo contamos con un claro ejemplo histórico de que la revelación es interpretación, ya que muchos de los dogmas del cristianismo, incluido el dogma trinitario, no están contenidos en las Sagradas Escrituras, que, por lo demás, también están sancionadas y censuradas por los seguidores posteriores de Jesucristo erigidos en teólogos.⁸⁹⁷ No obstante, hay una gran parte del cristianismo, sobre todo protestante que cree que la Biblia es el límite infranqueable de la inteligencia.⁸⁹⁸

La perspectiva hermenéutica abierta sobre la Revelación se acerca a lo que Torres Queiruga engloba bajo el concepto de mayéutica histórica, en la que la palabra revelada:

informa e ilumina, pero no remite a sí misma ni a quien la pronuncia, sino que hace de ‘partera’ para que el oyente perciba *por sí mismo la realidad* que ella pone al descubierto.⁸⁹⁹

Producto del buen ejercicio de esta mayéutica histórica, se puede decir con Job:

Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos.⁹⁰⁰

Sin embargo mi perspectiva hermenéutica incluye el momento revelatorio inicial, mientras que la mayéutica histórica de Queiruga, no:

No se trata aquí del primer momento de la revelación (...). Es decir, la mayéutica no se refiera al surgir de la revelación, al nacimiento primerísimo y originario de la experiencia en el mediador inspirado. Se refiere al segundo momento del proceso: a aquel en que la revelación, ya formulada por el profeta o recogida en la Escritura, es reconocida y apropiada, sea por parte de los primeros oyentes, sea por los que más tarde deberán remitirse a ellos o a los escritos que nos dejaron.⁹⁰¹

Además la perspectiva hermenéutica sobre la Revelación que yo planteo es abierta, mientras que la de Torres Queiruga queda acotada por el cristianismo que él profesa. En la primera parte del siguiente párrafo queda patente la sintonía entre mi perspectiva y la de Torres Queiruga, mientras que en la segunda parte se hace patente la diferencia:

La revelación consiste, como queda dicho, en el lento proceso y el largo camino por el que el Señor va logrando hacer sentir su presencia salvadora. El

⁸⁹⁶ Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 42.

⁸⁹⁷ Existen muchos textos sobre Historia de la Iglesia cristiana que se pueden consultar al respecto, incluyendo las apologías de los primeros siglos. Yo remito simplemente a: Cencillo, Luis. *Psicología de la Fe*, Salamanca, Sígueme, 2002, p.114-124.

⁸⁹⁸ Cf. Onfray, Michel. *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.

⁸⁹⁹ Torres Queiruga, *Op. cit.*, p. 117.

⁹⁰⁰ Job 42, 5.

⁹⁰¹ Torres Queiruga, *Op. cit.*, p. 135.

ser humano descubre así, poco a poco, el verdadero rostro de Dios y, desde él, la verdadera orientación del propio ser y de la propia conducta.⁹⁰²

Hasta aquí la primera parte, y continúa:

Que este proceso llegue en Cristo a su culminación no supone un acabarse negativo, sino todo lo contrario: es el culmen positivo de la máxima posibilidad. En Cristo el ser humano tiene, finalmente, desveladas las claves fundamentales en las que se funda su existencia.⁹⁰³

Sin embargo la postura de Queiruga es bivalente, y en su otra cara coincide plenamente con mi planteamiento hermenéutico, como lo muestra la siguiente cita en que habla de las otras religiones:

Ellas son la captación expresa del activo e irrestricto manifestarse de Dios. Por eso, lejos de exclusivismos caducos, ha de partirse del axioma fundamental: ‘todas las religiones son verdaderas’, en el sentido de que en ellas se capta realmente, aunque no adecuadamente, la presencia de Dios. Los límites están en el modo y en la adecuación. Son verdadera y auténtica revelación—como a pesar de ciertas cautelas, el Vaticano II ha reconocido solemnemente—aunque captada en límites muy concretos de tiempo, lugar y cultura; maltratada acaso por las deformaciones del pecado; y siempre filtrada por los rodeos de la libertad humana. Lo que significa que es presencia, sin dejar de estar captada realmente, puede aparecer extrañamente oscurecida y deformada: junto a fulguraciones sorprendentes y a rasgos ejemplares, las religiones presentan muchas veces aberraciones teóricas y perversiones prácticas. Es el precio inevitable que Dios acepta pagar para que su amor salvador vaya penetrando en la historia de la libertad humana. Eso afecta también a la revelación bíblica, que tampoco puede ocultar los pecados y deformaciones de su largo camino.⁹⁰⁴

La revelación es un traslape de niveles: es el contacto de un nivel superior con uno inferior a través de un mensaje que va del primero al segundo sobre individuos específicos que parten de una premisa interpretativa. Pero, además de eso, después interviene el consenso social e imparte cierto grado de desvirtuación al mensaje original. Sin embargo, aún el mensaje original ya tiene el sello de la mano humana. Tomando esto en cuenta, podemos hablar de tres órdenes de Revelación que nombraremos eliminando el término *orden*. La de primer orden o Revelación primitiva es precisamente la gran cadena del Ser, o el Libro de la Naturaleza, que hoy llamamos simplemente Universo. Esta Revelación primera es la inmanentista ya mencionada. La Revelación segunda es aquella en la que intervienen las palabras, el *logos*, y es la extrínseca. La de tercer orden es la que da un paso más adelante

⁹⁰² Idem, p. 117, p. 511.

⁹⁰³ Idem, p. 117, p. 511.

⁹⁰⁴ Torres Queiruga Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008, p. 512.

de la segunda y sintetiza las diferentes Revelaciones de segundo orden: es la *Sophia Perennis*.⁹⁰⁵

La revelación, entonces, requiere de interpretación desde su inicio donde se da el traslape de niveles. En el mismo momento en que se da este traslape, la revelación siempre contiene aspectos deleznables, basura, producto de interpretaciones equivocadas, incluso del mismo mensajero de la revelación. Este es el sentido de la parábola bíblica del trigo y la cizaña.

La mayor pureza (que nunca absoluta) de la revelación siempre se encuentra en su inicio, en su nacimiento.

La revelación se da o más bien sucede a quienes inicialmente la reciben, pero de inmediato ese mensaje revelado comienza a enturbiarse con adosados estrictamente humanos y esto va aumentando con el tiempo siguiendo una curva que llega a su punto más bajo para después retornar hacia el origen.

Es pertinente mencionar aquí el enfoque de Gurdjieff - Ouspensky relativo a las influencias A, B y C. Según este enfoque, el ser humano está constantemente expuesto a tres órdenes de influencias que aquí se denominan con una simple letra (A, B, C). Las influencias A son las que se refieren al mundo profano. Los otros dos órdenes de influencias se refieren a lo sagrado, pero en diferente medida, ya que las influencias C tienen su origen en lo plenamente trascendente al hombre, mientras que las B son producto de la mezcla de las influencias C con aspectos mundanos o profanos. Así las religiones formales y las filosofías son parte de las influencias B. En otras palabras el aspecto exotérico de las religiones y filosofías son influencias B, mientras que hay un aspecto esotérico de éstas que se constituye como influencia C.⁹⁰⁶ Esto, sin embargo, se da en diferentes grados, cosa que ya no llegan explicar Gurdjieff y Ouspensky. En el Principio Piramidal se toman en cuenta de forma más compleja estos diferentes grados.

La revelación es una nueva visión del mundo sobre una anterior, y la revelación es acumulativa. Es decir que no existe una sola revelación de una vez por todas: existen revelaciones que se van acumulando con calidad histórica. En este sentido la revelación es un concepto relativo, no absoluto. De esta manera no sorprende que la liberación de Egipto que para el pueblo de Israel fue producto de la mano de Dios, para los egipcios no pasó de ser una simple escaramuza irrelevante y casi anodina.⁹⁰⁷ Cito aquí a Gnilka:

Los escritos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento abren el acceso a la revelación divina en el sentido de que dan testimonio de ella en el marco de la comunidad creyente. Pero en sí mismos no son la revelación. Son el testimonio más antiguo e inspirado de la autorrevelación de Dios, es decir, de la palabra de

⁹⁰⁵ Cf. Cap. VII, Apartado sobre *El Hombre Universal y la Sophia Perennis*.

⁹⁰⁶ Ouspensky, P. D. *Psicología de la posible evolución del hombre*, Edicial, S. A. Buenos Aires, 12^a. edición, p. 63-66.

⁹⁰⁷ Cf. Torres Queiruga, *Op. cit.*, p. 57

Dios dirigida al pueblo de Dios y de su actuación histórica para la salvación y la liberación de los hombres...⁹⁰⁸

Así, para la Cábala luriánica, cada palabra de la Torá posee seiscientos mil rostros, planos de sentido o entradas, según el número de los hijos de Israel que se encontraban reunidos en el monte Sinaí, y cada rostro sólo es visible y descifrable por uno de ellos. Cada uno está en posesión de una propia e inconfundible posibilidad de acceso a la revelación.⁹⁰⁹ Como consecuencia de lo anterior y a pesar de todos los obispos, rabinos, brahmanes y demás jerarquías, la revelación nunca está terminada, porque ésta es un mensaje para un tiempo con el lenguaje de ese tiempo y los tiempos cambian.

El cristianismo acepta parcialmente la revelación acumulativa con su concepto de "revelación primitiva", que consiste en que antes de la venida de Cristo al mundo, ya había Dios tenido comunicación con los hombres de las diferentes culturas. El mensaje contenido en esa comunicación ha entrado a formar parte de la tradición sagrada, es decir, de los mitos, de todos los pueblos, y así se ha conservado aunque desfigurado, exagerado y con mucha frecuencia convirtiéndose en algo irreconocible.⁹¹⁰

Sin embargo los cristianos se detienen en Cristo a quien consideran la Luz, el Logos definitivo que ha llevado a su culminación y absoluta verdad esa comunicación divina, superando e invalidando los mensajes previos. La misma postura adoptaron seiscientos años después los mahometanos sunitas referida a Mahoma y matizada por ser éste solo un hombre, no un dios.

La postura univocista de la revelación cerrada cristiana contrasta enormemente con la postura hermenéutica abierta de los hindúes y también de los nahuas. En su comentario a un poema de los *Cantares Mexicanos*⁹¹¹, León-Portilla dice:

Y es que persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de "qué es lo verdadero", no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una "adecuación de la mente de quien conoce con lo que existe". Este tipo de saber era para los *tlamatinime* casi del todo imposible: "puede que nadie diga la verdad en la tierra" (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*).⁹¹²

La revelación es una interpretación, no es algo que se da de manera literal y de una sola vez, y es una interpretación de la mente o inteligencia colectiva, sobre la cual abundaré en el siguiente capítulo, en el apartado relativo al Hombre Universal. Los llamados textos revelados solo pueden serlo en tanto sean interpretados.

⁹⁰⁸ Gnilka, Joachim. *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, España, 2005, p. 63.

⁹⁰⁹ Cf. Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 13.

⁹¹⁰ Cf. Pieper, Josef. *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 74.

⁹¹¹ *Cantares Mexicanos*, fol. 9, v; AP I, 25. (Conservados en la Biblioteca Nacional de México).

⁹¹² León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979, p. 143.

4. HERMENÉUTICA DE LA ILUMINACIÓN.

Todas las tradiciones sagradas hacen el planteamiento de que el mundo sensible, es decir, la vida en esta tierra, tal como la entiende la Biología y la "ciencia" del siglo XX, no es el estadio final del ser humano, ni el óptimo, sino que hay otros estadios tanto superiores como inferiores; y ha sido tarea de todas las tradiciones religiosas describirlos con mayor o menor precisión y conducir a los hombres hacia los superiores. En otras palabras, todas las tradiciones sagradas buscan para el ser humano algo trascendente, fuera o más allá del mundo sensible.

En la tradición hinduista, la meta de la vida humana es *moksa*, la liberación. Liberación, ¿de qué? De *maya* la realidad ilusoria. La liberación entonces es un despertar a una realidad superior a la de los sentidos.

Según las Upanishads, la inadvertencia de la verdadera naturaleza de *âtman* es la base de la esclavitud porque esto provoca la identificación errónea del *âtman* con los cuerpos (ego, mente y físico). Como consecuencia, *âtman* se ve atrapado en la rueda de los samsaras, es decir del nacimiento y la muerte. El camino hacia la liberación consiste en apartarse de los estrechos límites de la existencia empírica hasta romper los muros de lo finito, lo cual se logra mediante el espíritu de renuncia (*vairâgya* o *tyâga*), aunado al conocimiento. Pero este no es sólo un conocimiento teórico sino vivencial hasta poder llegar a reconocer que Atman es Brahman.

El budismo precisa que la liberación consiste en darse cuenta de la realidad ilusoria, y de que detrás de ella no hay nada, de que el mundo y sus caracteres no son más que la proyección fenoménica del estado interior de ignorancia del observador que se vuelca al reino de la percepción sensible.⁹¹³ En esta tradición, lo central es que el individuo se dé cuenta de la luz verdadera ya que lo normal es vivir en la obscuridad provocada por nuestros deseos. Al poner acento en este darse cuenta de la luz, la liberación, en el budismo se convierte en iluminación.

En la tradición platónica igualmente la meta es el despertar del alma. Toda la dinámica de la trascendencia puede reducirse al acercamiento del ser humano a lo Uno y esto era comprendido así por Platón en su teoría de las Ideas, pues como dice Reale:

Cada una de las Ideas es una unidad y, como tal, explica las cosas sensibles que participan de ella, constituyendo de este modo una multiplicidad uni-ficada. Y precisamente por esta razón, el verdadero conocimiento consiste en saber unificar la multiplicidad en una visión sinóptica, que reagrupa la multiplicidad sensorial en la unidad de la Idea de la que depende.⁹¹⁴

Platón establece una clara diferencia entre el hombre común y el filósofo, siendo el primero el que se aferra a lo múltiple rechazando la unidad, y el segundo el que admite la unidad y busca su contemplación:

⁹¹³ Cf. Zimmer, *Op. cit.*, p. 509.

⁹¹⁴ Reale, *Op. cit.*, p. 186. Cf. Platón, *República*, V, 475 E 3 – 476 A 7.

...no son filósofos los que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada.⁹¹⁵

También Para los pitagóricos, la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, era considerada como camino de purificación espiritual y salvación del alma.⁹¹⁶

De modo que estas tres tradiciones postulan el despertar como la meta de la vida humana. Pero podemos sospechar que ese despertar seguirá un patrón similar al de muchas cosas del universo, es decir que será un proceso que lentamente se irá realizando hasta el momento en que suceda un cambio radical equiparable al paso de feto a cuerpo independiente en los mamíferos. Ese proceso es una de las cosas que simboliza el principio piramidal.

Para la tradición cristiana, la meta es la salvación del alma por la que ésta vivirá eternamente en la contemplación de la divinidad.

Pero tanto el despertar, como la iluminación, como la salvación tienen una cualidad unificadora, es decir se busca unificar al alma con algo superior a ella, sea Cristo, Brahman, el Tao o lo Uno. Y esto no quiere decir que estos conceptos sean estrictamente equiparables.

La reidentificación final con lo Uno, es decir la nueva unión con el Uno, la unificación trascendente, designada como henosis,⁹¹⁷ se hace también explícita en el sistema de Plotino en el cual, como dice Borrego, "frente al abismo de la multiplicidad aparece el horizonte insondable de la unidad"⁹¹⁸, agregando que:

Si lo Uno aparece en el pensamiento de Plotino como centro y término de esta conciencia que se entiende como *yo*, es porque la constituye originariamente, haciéndose así inseparable de ella.⁹¹⁹

Tagore con elocuencia resume:

Cuando la existencia de un hombre rescatado de la confusión encuentra su unidad en el alma, entonces la conciencia del infinito se hace a un tiempo directa y natural para ella como la luz lo es para la llama. Todos los conflictos y las contradicciones de la vida se reconcilian; el conocimiento, el amor y la acción se armonizan; el placer y el dolor se unifican en la belleza; el goce y la renunciación se igualan en la bondad; el hueco que separa lo finito de lo infinito se colma de amor y aun rebasa; cada instante se lleva un mensaje de lo eterno; lo informe se nos aparece bajo la apariencia de la flor, del fruto; lo ilimitado nos toma en sus brazos como un padre, y camina a nuestra vera como un amigo. Es sólo el alma, el Uno que está en el hombre, lo que por su misma

⁹¹⁵ Platón, *República*, VI, 484 B 5.

⁹¹⁶ Cf. Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 60. También: Platón, *Menón*, 81 a,b; *Fedón*, 69 d , 114 c; *Fedro*, 247 d, 249 a.

⁹¹⁷ Cf. Reale, *Op. cit.*, p. 48.

⁹¹⁸ Borrego Pimentel, Enrique Ma. *Cuestiones Plotinianas*, Universidad de Granada, España, 1994, p. 20.

⁹¹⁹ Idem, p. 20.

naturaleza puede traspasar todo límite y encontrar su afinidad con el Uno Supremo.⁹²⁰

Estrictamente basados en el Principio Piramidal, el despertar no es algo que se da una vez y ya: existen múltiples despertares. El despertar es el acceso de la conciencia al nivel superior a aquel en que previamente se desenvolvía.

Tanto lo infinitamente múltiple y contingente como la unidad absoluta, son imposibles para el ser humano. Pero son posibles lo relativamente contingente y lo relativamente uno. En términos de trascendencia, el camino para el ser humano consiste en un tránsito de lo contingente a la unidad, y este camino tiene muchos hitos, los cuales se resumen por lo general en cuatro, siete, doce o trece según el sistema de que se trate.

Gurdjieff, Ouspensky y la tradición a la que ellos pertenecen le ponen un límite al despertar asignándole ese límite al hombre número 7, pero el límite pudiera ser rebasado.

El primer ejemplo histórico en Occidente de la gradación referida a lo trascendente es la de Pitágoras con su filosofía mística basada en los números a los que sacralizaba y su música de las esferas que implica el viaje del alma a través de estrellas y planetas.⁹²¹

Posteriormente tenemos en Plotíno una completa elaboración conceptual de una ascensión interior que culminaba en el éxtasis místico, y la articulación de esta idea en estadios psicológicamente definibles, que había sido anticipada hasta cierto punto por Filón y por los místicos monásticos del cristianismo oriental cuya base teórica derivaba de Orígenes.⁹²²

Según Plotino, nuestra alma puede, una vez desprendida del cuerpo, alzarse hasta el Alma Universal, y luego hasta la Inteligencia Universal, antes de alcanzar al Uno, y esto puede darse por interacción de las relaciones entre acto y potencia:⁹²³

Nuestra alma particular es alma particular en acto, pero Alma universal en potencia, mientras que el Alma Universal es universal en acto, pero es las almas particulares en potencia⁹²⁴.

Del mismo modo, cada inteligencia particular es particular en acto, y todas las inteligencias son la Inteligencia universal en potencia, mientras que la Inteligencia Universal es, en acto, todas las inteligencias y, en potencia, cada una de ellas.⁹²⁵

En el hinduismo, el proceso de comprensión de Brahman tiene tres etapas. La primera, sravana, es el estudio de las Upanishads. La segunda, manana, es la convicción intelectual

⁹²⁰ Tagore, Rabindranath. *Sadhana*, en *Tagore*, Ed. SEP, México, 1924, p. 352.

⁹²¹ Cf. Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 93.

⁹²² Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000, p. 305.

⁹²³ Cf. Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 119-20.

⁹²⁴ Plotino, *Enéadas VI*, 4, 16.

⁹²⁵ Idem VI, 2, 20.

en las enseñanzas de las Upanishads que se obtiene por la reflexión y el análisis lógico. La tercera, *nididhyâsana*, es la meditación persistente que logra la meta final: el conocimiento de Brahma y la eliminación de la dualidad.⁹²⁶

Para el budismo, la importancia de un hecho o de una idea varía según el grado de iluminación del observador.⁹²⁷ Se admite la realidad del mundo, pero ésta nunca se percibe en sí misma, sino tal como la registran los sistemas de conciencia universales diversamente limitados. El carácter de la existencia se experimenta de una manera diferente en las distintas esferas del ser.⁹²⁸

Para El sufi Ibn'Arabí (1165-1240) la unión mística consta de cinco grados diferentes de revelación divina:⁹²⁹

1. revelación especulativa, propia del entendimiento que hace conocer las ideas;
2. revelación contemplativa, típica del corazón que enseña las luces de la contemplación;
3. revelación inspirada, exclusiva de lo más íntimo del alma que nos revela los misterios de la Providencia;
4. revelación espiritual, característica del espíritu que describe lo secretos de la vida eterna y los hechos futuros, pasados y ocultos;
5. revelación secreta, propia del misterio, que nos descubre los arcanos de los atributos divinos, tanto de los pertenecientes a la hermosura divina como los que se refieren a su majestad.

En la tradición yoga, el transcurso hacia la meta máxima consta de siete pasos: Yama, Niyama, Asana, Pranayama, Pratyahara, Darana y Dhyana, siendo el octavo dicha meta, el Samadhi.

En el taoísmo, aunque en los textos más antiguos como el Zhuan Tsé y el Huainan Tsé, no se hace distinción entre el Santo (*sheng ren*), los inmortales (*zhen ren*) y el hombre perfecto (*zhi ren*), la tradición posterior sí la hizo constituyendo cada una de estas categorías diferentes niveles de progresión espiritual; y no obstante que según el texto haya variaciones en el número de etapas y su nomenclatura, en todos ellos quedan marcadas las jerarquías en el desarrollo espiritual del hombre.⁹³⁰

De lo expuesto podemos concluir que la iluminación o despertar, se da por grados, por lo que el principio piramidal también es aplicativo en este sentido. Si la pirámide puede ser diseño del cosmos y el ser humano se constituye con ese diseño, diremos que la base de la pirámide representa lo sensible en el hombre y la conforme la pirámide asciende hacia la punta se desarrolla lo inteligible. La punta de la pirámide para al hombre representa la más profundo de su ser, y si en la pirámide cósmica la punta representa a la divinidad, en el

⁹²⁶ Cf. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 56.

⁹²⁷ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 507.

⁹²⁸ Cf. Idem, p. 570.

⁹²⁹ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. II, p. 266.

⁹³⁰ Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 121-22.

individuo igualmente. La punta de la pirámide de cada individuo es lo más profundo de su ser: es Dios.

5. HERMENÉUTICA DE LO UNO Y TEOLOGÍA NEGATIVA.

Comenzaré este apartado mencionando a Kolakowski,⁹³¹ quien, en cuanto a la postura del hombre frente al absoluto, distingue 3 alternativas.

La primera es la de que el absoluto es totalmente inaccesible al hombre y es mejor desatenderlo. Es ésta la postura del científicismo y las filosofías empiristas y utilitarias. La segunda es la de que podemos acceder al conocimiento del absoluto mediante la palabra. Esta la opción de las filosofías basadas en la revelación o en "las mitologías de la religión positiva" y también de las filosofías que sean independientes "de mitologías heredadas pero que crean posible nombrar el ser", como es el caso de los sistemas de Parménides, Spinoza o Hegel.

La tercera respuesta, es aquella que intenta, como la anterior acceder al absoluto mediante la palabra, pero en el esfuerzo descubre su fracaso, pues entiende que "nombrar lo autosuficiente y lo no relativo es un error, porque la palabra encierra la cosa dentro de lo condicionado."

Por otro lado, en la Teología tradicional se reconocen dos vías de acceso al conocimiento de Dios: la vía catafática o positiva y la vía apofática o negativa. La vía catafática equivale a la segunda respuesta de Kolakowski y la vía apofática equivale a la tercera respuesta.

En el Occidente tenemos un antecedente de la vía apofática en la hipótesis I del *Parménides* de Platón.⁹³² En el cristianismo se han practicado ambas vías destacándose en la apofática Pseudo Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa, El budismo con su nirvana (extinción)⁹³³ y su sunyata (vacío), constituye el ejemplo más radical y más extendido de la vía apofática.

Si queremos precisar más, veremos que en la vía catafática hay dos variantes: la de la trascendencia y la de la analogía.⁹³⁴ La vía de la negación y las dos variantes afirmativas quedan muy claras cuando sintetizamos la explicación plotiniana de lo Uno: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas, pero en cierto modo es todas las cosas.⁹³⁵

Estas tres posibilidades no son excluyentes, sino complementarias, pues como dice Igal,⁹³⁶ en cuanto se refiere a lo Uno la sola vía de la negación no nos llevaría demasiado lejos, pues apenas nos serviría para distinguir al Uno-Bien del resto del Universo. La sola vía de

⁹³¹ Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*, Amorrortu, Argentina, 2000, pp. 57-58.

⁹³² Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 201.

⁹³³ Cf. Zimmer, *Op. cit.*, p. 552 y 58.

⁹³⁴ Cf. Festugière. *La révélation d'Hermès Trismegiste*, t. IV, París, 1954, pp. 92-140.

⁹³⁵ Cf. Igal, Jesús. *Introducción general a: Plotino. Enéadas* Gredos, España, 1982, p. 42.

⁹³⁶ Idem, p. 42.

la trascendencia tendería a romper la continuidad de la cadena del Ser, y la vía de la analogía podría exponernos a falsear la realidad singularísima del primer principio.

Una de las tradiciones donde mejor se aprecia esta complementariedad es el hinduismo en el cual tenemos a Brahman para efectuar la vía apofática y a los demás Dioses para efectuar la catafática.

Existen dos formas para establecer la existencia de lo Uno:

—a posteriori, partiendo de los seres del mundo sensible para llegar a una causa necesaria
—a priori, dándolo por sentado como realidad evidente como Plotino o partiendo del concepto de ser necesario, como Avicena.

Comentaré primero sobre la vía negativa. La tendencia al recurso apofático, es decir al no hablar, al silencio, es, como dice Caffarena, uno de los más netos índices de la trascendencia sobre lo hierofánico hacia el absoluto Misterio, y ha tenido su máxima expresión en el budismo originario y se conserva aún en forma muy pura sobre todo en el budismo Theravada.⁹³⁷ Igualmente lo encontramos en la tradición upanishádica, en la que para referirse a la potencia última que, anidando en el universo y en el hombre, trasciende tanto la esfera sensible como la conceptual, Yajñavalkya acuña la famosa fórmula “*neti neti*” (ni así ni así).⁹³⁸

Para el ser humano no hay respuesta posible a la pregunta sobre la naturaleza de lo Uno que es absoluto, dada la condición relativa, limitada, contingente del propio ser humano.⁹³⁹ Así, como plantea Plotino, el Uno es indefinible, inexplicable, inaprehensible, absolutamente más allá de todo la realidad pero inmanente a ella:⁹⁴⁰

Allí no llega el ojo, no la palabra, ni la mente: no Lo conocemos, ni sabemos cómo enseñarlo. Es diferente de todo lo conocido, y está también más allá de lo desconocido.⁹⁴¹

En el cristianismo se acepta también, y a pesar de las toneladas de estudios teológicos, la incognoscibilidad de Dios.⁹⁴² Entre los apologistas cristianos, Lactancio declara:

Lo que sea Dios no se debe preguntar, porque ni se puede descubrir ni tampoco declarar.⁹⁴³

⁹³⁷ Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 399.

⁹³⁸ Cf. Zimmer, *Op. cit.*, p. 377.

⁹³⁹ Cf. Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007. p. 268.

⁹⁴⁰ Cf. Toscano-Ancochea. *Místicos neoplatónicos- Neoplatónicos místicos*, Etnos, Madrid, 1998, p. 25-26; Plotino, *Enéada III*, 8.

⁹⁴¹ *Kena Upanishad*, 1: 3; traducción de Swami Sharvananda; Sri Ramakrishna, Math, Mylapore, Madrás, 1932.

⁹⁴² Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste IV*, 3 en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 120; Ex 32, 30; Jn 1, 18; 1 Tim 6, 16; 1 Jn 4, 12.

⁹⁴³ Lactancio, *Opp. ed. Fritzsche*, p. 227.

La mente humana no puede estimularlo ni su lengua mortal expresarle. Él es demasiado sublime, demasiado grande para que el pensamiento humano, el discurso humano, pueda comprenderle.⁹⁴⁴

Pseudo Dionisio Areopagita deja establecido igualmente:

Pero como dejé dicho en mi tratado *Las definiciones Teológicas*, el Uno, el incognoscible, el supraesencial, el bien mismo, lo que es realmente, que nombré Uno y Trino, que es igualmente Dios y Bien, no nos es posible ni hablar de Él ni comprenderlo.⁹⁴⁵

Siglos después dice Meister Eckhart:

Dios en la Divinidad es una substancia espiritual, que es abismal e insondable, de modo que nadie puede decir de ella, salvo que o es nada. Quien dijera algo, eso sería más mentira que verdad.⁹⁴⁶

Pero su simple naturaleza es sin forma de formas, sin devenir de devenir, sin ser de ser, y es sin cosa de cosas.⁹⁴⁷

Has de amarlo como es: ya un no-Dios, un no-espíritu, una no-persona, una no-imagen; como que es un mero, puro, claro Uno, aparte de toda dualidad, y en ese Uno hemos de sumirnos eternamente, de nada a nada.⁹⁴⁸

Sobre lo anterior Jung comenta que:

La teología de Meister Eckhart conoce una ‘Divinidad’ a la cual, fuera de la unidad y el ser, no puede atribuirse ninguna cualidad... y representa una absoluta coincidencia de los opuestos.⁹⁴⁹

En Oriente, para el conocimiento del Tao solo se usa la vía apofática,⁹⁵⁰ exactamente como dijo Lao-Tzu en la célebre primer frase de su obra: “El Tao que puede nombrarse no es el verdadero Tao”. La verdad es silencio, ausencia, vacío. Esta es la postura taoísta, al igual que la budista. En *Taittirīya Upanishad* se dice que las palabras y la mente solo sirven para el reino de la pluralidad y no pueden abordar a Brahman.⁹⁵¹ Heráclito declara:

Para el dios, todo es bello y bueno y justo. Los hombres, por el contrario, tienen unas cosas por justas y otras por injustas.⁹⁵²

⁹⁴⁴ Idem, p. 116.

⁹⁴⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, en: *Obras completas*, BAC, Madrid, 2007, p.10.

⁹⁴⁶ Eckhart, Meister. *Works*, trad. de C. B. Evans, Londres 1924-52.

⁹⁴⁷ Idem, Vol. II, p. 497 y 34 de la edición alemana de Pfeiffer.

⁹⁴⁸ Eckhart, Meister. Final del sermón *Renovamini autem spiritu* (sobre Ef. 4, 23) en Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1845-57, vol. II, p. 320, 27 ss.

⁹⁴⁹ Jung, C. G. *Aion*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 202.

⁹⁵⁰ Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olafeta, Barcelona, 1999, p. 50.

⁹⁵¹ *Taittirīya Upanishad*, II, 4.

⁹⁵² Heráclito, *Fragmento* 102.

El nivel de lo Uno es el ámbito de lo absolutamente trascendente. Así lo expresa la *Kena Upanishad*:

1. ¿Por el querer de quién dirigida la mente aprehende?
¿Impulsado por quién se proyecta primero el soplo de vida?
¿Por el querer de quién se habla este hablar; y qué dios al oído y el ojo da impulso?
2. El oído del oído, y la mente de la mente,
y el hablar, pues, del hablar;
5. Eso, que el hablar no dice,
por lo que es dicho el hablar; ...
6. Eso que el pensar no piensa,
más dicen, piensa el pensar,
ese, sábelo, es el Brahman...⁹⁵³

Como dice Panikkar, hablar de Dios es un acto fundamentalmente inauténtico; sólo en la celda interior, donde el *logos* se silencia, Dios puede ser adorado en espíritu y en verdad.⁹⁵⁴ Es aquí donde entroncamos con la mística, tema que se desarrollará en el siguiente apartado.

En resumen, encontramos la vía apofática a través de la historia del pensamiento, en palabras de Kolakowski:

En las apasionadas especulaciones de Nagardjuna, quien, comentando las palabras de Buda, anuncia que no es posible decir del mundo que haya existido o no, ni que haya existido y al mismo tiempo no haya existido, ni que no haya existido ni no existido; en el esfuerzo de Plotino, quien describe lo Uno y el Ser y enseguida niega los nombres que les ha dado; en la teología negativa del Pseudodionisio; en las vacilaciones de Pascal cuando dice que es incomprendible que Dios exista, e incomprendible que no exista, que el alma esté unida a nosotros y que no poseamos alma, que el mundo haya sido creado y no haya sido creado; en las secas negaciones de la dialéctica kantiana de la razón pura; en las reflexiones de Jaspers sobre la imposibilidad orgánica de la descripción positiva para alcanzar lo envolvente; en la renuncia de Wittgenstein a los intentos de superar verbalmente la contingencia de lo concreto; en la reflexión de Merleau-Ponty sobre el carácter irreducible de la percepción.⁹⁵⁵

La vía catafática optará por la palabra. En el *Sataphata-brahmana* aparece un relato en el que se contrasta al Espíritu con la Palabra.⁹⁵⁶ Estas dos opciones marcan la complementariedad de los medios de que dispone el ser humano para el conocimiento. Equivalen de esta forma a la intuición y la razón. Esta última es Logos, la palabra. Al respecto Panikkar comenta:

⁹⁵³ *Kena Upanishad*, I.

⁹⁵⁴ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007. p. 275.

⁹⁵⁵ Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*, Amorrortu, Argentina, 2000, p. 58.

⁹⁵⁶ *Sataphata-brahmana* I, 4, 5, 8-12.

La Palabra es poderosa, es articulada, lleva a la claridad y a la distinción, a la ciencia y a la tecnología, está segura de sí misma una vez que ha asumido una posición crítica: la Palabra organiza, manda, expresa e incluso grita.⁹⁵⁷

Ni que decir que la cultura occidental optó por la Palabra mientras que las no occidentales (Oriente y Cem Anáhuac) optaron por el Espíritu.

En la tradición judía y luego en la cristiana existe claramente la separación entre estas dos opciones grabada en el cuerpo de los diez mandamientos. El segundo de ellos reza: “no pronunciarás el nombre de Dios en vano”. Esto no ha obstado para el desarrollo de Las pruebas de la existencia de Dios, tan ensayadas en la Edad Media occidental, las cuales están viciadas de origen porque el cálculo lógico no puede probar la existencia de ningún objeto a priori, pues los objetos preceden a la lógica. Diel argumenta al respecto:

Éstos (objetos) deben ser dados de antemano a la percepción. La lógica solo sirve para probar que los objetos perceptuales tienen o no tienen ciertas cualidades en común o bien puede deducir de la presencia de un objeto alterado en sus cualidades la presencia actual o pasada de un objeto alterador.⁹⁵⁸

Es claro que un Dios que tiene necesidad de ser probado no es ya el misterio evidente; la prueba, en lugar de poner a Dios fuera de discusión, hace de él un fenómeno problemático.⁹⁵⁹

En varias tradiciones se insiste en distinguir entre esencia de Dios y sus atributos. Los atributos son el resplandor de la realidad divina trascendente e inaccesible. Ese resplandor es llamado Dios por los humanos porque es lo único a lo que tienen acceso. Judah Halevi, por ejemplo, distingue entre el Dios del que los judíos pueden tener experiencia, y la esencia de Dios en sí misma. Cuando los profetas y santos afirman que han tenido experiencia de Dios, no lo han conocido como es en sí mismo, sino sólo en las actividades divinas que se encuentran dentro de él, que son una especie de resplandor suyo.⁹⁶⁰

La doctrina de los nombres de Dios en el Islam se refiere a los atributos divinos. Aunque Dios no sea sus nombres, tampoco éstos son nada distinto de él.

Pudiera decirse que los nombres divinos son los arquetipos increados y eternos de los entes concretos; pero para que la expresión sea justa hay que añadir que entre Dios y sus nombres no existe ningún tipo de distinción. Así que lo único que podemos saber (...) son las denominaciones que Dios ha querido que conozcamos por medio de un número concreto y limitado de nombres: los que se contienen en el Alcorán. Estos nombres divinos constituyen así, respecto a nuestro saber, las divinas raíces del cosmos por medio de las cuales Dios se

⁹⁵⁷ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007. p. 266.

⁹⁵⁸ Diel, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959, p. 145.

⁹⁵⁹ Idem, p. 144.

⁹⁶⁰ Judah Halevi. *Kuzari*. Cf. Abelson, J. *The Inmanence of God in Rabbinic Literature*, London, 1912, p. 257. Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 249.

manifiesta en el mundo creado. Por tanto también son caminos que pueden conducirnos a Dios, vías de ascenso al conocimiento de la divinidad.⁹⁶¹

La doctrina de los noventa y nueve nombres de Dios sugiere que en realidad el nombre de Dios es secreto, respecto a lo cual apunta Panikkar:

La esencia del nombre secreto es que es desconocido. (...) El hombre se hace consciente de que Dios tiene un nombre que es por sí mismo, intrínsecamente, por así decirlo, oculto. Se llega así a la hipótesis, altamente sugestiva, de que el nombre de Dios es simplemente un interrogante. Dios es la cuestión siempre abierta, su nombre es la simple búsqueda de él, encontrarlo significa buscarlo y conocerlo significa no conocerlo (darle un nombre significa invocarlo como Dios desconocido con un nombre desconocido), porque su nombre es la pregunta pura y simple.⁹⁶²

7. MÍSTICA.

Lo místico designa etimológicamente lo que tiene relación con los misterios. Esta acepción original del término derivó con el tiempo y el desarrollo de la cultura occidental hacia la designación de experiencias paranormales de contacto con lo superior o diferente al ser humano, por lo general con lo divino. Pero esta segunda acepción no elimina la validez de la primera, y en este sentido es como entienden el concepto los Padres griegos y el islam.⁹⁶³

En definitiva, cualquier vía contemplativa integral—como la sufí o la mística cristiana en el sentido original del término—se distingue de una vía devocional llamada impropiamente mística en que implica una actitud intelectual activa, y por activa no entendemos una especie de individualismo de aspecto “intelectualista”, sino muy por el contrario una disposición para abrirse a la Realidad esencial (...), que trasciende el pensamiento discursivo y de ahí la posibilidad de colocarse intelectualmente fuera de cualquier subjetividad individual.⁹⁶⁴

Místico es aquel al que se ha concedido una expresión inmediata y sentida como real, de la divinidad, de la realidad última, o bien aquel que cuando menos la busca conscientemente. Tal experiencia le puede haber venido por medio de un repentino resplandor, una iluminación, o bien como resultado de largas y acaso complicadas preparaciones, a través de las cuales ha intentado alcanzar o efectuar el contacto con la divinidad. Desde un punto de vista histórico, esa búsqueda de la divinidad se da casi exclusivamente dentro del marco de una determinada tradición.⁹⁶⁵

⁹⁶¹ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. II, p. 262.

⁹⁶² Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007. p. 274.

⁹⁶³ Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 23.

⁹⁶⁴ Idem, p. 24.

⁹⁶⁵ Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 4.

Siguiendo a Corbin,⁹⁶⁶ Duch comenta que:

la finalidad del ejercicio exegético místico consiste en el intento de pasar del ámbito de las *manifestaciones*—que siempre son laberínticas y sometidas a inacabables procesos hermenéuticos, lo cual permite que puedan desviar al hombre respecto a su verdadera finalidad—a la realidad del *ser* sin velos ni interposiciones.⁹⁶⁷

Hoy en día en Occidente el concepto de mística está muy influido por la herencia cristiana marcada por la primacía del individualismo y por el monoteísmo, en lo que coinciden judaísmo e Islam. Por ello suelen descartarse las experiencias místicas de otras culturas que incluyen la música, la danza o los psicotrópicos.⁹⁶⁸

El misticismo es ante todo experiencia, no especulación, al grado de que hay autores como Armstrong que tomando en cuenta al Dios del monoteísmo, distinguen entre el Dios de los místicos y el Dios de los filósofos.⁹⁶⁹ Al respecto cito a Plotino:

La visión del Uno Supremo en nuestra propia alma es una intuición directa e inmediata, pues no se basa en ningún raciocinio ni demostración.⁹⁷⁰

Todas las experiencias místicas tienen un carácter unificante y unitivo,⁹⁷¹ en el que el ser humano o el alma se une con algo que le trasciende y que en algunas tradiciones se identifica con la divinidad. Aparte de esto está el análisis teológico en el cual hay un acercamiento del alma a la divinidad sin llegar a la fusión, pues entonces ya no serían dos esencias sino una sola.⁹⁷² En muchas ocasiones los místicos que saborean esta unidad y tratan de expresarla encuentran la oposición de los que analizan —los teólogos y los tradicionalistas— porque éstos son renuentes a la unidad y desean mantenerse siempre en la multiplicidad, al menos en su expresión simple que es la dualidad, conservando con ello la diferencia entre Dios y el hombre, o entre Dios y el Universo.

Si bien cualquier experiencia mística es una experiencia de unidad, es decir de no-dualidad,⁹⁷³ las denominaciones y descripciones que se den de ella dependan del contexto cultural y doctrinal. Así los monoteístas hablarán de la “visión de Dios”, los neoplatónicos de la experiencia del Uno, los budistas del nirvana, etc.⁹⁷⁴ Pero sin importar las diferencias de tradición, la experiencia mística siempre se trata de:

⁹⁶⁶ Corbin, Henri. *En Islam Iranien: aspects spirituels e philosophiques*, Gallimard, Paris, 1972.

⁹⁶⁷ Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomática*, Herder, Barcelona, 2002, p. 474.

⁹⁶⁸ Diez de Velasco, Francisco. *El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 382.

⁹⁶⁹ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, pp. 223-323, en especial, pp. 321-22.

⁹⁷⁰ Tagore, Rabindranath. *Sadhana*, en Tagore, Ed. SEP, México, 1924, p. 346.

⁹⁷¹ Cf. García Bazán. *La religión y lo sagrado*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *Op. cit.*, p. 36-38.

⁹⁷² Cf. Waines, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 184-85.

⁹⁷³ Cf. Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, p. 29.

⁹⁷⁴ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 280; James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 145.

una experiencia de unidad de todas las cosas, una libertad frente a la distracción y la multiplicidad, y la pérdida del ego.⁹⁷⁵

En última instancia, es la experiencia de lo Uno, la que constituye la experiencia mística.⁹⁷⁶ En esta experiencia de unidad se hermanan las místicas de las diferentes tradiciones ya sea que conceptualicen eso como acercamiento a Dios, a un santo, a la Diosa, al Tao, a lo Uno, etc.

En Occidente, el exponente por antonomasia de la mística en relación con lo Uno fue Plotino: “El Uno es el objeto de nuestra búsqueda”⁹⁷⁷. Para Plotino el ascenso del alma individual pasa primero por el Alma del mundo, luego llega a la Inteligencia y sin estacionarse ahí, sigue hasta lo Uno:

Hay que contraer el pensamiento hasta lo Uno verdadero, extraño a toda multiplicidad, lo Uno que posee toda simplicidad y que es realmente simple.⁹⁷⁸

Todo el proceso de la salvación, y, al mismo tiempo, todo el sistema, están, pues, en Plotino presididos y coronados por una experiencia (*pathêma*)⁹⁷⁹, experiencia del Uno que no es pensamiento, sino contacto inmóvil⁹⁸⁰, que no es ciencia, sino estado⁹⁸¹. Esta experiencia supone una comunión (*synousia*) y, mejor que una visión (*théama*), es una salida de sí,⁹⁸² simplificación, abandono de sí mismo, deseo de un contacto, detención...⁹⁸³

Pues no son dos, sino el mismo vidente es uno con el visto en cuanto no es propiamente visto, sino transformado en uno.....Es uno él mismo, no poseyendo en sí él ninguna diferencia ni consigo mismo ni con los otros, pues próximo a él nada más se mueve, ni está presente ninguna pasión ni deseo.....ni tampoco razón ni pensamiento, ni el sujeto mismo, absolutamente, si así puede decirse, sino como arrobad o inspirado tranquilamente reposa en solitaria quietud en la inmovilidad de su esencia, sin plegarse en ninguna parte ni replegarse tampoco en sí mismo, en absoluto reposo y casi convertido en reposo él mismo, ni ocupado en cosas bellas, sino trascendente ya a lo bello, superando ya el coro de las virtudes. Y como quien ha penetrado hasta la parte más interior del templo, dejando tras de sí las imágenes que después, al salir nuevamente, serán las primeras que se le ofrecerán a la vista después de la contemplación interna, y después de la comunión, que aquí no es con estatuas o

⁹⁷⁵ Armstrong, *Op. cit.*, p. 283.

⁹⁷⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 1; y Borrego Pimentel, Enrique Ma. *Cuestiones Plotinianas*, Universidad de Granada, España, 1994, p. 20.

⁹⁷⁷ Plotino, *Enéadas* VI, 9, 3, 15.

⁹⁷⁸ Idem V, 3, 16.

⁹⁷⁹ Cf. Idem VI, 9, 9.

⁹⁸⁰ Idem VI, 9, 9; -cf. V, 3, 17.

⁹⁸¹ Cf. Idem VI, 7, 34 y VI, 9, 4.

⁹⁸² Cf. Idem VI, 9, 11.

⁹⁸³ Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 120.

imágenes, sino con el mismo Dios, pues después aquéllas se convierten en visiones secundarias. Pero aquélla quizá no es visión, sino un modo distinto del ver: éxtasis y simplificación, rendición de sí mismo, deseo de contacto, quietud y comprensión de unión íntima, si se contempla el Dios que está en el interior del templo.⁹⁸⁴

Para la tradición hindú, la conciencia de la personalidad comienza con la sensación de su separación del todo, surgiendo entonces la polaridad entre sujeto y objeto, y culmina con la experiencia de su unidad con todo.⁹⁸⁵ La meta de la vida es la unidad con Brahman. Así lo expresa Graf:

El dominio que ejerce la conciencia responsable de la oposición entre el mundo y Ser esencial, es el resultado de un largo proceso en el devenir. La integración del mundo del espacio y del tiempo con el mundo sobrenatural se realiza cuando el hombre alcanza finalmente su madurez como persona. El yo existencial se hace más y más transparente al Ser esencial y éste brilla cada vez más a través del yo profano. En la persona plenamente realizada en que se reúnen los polos contrarios, lo transparente y lo que se transparenta coinciden cada vez más. El hombre que lo vive puede decir de sí mismo: 'el ojo que me ve y el ojo con que yo veo no son sino uno'. Entonces, gracias a la transparencia, la trascendencia inmanente en nosotros se manifiesta en nuestra humanidad.⁹⁸⁶

En la tradición china taoísta, y de acuerdo al Tao Te King, sólo la vía mística nos conduce al Tao y cualquier otra sólo nos aleja.⁹⁸⁷ Sin embargo, la no existencia del Tao cobra un valor positivo en la vida interior, pues en cuanto se "adquiere" el Tao o se vive el Tao, viene un sentimiento de vaciamiento que genera quietud y de plenitud totales:

¿Qué es la 'no existencia maravillosa' (*miaowu*)? Es la naturaleza del Tao. ¿Cómo es el principio de la naturaleza del Tao la no-existencia maravillosa? Debido a su quietud profunda, así como a su respuesta a los impulsos. (Cuando) a partir de la quietud profunda se perciben los seres, se ve que no tienen atributos distintos; cuando se los percibe desde el punto de vista de la respuesta a los impulsos, se ve entonces que tienen atributos distintos; cuando se los percibe desde el punto de vista de la respuesta a los impulsos, se ve entonces que tienen atributos distintos. Hombres de buena voluntad, si se dice que la naturaleza del Tao se debe a que éste responde a los impulsos en el seno de la no-existencia, y si se dice que la naturaleza del Tao se debe a que hay existencias, pero quietas en reposo, se sabe entonces que la existencia del Tao no es la del mundo y que la no-existencia del Tao no es la del mundo. Eso es la 'no-existencia maravillosa'.⁹⁸⁸

⁹⁸⁴ Plotino. *Enéadas*, VI, 9º, 11.

⁹⁸⁵ Cf. Tagore, Rabindranath. *Sadhana*, en Tagore, Ed. SEP, México, 1924, p. 240.

⁹⁸⁶ Graf Dürckheim, Karl. *El hombre y su doble origen*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996, p. 104-05.

⁹⁸⁷ Cf. Preciado Idoeta, Iñaki. *Estudio preliminar*, en: *Tao Te King. Los libros del Tao*. Lao Tsé, Trotta, Madrid, 2006, p. 109.

⁹⁸⁸ Dz. 9.1.11 a-b; Cita tomada de: Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 63.

Tanto Lao Tsé como Chuang Tsé consideran todas las contradicciones que son en el fondo caras de la oposición *ren-yi* (bien-mal) como perjuiciosas para la vida humana y para la consecución del Tao. Entre estas contradicciones están por ejemplo: verdad-falsedad, o existencia-no existencia.⁹⁸⁹

El polo opuesto a la quietud es la lucha, en todas su manifestaciones. 'Luchador?', 'agresivo', 'competir', tantos y tantos términos de este jaez que pueblan nuestro cotidiano parloteo, son manifestación verbal de ese espíritu de lucha que repudia el *Lao Zi*. La lucha (y la guerra como su expresión extrema) es el resultado final del deseo, de la ambición, de búsqueda de fama y riquezas. Obnubilado por el deseo y por la ambición, el hombre lucha, agrede, compite; en vano, pues al final nunca consigue verdaderamente su objetivo. Y ello es así porque no se acomoda al Tao.⁹⁹⁰

Aquí Dai Taro Suzuki se refiere al principio del Tao en su relación con el individuo humano transcribiendo a Rinzai:

Hay Él que está precisamente frente a todos estos seguidores del Camino, en este mismo momento, escuchando mi plática sobre el Dharma, el que no es quemado por el fuego, no es ahogado por el agua, el que vaga como en un jardín, aun cuando entra en los tres senderos malos o en Naraka, es el que nunca sufre consecuencias cármicas, ni cuando entra al reino de los fantasmas hambrientos o de los animales. ¿Por qué? Porque no conoce condiciones que deba evitar.⁹⁹¹

En el Islam la mística se encuentra preferentemente en la parte esotérica de éste que es la *Tasawwûf* que equivale al sufismo,⁹⁹² cuya meta se puede resumir diciendo:

que el creyente cuya perspectiva doctrinal no va más allá del exoterismo, conserva siempre una separación fundamental e irreductible entre la Divinidad y él mismo, mientras que el sufí reconoce, por lo menos en principio, la Unidad esencial de todos los seres o—para expresar lo mismo de modo negativo—la irreabilidad de todo lo que aparece como distinto de Dios.⁹⁹³

En relación con la cima del acercamiento entre el hombre y Allah, hay dos posturas en el sufismo. Una es la que plantea llegar a la unidad de visión (*wahdat al-shuhud*) en la cual mediante su actividad y voluntad el que ha salido en busca de Dios y Le contempla mantiene su identidad esencial aparte de la divina. La otra es la que plantea la unidad ontológica (*wahdat al-wuyud*) o fusión entre el hombre y Dios. Aquí el contemplativo, si logra la emancipación afectiva, cesa de ser un individuo para convertirse en la verdad que medita y el nombre divino que invoca.⁹⁹⁴ En este segundo planteamiento el más destacado

⁹⁸⁹ Preciado Idoeta, *Op. cit.*, p. 111.

⁹⁹⁰ Idem p. 102.

⁹⁹¹ Susuki, D. T. y Fromm, Erich. Budismo Zen y Psicoanálisis. FCE, México, 1982. p. 44.

⁹⁹² Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, p. 15.

⁹⁹³ Cf. Idem, p. 27.

⁹⁹⁴ Cf. Idem, p. 25.

es Muhyi l-Din ibn al-‘Arabi (m. 1240).⁹⁹⁵ Algunos estudiosos han dicho que esta segunda postura está infiltrada de panteísmo y de monismo.⁹⁹⁶

Para el maestro sufí Al-Junayd de Bagdad (muerto en 910 D. C.), toda búsqueda sufí es como un regreso al estado primordial del hombre en el primer día de la creación y una inmersión en la Fuente del Ser. Para el sufismo, igual que para otras místicas, la experiencia de superación de la separación o alienación es central.⁹⁹⁷

Como se puntualizó en el Capítulo 2, el sufismo pertenece a la rama sunita; pero en la rama chiíta también se dio la mística. Aquí el principal representante es Mulla Sadra (Sadr al-Din Shirazi), que vivió en el imperio safaví de 1571 a 1640. Mulla Sadra resume los planteamientos de Avicena, Suhrawardí e Ibn-Arabí.⁹⁹⁸

Además del sufismo, encontramos otra dimensión de la mística en el islam entendiendo la mística como experiencia de lo divino. Este otro aspecto es el de la sumisión y está intrínsecamente ligado al islam incluso por su denominación de origen.

La experiencia mística, punto culminante de la experiencia religiosa, se da en forma gradual,⁹⁹⁹ como se hace especialmente patente en las moradas del alma de Santa Teresa. Esta gradación es expresada por el Principio Piramidal, y por sus símbolos correlativos, como la pirámide, la montaña, etc.

En cuanto a la expresión de la experiencia mística el recurso lógico no sirve, y lo que se usa es el lenguaje metafórico. Dice Baeck:

El hombre puede hablar de lo eterno y lo infinito sólo con metáforas (...). Todos los esfuerzo por llegar a Dios mediante palabras terminan en la poesía religiosa (...) Siempre que experimenta lo oculto y lo insondable, el hombre puede reaccionar con la devoción del silencio, el más íntimo sentimiento del Dios vivo, o con la poesía y la plegaria que cantan lo inefable.¹⁰⁰⁰

Por eso el misticismo que unifica al hombre con Dios, no conoce la plegaria, sino sólo la unión y la contemplación.¹⁰⁰¹

Por otro lado, ya sea que tengan contenido religioso específico o no, todas las artes tienen una connotación mística y pueden acercarnos al nivel y a la experiencia de lo sagrado, pero especialmente la poesía y la música.

⁹⁹⁵ Cf. Waines, *Op. cit.*, p. 184.

⁹⁹⁶ Cf. Idem, p. 185.

⁹⁹⁷ Cf. Armstrong, *Op. cit.*, p. 290.

⁹⁹⁸ Cf. Idem, p. 330-31.

⁹⁹⁹ Cf. Cabrera, Isabel. *Fenomenología y religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 345.

¹⁰⁰⁰ Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 95-96.

¹⁰⁰¹ Idem, p. 107.

6. EL TIEMPO Y LO SAGRADO.

El tiempo tiene una cualidad eminentemente separativa; el tiempo desbarata y desune lo que dura, lo completo.¹⁰⁰² Por otro lado, lo sagrado tiene calidad unitiva, tiende a la unidad, mientras que lo profano la tiene separativa, tiende a la partición o separación. A partir de esto tenemos dos variedades de tiempo que son aceptadas en muchas tradiciones: el tiempo sagrado y el tiempo profano.¹⁰⁰³

El tiempo profano es la duración en sí y es lo que desgasta a aquello en lo que el tiempo transcurre. Es lineal y destructor, aunque la ciencia moderna ha querido ver en esta característica una cualidad evolutiva. El tiempo profano, es decir, desacralizado, es solo "una duración precaria y evanescente que conduce irremediablemente a la muerte"¹⁰⁰⁴ del individuo y al progreso paroxístico de la especie sin mayor sentido.

El tiempo sagrado regenera las cosas, las vuelve al origen, y establece ciclos de ida y vuelta.¹⁰⁰⁵ Para Eliade, el tiempo sagrado es un tiempo que no cambia ni se agota, un tiempo que no transcurre, un tiempo ontológico por excelencia, parmenídeo, siempre igual a sí mismo.¹⁰⁰⁶ Por lo tanto este tiempo tiene matices de eternidad.

Heidegger también distingue dos tipos de tiempo que son equivalentes a los tiempos sagrado y profano, pero por su postura existencialista de finitud, él no categoriza estos dos tiempos como sagrado-profano.¹⁰⁰⁷

Para la visión antropológica moderna, en la mayoría de las culturas tradicionales hay tres tiempos:¹⁰⁰⁸

- el de los hombres tal como lo conocemos
- el del origen o tiempo mítico
- el primordial o no tiempo, antes del origen.

Dentro de esta clasificación tripartita del tiempo se vertebran las categorías de sagrado y profano, perteneciendo a la primera el tiempo mítico y el no tiempo. En el caso del tiempo corriente de los hombres, encontramos tanto lo sagrado como lo profano.

El tiempo mítico no es solo una época del pasado, sino también del presente y del futuro, es *in illo tempore*.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰² Cf. Marcos Dayan, Linda. *Las puertas del tiempo: configuraciones filosóficas y literarias*, Tesis de doctorado en Literatura Comparada, UNAM, México, 2003, p. 321.

¹⁰⁰³ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 71.

¹⁰⁰⁴ Idem, p. 100.

¹⁰⁰⁵ Cf. Idem, p. 93.

¹⁰⁰⁶ Cf. Idem, p. 64.

¹⁰⁰⁷ Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 450.

¹⁰⁰⁸ López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México, 1990, p. 62. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 129.

¹⁰⁰⁹ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 130.

Las ceremonias periódicas de retorno al origen rescatan el Tiempo mítico, el tiempo del origen, el que no transcurre, que no participa de la duración profana, que está constituido por un eterno presente siempre recuperable.¹⁰¹⁰

Por ello periódicamente se trata de disolver el tiempo profano y regresar al tiempo sagrado. La disolución se realiza mediante el retorno al caos absoluto en ceremonias como las Saturnales, las orgías, el retorno de los muertos. De este caos resurge el cosmos.

De cualquier manera, como dice Marcos, “el tiempo en sí mismo sólo es concebible trascendiendo el tiempo, superándolo, desbordándolo, llevándolo al roce con la eternidad que constituye el ser del cual el tiempo es un no”¹⁰¹¹.

Muy cercana a esta clasificación tripartita del tiempo, está la de Pannikar,¹⁰¹² quien plantea tres formas de conciencia con respecto al tiempo dándoles nombres que aluden a un período cronológico, lo cual no quiere decir que estas formas de conciencia sean exclusivas de dicho período, sino que son predominantes en él, pero que pueden existir fuera de él, y aún coexistir en un mismo momento y en un mismo individuo. Por ello estas tres formas de conciencia son fases kairológicas.

La primera de ellas es la conciencia no histórica en la que todo es sagrado y más específicamente, divino. Aquí el tiempo es subsidiario del espacio. Un tiempo autónomo (humano) no es de tanta importancia para esta conciencia. El tiempo es cósmico, o más bien antropocósmico, pues la separación de lo cósmico y lo humano no se ha realizado (todavía). Son las estaciones de la tierra las que miden el tiempo y no las hazañas de los hombres. El tiempo es el ritmo de la naturaleza, no un producto de la cultura. La alegría es el valor fundamental para esta conciencia, mientras que la esperanza es el valor básico del siguiente tipo de conciencia que es la histórica, y la esperanza se prueba controlando y dominando el futuro.

La conciencia histórica cree en la autonomía de la raza humana respecto al tiempo de las entidades terrenales y supraterrenales. Este tiempo histórico, llamado humano, es entendido como impulso hacia el futuro, en el que se alcanzará la plenitud de la existencia o el bienestar definitivo, sean éstos los del individuo, la tribu, la nación o la humanidad entera. “Espacio y tiempo se convierten en paradigmas de la realidad. Algo es real para nosotros cuando podemos situarlo en la cuadrícula de las coordenadas espacio-temporales cartesianas.”¹⁰¹³ Éste es el nivel de conciencia en el que mayoritariamente se vive en la actualidad. Todo el sistema social, jurídico y económico, incluyendo la educación, vive en este marco. Es completamente el ámbito de lo profano. Existe, claro, la aparente sacralidad del futuro paraíso, pero es falsa: sólo una racionalización. “El hombre trabaja bajo el espejismo de un futuro histórico que debe alcanzarse: un gran imperio que construir, un futuro mejor que conquistar, lograr una educación para los hijos, conseguir que llegue el

¹⁰¹⁰ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 79.

¹⁰¹¹ Marcos Dayan, Linda. *Las puertas del tiempo: configuraciones filosóficas y literarias*, Tesis de doctorado en Literatura Comparada, UNAM, México, 2003, p. 112.

¹⁰¹² Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 119-163.

¹⁰¹³ Idem, p. 132.

dinero”¹⁰¹⁴.... y para todo ello hay ciencia infalible que ha generado una ideología “teconológico-paneconómica”¹⁰¹⁵ imperante en el “mundo judeo-cristiano-islámico-marxista-occidental”¹⁰¹⁶.

Este tiempo humano implica la convicción de que estamos sujetos al paso del tiempo, incompletos, y por esa razón debemos luchar contra la naturaleza, contra el destino, contra la tierra o la materia. Es una lucha por la libertad contra cualquier cosa supuestamente antagónica del hombre. Nuestro destino es (está en) el futuro. Mientras la conciencia temporal no histórica puede encontrar la plenitud del hombre en cada momento temporal, el tiempo histórico es indefinido y necesita ser ‘rescatado’ (redimido) en la eternidad o en un futuro cualitativamente diferente, para que el hombre pueda ser salvado de esa desesperación, propia de Sísifo, de no lograr nunca nada o no alcanzar ningún objetivo. El hombre histórico, a diferencia del hombre prehistórico, que está en una armonía mayor o menor con la naturaleza, cree estar en oposición dialéctica a la naturaleza. El hombre civilizado es el ser humano no natural (cultural). Tanto la creencia en una eternidad futura como la creencia en un futuro eterno forman parte de la misma necesidad que siente la conciencia histórica, a saber, transcender la temporalidad.¹⁰¹⁷

Mientras que la trascendencia es la categoría principal de la conciencia histórica, para la conciencia no histórica lo es la inmanencia. Inmanencia del o los espíritus divinos en nosotros y en el cosmos. Inmanencia en el sentido de que son dos seres en uno, que pueden distinguirse aparte, más no separarse, que no son ni dos ni uno.

La tercera forma de conciencia es la transhistórica para la cual el criterio de verdad es la experiencia personal e individual en el momento presente. Por ello este tipo de conciencia entraña directamente con la experiencia mística.¹⁰¹⁸ El ejemplo paradigmático de este tipo de conciencia lo encontramos en el budismo. La conciencia no histórica ve la vida en la interacción entre pasado y presente, sin darle apenas importancia al futuro. La conciencia histórica está ocupada descargando el pasado en el futuro y el presente no es más que el gozne que los une. La conciencia transhistórica trata de integrar pasado y futuro en el presente,¹⁰¹⁹ generando una sabiduría que se basa en la experiencia del carácter momentáneo de nuestra existencia, sin acumulaciones del pasado o esperanzas para el futuro. Esta experiencia es cultivada especialmente por el budismo¹⁰²⁰, aunque no exclusivamente por él. Al respecto abunda Pannikar:

La realidad es básicamente discontinua. Nosotros creamos el tiempo. El tiempo no nos sostiene como una madre. Es nuestro hijo. La única realidad es el instante creador. La historia está tejida con los detritos, por así decir, de la

¹⁰¹⁴ Idem, p. 130.

¹⁰¹⁵ Idem, p. 145.

¹⁰¹⁶ Idem, p. 145.

¹⁰¹⁷ Idem, pp. 127-28.

¹⁰¹⁸ Idem, p. 116 y 149.

¹⁰¹⁹ Idem, p. 153.

¹⁰²⁰ Especialmente con la doctrina budista del *Ksanavâda* o carácter momentáneo de todas las cosas.

auténtica actividad humana y de cualquier actividad. La historia puede tener que ver con el *karma*.¹⁰²¹ Ambos son factores que afectan a nuestras vidas, y nosotros debemos librarnos de ellos. La vida humana es algo más que un crecimiento respecto al pasado y una proyección en el futuro. Es a la vez (y conjuntamente) la *ex* y la *sistencia* que constituyen nuestro ser. Ésta es la razón por la que sólo in-sistiendo en la ex-sistencia somos salvados. Y ésta es la experiencia de los contemplativos. Ellos viven el presente en toda su intensidad, y en esta tensión descubren la in-tencionalidad y la integridad de la vida, el núcleo tempiterno, inefable, que es pleno en cada momento auténtico. Es el *Nunc dimitis* del viejo Simeón al darse cuenta de que su vida había sido cumplida en la visión del Mesías¹⁰²², o el *hodie* de Cristo al buen ladrón¹⁰²³: el Paraíso está en el hoy, en el *hic et nunc*, pero no en su banalidad cotidiana o en las aspectos externos de la muerte y el sufrimiento.¹⁰²⁴

Hay personas que viven tomando en cuenta la perspectiva trascendente y otros que no. Para los primeros todo toma un carácter sagrado. A ellos se refiere Pannikar¹⁰²⁵ como portadores de una *conciencia transhistórica*—explicada precisamente en su cita inmediata anterior—para la cual, el tiempo se toma como una dimensión constitutiva del Ser, es decir, que lo secular está inserto en una realidad que no se agota en lo temporal, acuñándose entonces el concepto de *secularidad sagrada*, sobre el cual explica Pannikar:

El ser es temporal, pero es también algo más y ‘otro’ que eso. Ahora bien, este ‘más’ no es una yuxtaposición, como si la eternidad, por ejemplo, llegara después del tiempo, o, como si un ser supratemporal fuera temporal ‘más’ algo más, simplemente atemporal. Del mismo modo, ese ‘otro’ no es otro ser que no participe de la temporalidad.¹⁰²⁶

Derivado de la conciencia transhistórica, Pannikar plantea la posibilidad de una secularidad sagrada, o invirtiendo los términos, de una sacralidad de lo secular:

Por ‘secularidad’ me refiero a la convicción del carácter irreductible del tiempo, esto es, que Ser y tiempo están inextricablemente relacionados. El tiempo es experimentado como una dimensión constitutiva del Ser; no hay Ser atemporal. *Secularidad sagrada* es una expresión que significa que esta misma secularidad está inserta en una realidad que no se agota en su temporalidad. El ser es temporal, pero es también algo ‘más’ y ‘otro’ que eso. Ahora bien, este ‘más’ no es una yuxtaposición, como si la eternidad, por ejemplo, llegara ‘después’ del tiempo, o como si un ser supratemporal fuera temporal ‘más’ algo más, o simplemente atemporal.¹⁰²⁷

¹⁰²¹ Cf. Pannikar, Raimon. *Time and History in the Tradition of India: kâla and karma en Cultures and Time*, UNESCO, Paris, 1976, pp. 63-88.

¹⁰²² Evangelio de San Lucas, II, 25-32.

¹⁰²³ Ibidem, XXIII, 43.

¹⁰²⁴ Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 153-54.

¹⁰²⁵ Idem, p. 150.

¹⁰²⁶ Idem, p. 150.

¹⁰²⁷ Idem, p. 150.

Centrémonos ahora en el tiempo de los hombres tal como lo conocemos, que es el tiempo histórico. Es aquí donde existe el tiempo profano, el tiempo que existe con las cosas y sin cualidad sagrada. Esta opción surge con Aristóteles y se expande a plenitud entre sus herederos de la modernidad científica. Pero también este tiempo histórico puede adquirir cualidad sagrada, y así sucede para las culturas tradicionales (lo que aquí llamamos tradiciones, y sin olvidar que la tradición cristiana es heredera parcial de Platón). Por lo tanto el ordenamiento del tiempo debe reflejar el carácter sagrado del mismo. Cualquier calendario en su origen es un esfuerzo por llevar la perspectiva de lo sagrado a la vida cotidiana, de acercar lo sagrado a lo profano.

Hay que destacar que para la cosmovisión cristiana, el tiempo profano no existe: todo el tiempo está sacralizado. Por eso cada día está dedicado a uno o varios santos, aparte de los días y temporadas especiales como la Navidad y la Semana Santa, que por desgracia han perdido en la actual sociedad secularizada todo su sentido. El tiempo aquí es santo, es divino. Sin embargo, en la civilización cristiana actual ambas categorías (tiempo profano y tiempo sagrado) están mezcladas y confundidas.

Ese planteamiento del tiempo santo es exactamente el mismo que el de la Astrología greco-babilónica que es la más popular en Occidente.

En la tradición judía, madre de la cristiana, la correlación temporal entre lo sagrado y lo profano quedó establecida en el formato de la semana de 7 días: seis de ellos son dedicados a la actividad productiva (lo profano) y el séptimo, el *shabath*, es el día dedicado a Dios, es el espacio sagrado en medio de la profanidad:

En él la luz del mundo superior irrumpie en el mundo profano, donde el hombre vive los seis días de la semana. (...) Es el día en el que un pneuma especial, el ‘alma sabática’ penetra en el creyente, y esta posesión le capacita para captar de forma adecuada los secretos del mundo pneumático, en este día más que en cualquier otro.¹⁰²⁸

Para el taoísmo, el instante originario en el marco espacio-temporal, se sitúa anualmente en solsticio de invierno, y mensualmente en el día sin luna, momento de la Luna nueva, a los cuales corresponde el estado de profunda concentración, o incluso éxtasis en que se sume el adepto durante un ejercicio contemplativo. En el cuerpo humano —para el taoísmo— este instante originario está representado por los riñones.¹⁰²⁹

En general, para la visión sacralizante, cada año nuevo se reitera la cosmogonía, se recrea el mundo, y nuevamente aparece el tiempo: se comienza de nuevo, es una regeneración.¹⁰³⁰ Además, en cada reactualización de los acontecimientos míticos, el ser humano reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino.¹⁰³¹ Pero aún sin necesidad de dicha reactualización, en el campo individual hay momentos en que el

¹⁰²⁸ Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 153.

¹⁰²⁹ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olafeta, Barcelona, 1999, p. 80.

¹⁰³⁰ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 93.

¹⁰³¹ Cf. Idem, p. 95.

presente “se congela y produce un presente extenso, un tiempo sagrado, un tiempo vertical”¹⁰³². Esta verticalidad que conecta con lo sagrado contrasta con la horizontalidad del tiempo profano.¹⁰³³

Los mayas así como los nahuas tenían dos calendarios. Uno de ellos computaba 360 días más cinco nefastos al año y era como nuestro calendario profano actual. Pero había otro calendario entreverado con el primero. Este último tenía un carácter especial al que a veces se le ha denominado “sagrado”. Este otro calendario consta de 260 días distribuidos en 13 veintenas; pero también puede agruparse en 20 trecenas. Ahora, en la cosmovisión mesoamericana este tiempo divino determinaba la vida entera y por lo tanto también el gobierno en los diferentes estratos.¹⁰³⁴

Los dioses-fuerzas-tiempos ascienden y descienden por el camino del *malinalli*, doble torzal que une cielo, tierra e inframundo lo que hace que viajen en movimientos helicoidales.¹⁰³⁵

Pero además del ordenamiento del tiempo en ciclos cortos (días, semanas, meses y años), existen el ordenamiento en ciclos largos. Al respecto mencionaré solo dos ejemplos: el de los mayas y el de la India.

Entre los mayas los grandes ciclos están ordenados de acuerdo a su calendario “sagrado”, es decir al Tzolkin de 260 unidades. Para ello utilizan como unidad de agrupación tanto el ciclo de 360 días como el de 260. Cuando usan como unidad el ciclo de 360 tenemos:

- el *katún* que es un conjunto de 20 años de 360 días c/u.
- el *baktún* que es un conjunto de 20 katunes.

Recientemente acabamos de completar un ciclo muy importante de 13 baktunes que constan de 5125 años gregorianos (de 365 días).

En cuanto a India, como se mencionó en el segundo capítulo,¹⁰³⁶ el Vedanta, que es una exégesis de las *Upanishads* y es la doctrina o *darsana* más conocida fuera de India,¹⁰³⁷ ofrece dos posibilidades o escuelas: la teísta y la monista. Ahora bien, la escuela teísta se basa en la visión cósmica (*saprapañca*) según la cual, Brahman es el fundamento omnímodo del universo. Aquí Brahman crea o más bien emite o hace surgir, emana de sí mismo el universo, pero no de una vez para siempre, sino cíclicamente, en un proceso eónico de constante emanación y recogimiento de donde surgen los días y las noches de Brahman o *kalpa* y *pralaya*.¹⁰³⁸ Cada *kalpa*, a su vez, consta de cuatro *yugas* o períodos de

¹⁰³² Marcos Dayan, *Op. cit.*, p. 129.

¹⁰³³ Cf. Kerkhoff, Manfred. *KAIROS. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1997, p. 110.

¹⁰³⁴ Cf. Carrasco. *La sociedad mexicana antes de la conquista*, p. 238, 264.

¹⁰³⁵ Cf. López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 167; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, V. I, pp. 68-69 y 229.

¹⁰³⁶ Ver supra, p. 78.

¹⁰³⁷ Cf. Mora, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003, p. 123.

¹⁰³⁸ Cf. *Bhagavad Gîtâ* VIII: “Cuando llega el día todos los seres distintos porceden de lo indistinto: cuando viene la noche, también es ahí donde se resuelven, en aquello que se llama lo indistinto. Esta misma

duración decreciente proporcional a la relación 4, 3, 2, 1. El desarrollo de los *yugas* marca las etapas de una decadencia progresivamente acelerada del *dharma* (es decir de las responsabilidades y el orden humano y natural). El postulado intrínseco aquí es que el *dharma* siempre tiende a degradarse por la nesciencia de la humanidad, nesciencia que podría equipararse con el pecado original judeo-cristiano.¹⁰³⁹ En medio de los *yugas*, cada tanto aparece Vishnú por la Tierra para restablecer el *dharma* hasta cierto grado, no completamente. A cada aparición se le denomina *avathar*.

En otra versión cada *kalpa* o día de Brahma se divide en catorce *yugas* también llamados *Maha-yugas* o *Manvantaras* porque al principio de cada uno de ellos aparece un *Manu* o legislador,¹⁰⁴⁰ y durante su transcurso aparecen siete nuevos *rishis* o videntes y nuevos *avhataras*.¹⁰⁴¹

Contrasta con esto la postura del cristianismo que no reconoce los ciclos, sino solo dos grandes eras: antes y después de Cristo.

Ahora bien, el tiempo sagrado y el profano se basan en los tres momentos básicos del tiempo: pasado, presente y futuro; y además hay una correlación entre estos tres momentos y los tiempos sagrado y profano. El presente es equivalente al instante. Aquí cito a Aristóteles:

El instante mide al tiempo en cuanto anterior y posterior. El tiempo es el número de la traslación; y el instante... es como la unidad del número. Y el tiempo es continuo por medio del instante, y se divide por él... Y es todavía claro que el instante no es una porción del tiempo, como la división no es una porción del movimiento, ni el punto es porción de la línea... Entonces, en cuanto es límite, el instante no es tiempo...¹⁰⁴²

En efecto, el instante, que es el presente, no es tiempo, es eternidad. Eternidad es ausencia de tiempo, no podría ser la prolongación infinita del tiempo del pasado al futuro. Eternidad es por lo tanto presencia inmutable, lo cual es imagen de un misterio.¹⁰⁴³ Así el presente es el “tiempo” o más bien el momento sagrado por excelencia, y desde la óptica de pasado-futuro, está sujeto a aporías. Otra vez Aristóteles:

Y como tal, que cumple semejante función (de dividir), el instante es siempre distinto y en cuanto une es siempre el mismo...¹⁰⁴⁴

multillplicidad de los seres, cuando ha venido una yotra vez a la exitencia, hijo de *Prthâ*, se reabsorbe a su pesar cuando llega la noche; surge de nuevo cuando vuelve el día.”

¹⁰³⁹ Cf. Hulin, Michel y Kapani, Lakshmi. *Hinduismo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 261.

¹⁰⁴⁰ Cf. Dowson, John. *A classical dictionary of hindu mythology and religion, geography, history, and literature*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, India, 2000, p. 381-82.

¹⁰⁴¹ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 426.

¹⁰⁴² Aristóteles. *Física*, IV, 17, 220. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, T. II, p. 53.

¹⁰⁴³ Cf. Diel, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959, p. 160.

¹⁰⁴⁴ Aristóteles. *Física*, IV, 19, 222. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, T. II, p. 53.

Es necesario también que el instante, considerado no en sentido relativo, sino absoluto y primero, sea indivisible y tal permanezca en cualquier tiempo. Porque es extremidad del pasado, más allá de la cual no hay ningún porvenir, y es extremidad del porvenir, más allá de la cual no hay nada de pasado: y esto se ha llamado el límite de entrambos... Nos es posible movimiento en el instante... pues si fuese posible, en él podría moverse lo más rápido y lo más lento..., por eso se dividiría el instante. Pero era indivisible: por lo cual no puede darse movimiento en el instante. Pero tampoco reposo.¹⁰⁴⁵

En otras palabras, diremos que el momento presente es el nivel del Ser que trasciende todas las posibilidades y las abarca, e incluye en sí simultáneamente todas las contradicciones. Es el nivel del tiempo y del no tiempo a la vez. Es a este nivel del Ser al que apunta Plotino, para quien el tiempo:

transforma en sucesión lo que, de hecho, es totalidad: se halla ligado a los avatares del alma y nace de una deficiencia del alma que se desprende de la contemplación del mundo inteligible en el que todo está presente a todo. Por tanto, el tiempo sólo existe en un grado inferior de la escala de los seres, y como una ilusión o una realidad provisional. Desaparece cuando el alma, borrando la distancia que la separa de la Inteligencia, alcanza lo Inteligible y se reabsorbe en ello.¹⁰⁴⁶

Los tres momentos del tiempo. están en relación con los tres tipos de conciencia de Panikkar. La conciencia transhistórica está en clara relación con el momento presente. Las otras dos dependen ambas de pasado y futuro simultáneamente, con énfasis en el ritmo natural la no-histórica y en el ordenamiento calendárico la histórica.

8. TIEMPO Y MÍSTICA.

La esencia del tiempo es el cambio que conlleva la disolución de la existencia momentánea y la esencia de la vida es el tiempo. La vida es perdida, y el elemento que determina esta pérdida es el tiempo. Pues, en efecto, el transcurrir del tiempo, "la duración, cuyos instantes se engendran y se destruyen todos ellos el uno al otro, en la que cada momento surge tan sólo para verse engullido inmediatamente en el instante siguiente, en la que todo aparece, desaparece y reaparece en un abrir y cerrar de ojos"¹⁰⁴⁷, sin interrupción, encierra en sí, tras una apariencia de vida, un transcurrir de muerte. Vivir en el tiempo es perder, sólo viviendo FUERA DEL TIEMPO se puede ganar, y ésta es una experiencia plenamente subjetiva. De esta manera, el logro de la liberación, la iluminación o cualquier experiencia mística, pasa por la superación del tiempo. Hay que destacar la visión **MANIQUEA** para la que el mundo infernal—reino de las tinieblas y del mal—se concibe a imagen del hombre sumido en la pura duración del tiempo, en el devenir absoluto:

¹⁰⁴⁵ Aristóteles. *Física*, VI, 2, 234. Trad. tomada de: Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, T. II, p. 54.

¹⁰⁴⁶ Puech, H. Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 105; Cf. Plotino, *Enéadas* III, 7, 11-12.

¹⁰⁴⁷ Puech, *Op. cit.*, p. 301.

Los seres demoníacos que pueblan las cinco regiones superpuestas del Imperio del Príncipe de las Tinieblas, no perciben más que lo inmediato; su capacidad de ver y de entender es de pocos alcances, limitada a lo puramente actual y próximo. Sólo reaccionan ante lo instantáneo, ni actúan más que en lo instantáneo, sin plan ni reposo. Aparecen, se devoran entre sí, se engendran, y se vuelven a devorar y a destruir entre sí —perpetuamente, mecánicamente, podría decirse— a todo lo largo de un devenir si propósito ni término que en realidad es desorden, confusión, locura o absurdidez, incluso abominación: una serie de refriegas en la noche, encarnizadas y sin razón, que suscita, insaciable, una especie de apetito insensato y bestial de aniquilación, el deseo, el instinto, la *enthymesis* de la muerte.¹⁰⁴⁸

Fuera del tiempo, lo que tenemos es la eternidad:

La eternidad es, pues, la permanente y simultánea posesión que el Ser tiene de sí mismo y de todos sus momentos.¹⁰⁴⁹

La eternidad puede ser entendida como la coexistencia de todos los momentos temporales, y entonces la conciencia tiende a la eternidad:

pues rebasa la puntualidad del instante y se abre a un presente que persiste y que empieza a romper, si no la continuidad, sí la secuencia, la sucesividad. La distensión del alma hace posible la duración, da una extensión al presente, hace virtualmente simultáneo lo sucesivo, (pudiendo incluso) unir eventos que no son adyacentes, descubrir analogías, asociar y juxtaponer lo que en el tiempo espacial y físico está separado. En este sentido, en vez de plegarse a linealidad horizontal de la sucesividad y la causalidad, comienza a trazar verticales que sintetizan, unifican y hacen simultáneo lo secuencial y disperso.¹⁰⁵⁰

La conciencia común humana tiene tendencia a todo lo anterior, la conciencia del Hombre Universal (que se expondrá en el siguiente apartado) lo realiza a plenitud.

Pero tiempo y eternidad podrían no ser una oposición irreductible. La pausa antes del Nirvana, antes de sumergirse en la plácida fuente de la eternidad, representa el darse cuenta de que la distinción entre la eternidad y el tiempo es sólo aparente, hecha por la mente racional, pero disuelta en el conocimiento perfecto de la mente que ha trascendido las parejas de contrarios. Lo que se comprende es que el tiempo y la eternidad son dos aspectos de la misma experiencia total, dos planos del mismo inefable no dual; es decir, la joya de la eternidad está en el loto del nacimiento y de la muerte.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁸ Idem, p. 301.

¹⁰⁴⁹ García Astrada, Arturo. *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid, 1971, p. 21.

¹⁰⁵⁰ Marcos Dayan, *Op. cit.*, p. 116.

¹⁰⁵¹ Cf. Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*, FCE, México, 2009, p. 141-42.

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Según el principio piramidal, la realidad se va conformando por una serie sucesiva de niveles según la cual, cada nivel que se va acercando a lo Uno tiene calidad esotérica con respecto a los niveles relativamente más lejanos de lo Uno. Desde esta perspectiva la realidad adquiere multiplicidad de sentidos, y lo mismo sucede con la revelación, con la iluminación y, para usar términos cristianos, con la salvación del alma. Así que el principio piramidal constituye una excelente herramienta teórica para el estudio de lo sagrado

Los multiniveles de la realidad pertenecen al rango de lo múltiple. En el rango de lo Uno no hay subdivisiones. Por eso se puede hablar en síntesis de dos niveles: el de lo Uno y el de lo múltiple. La eternidad junto con el tiempo pertenecen al primero; el tiempo sin eternidad distingue al segundo.

Ahora, el ordenamiento del tiempo tiene su origen en el terreno de lo sagrado y siempre ha dependido de la sacralidad. Los calendarios constituyen el esfuerzo por sacralizar el tiempo. Pero el ser humano dispone además de la posibilidad de trascender el tiempo, lo cual se da en la mística. No es en la especulación, sino en la mística, donde encontramos la experiencia humana más cercana al nivel de lo Uno, que es el nivel de la eternidad. Como dice Armstrong, el Dios de las ortodoxias religiosas divide a la humanidad en grupos enfrentados, mientras que el Dios de los místicos es una fuerza unificadora.¹⁰⁵²

* * *

¹⁰⁵² Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 304.

CAPÍTULO VII. EL HOMBRE SAGRADO Y SU REFERENCIA A LO UNO.

En este capítulo he de abordar la cuestión de lo Uno aplicada al ser humano, lo cual nos llevará a hablar del Hombre Sagrado u Hombre Universal.

1. Planteamiento General.

Según el Principio Piramidal, lo Uno absoluto se va replicando hacia abajo en la pirámide cósmica, apareciendo otros Unos relativos. En algún momento aparece lo Uno referido al Ser humano, lo cual encontramos en todas las tradiciones repasadas en el capítulo 2; y en algunas de ellas encontramos incluso la identificación entre el Uno humano y lo Uno absoluto. A este Uno humano, le llamo aquí el Hombre Universal y en algunas tradiciones ha estado confundido con el Dios Absoluto.

El Hombre Universal es la figura que media entre lo múltiple humano y lo Uno divino. En todas las religiones existen figuras de mediación, es decir figuras que conectan al hombre con lo divino. En las culturas de desarrollo ideológico menos elaborado, en África y Oceanía, esta mediación es llevada a cabo por los ancestros, quienes ahí ocupan el lugar del Hombre Universal. En la antigua Sumeria una de las figuras mediadoras, que a su vez era dios, era Enki, dios de la sabiduría, mago y maestro del ritual y los encantamientos, mediador ante los dioses por parte de los mortales.¹⁰⁵³ En China Huainan Tsé habla de un hombre único, magnífico, síntesis de la humanidad entera, poseedor de la clave secreta de los mecanismos del mundo y ordenador cósmico que a la vez contempla y conoce el universo.¹⁰⁵⁴ En palabras de Robinet, este Santo:

Contempla al Uno al mismo tiempo que a lo múltiple y recíprocamente, sin que ninguno de estos dos aspectos del mundo le haga olvidar al otro.¹⁰⁵⁵

El Hombre Universal es el conjunto de todas las entidades individuales humanas en su parte espiritual:

El Ser-cósmico, totalidad de todos los seres, es en sí mismo un ser. Los elementos que lo constituyen, su intelecto, su mente, son semejantes a los de los seres individuales. También él muere y renace. Es el Universo; el Universo es su forma. El Ser-cósmico no es un dios personal que crea de la nada. Crea porque crear es su naturaleza, su vida, su funcionamiento.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵³ Cf. Wolkstein, Diane y Kramer, Samuel Noah. *Inanna, reina del cielo y de la tierra*, CONACULTA, México, 2010, p. 137.

¹⁰⁵⁴ *Huainan Zi*, Caps. 13 y 18; Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olafeta, Barcelona, 1999, p. 115-118.

¹⁰⁵⁵ Robinet, *Op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁵⁶ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 89.

Platón insinúa o incluso diríamos bosqueja al Hombre Universal en el libro III de *La República* con el planteamiento de la constitución del Estado a base de los hombres de oro, plata, hierro y bronce, y su correspondencia con la constitución del alma humana.

Pero es en el hinduismo donde encontramos con mayor precisión y en su expresión histórica más antigua la figura del Hombre Universal. Desde el Rig Veda, cuando se narra el origen de las castas como surgidas de las diferentes partes del cuerpo de Brahman, ya hay una primera aproximación en este sentido. Este pasaje se ha tomado sobre todo en relación con las castas sociales, pero también puede entenderse en el sentido de que todos los seres humanos proceden de la misma fuente, y que todos ellos conforman un solo cuerpo, el de Brahman, ocupando cada uno diferentes funciones cósmicas en dicho cuerpo.

La composición de los Vedas y la compilación del Mahabharata se le asigna a un personaje mítico llamado Vyasa. En los Puranas se mencionan al menos veintiocho Vyosas, encarnaciones de Vishnu o de Brahma que descendieron a la tierra en diferentes edades para promulgar o arreglar los Vedas.¹⁰⁵⁷ De Vyasa se dice que en la tercera edad del mundo comprendió la debilidad del espíritu humano, dividió el saber tradicional, el Veda, en muchas ramas,¹⁰⁵⁸ fijó y organizó los dieciocho Puranas, compiló el *Mahabharata* dándolo a conocer.¹⁰⁵⁹ Pero además surge Vyasa en todas las edades del mundo en compañía en compañía de *Satyavati* (Verdad) y ordena el árbol del saber (*Veda druma*).¹⁰⁶⁰

Pero así como tenemos a Vyasa en la India, tenemos a Zoroastro en Persia, a Fo-hi en China, a Thoth-Hermes en Egipto, a Quetzalcóatl en Anáhuac, y a todos los fundadores de ciudades o civilizaciones que aparecen en mitos y ritos, y que han sido considerados unas veces míticos y otras históricos. Diódoro Sículo¹⁰⁶¹ nos da noticia de seis de estas figuras que proporcionan las leyes a seis legisladores de la antigüedad. Entre ellos están Apolo que da las leyes a Licurgo en Esparta, Zalmoxis que se las da a los dacios, y Yahvéh que se las da a Moisés entre los judíos. Todos estos personajes a los que se hacen remontar las leyes, muchos de ellos llamados Dioses, pueden ser entendidos como nombres que resumen el parecer de una colectividad cuando ésta se ajusta a las leyes cósmicas, las cuales pueden considerarse como un “querer universal”, siendo la expresión de éste aquello que en la tradición hindú se designa como *Prajapati*, y en cada ciclo cósmico específico, como *Manú*.

Si profundizamos en este parecer colectivo ajustado a las leyes cósmicas, veremos en él y en los personajes que lo representan, a la inteligencia cósmica, es decir, al pensamiento reflejado en el orden universal. Esta inteligencia o pensamiento es expresión del prototipo del hombre al que en India se llama “manava” porque posee *manas* que es el elemento pensante o racional. Cabe aquí mencionar también a Manu que aparece en la *Bhagavad-gîtâ*

¹⁰⁵⁷ Cf. Dowson, John. *A classical dictionary of hindu mythology and religion, geography, history, and literature*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, India, 2000, p. 370.

¹⁰⁵⁸ *Bhagavata Purana* 1, 3, 21.

¹⁰⁵⁹ *Devi Bhagavata* 1, 3, 17.

¹⁰⁶⁰ *Bhagavata Purana* 2, 7, 36.

¹⁰⁶¹ Diódoro Sículo, *Bibliotheca Historica* I, 94, 1-2. Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 90.

y en el *Bhagavata Purana*, quien es el hombre original y legislador mítico, expresión de Vishnu.¹⁰⁶²

Plotino el neoplatónico designó a la Inteligencia—su segunda hipóstasis—como el “Primer Legislador” y “Ley misma del Ser”.¹⁰⁶³ Podemos decir, con Tarnas, lo mismo en otros términos:

...que las atrevidas conjeturas y mitos que la mente humana produce en su busca de conocimiento provienen, en última instancia, de algo mucho más profundo que una fuente puramente humana. Provienen del manantial de la naturaleza misma, del inconsciente universal que, a través de la mente y de la imaginación humanas produce su propia realidad en paulatino despliegue.¹⁰⁶⁴

De esta manera los personajes míticos mencionados, Zoroastro, Fo-hi, Vyasa, Thoth, Hermes, etc., no representan tan solo una colectividad, sino que son representantes de un solo hombre, un hombre que aglutina a todos los pequeños hombres, pero que los aglutina no en una colectividad como la lógica indicaría, sino en un solo hombre mayúsculo: el Hombre Universal. Un carácter similar al de estos varios personajes pudo tener la figura de Pitágoras para los pitagóricos, siendo ese el motivo por el cual todas las aportaciones individuales de ellos a su sistema eran siempre adscritas al propio Pitágoras.¹⁰⁶⁵ En un caso también similar se encuentra el poeta griego Homero, de quien Tarnas dice:

Incluso la excelsa figura de Homero sugería una síntesis peculiarmente indivisible de lo individual y lo universal. Los monumentales poemas épicos, extraídos de una psique colectiva más amplia, fueron creaciones de la imaginación racial helénica transmitida de generación en generación, de bardo en bardo, a la vez que se desarrollaba y se refinaba.... Homero fue, al mismo tiempo un poeta individual y una personificación colectiva de la memoria de la Grecia antigua.¹⁰⁶⁶

Las aproximaciones al Hombre Universal se han dado desde diferentes contextos culturales y en ellos han rendido el fruto que consiste en el acercamiento de los hombres particulares (varón y mujer) al Hombre Universal. Así el Hombre Universal tomó el nombre de Yahvé (Yo soy) en el Antiguo Testamento, Jesucristo en el cristianismo, Vishnú en una parte del hinduismo¹⁰⁶⁷.

Como dice Danielou,¹⁰⁶⁸ Vishnú no es un dios personal que pertenezca a una religión concreta, sino una realidad, un principio universal inevitablemente representado en toda teología, en todo código de símbolos cosmológicos o religiosos. Vishnu aparece ya en el *Rig-veda* pero con un carácter poco prominente y se le da el papel del gran preservador. En los Brahmanas reaparece con nuevos atributos, pero es hasta el Mahabharata y los Puranas

¹⁰⁶² Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 425.

¹⁰⁶³ Plotino. *Enéada V*, 9, 5, 25-30.

¹⁰⁶⁴ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 548.

¹⁰⁶⁵ Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 36.

¹⁰⁶⁶ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 40.

¹⁰⁶⁷ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 384.

¹⁰⁶⁸ Danielou, *Op. cit.*, p. 48.

en donde ya aparece con el carácter de segundo miembro de la Trimurti, a partir del cual se le rinde culto especial.¹⁰⁶⁹

La figura del Hombre Universal se aproxima al *Purushá* del sistema Samkhyá de la India. Sin embargo el *Purushá* se conserva como un espíritu perfecto pero individual, mientras que en el Hombre Universal los espíritus individuales se unifican. El Hombre Universal sería una jerarquía inferior al Atman y parte de éste, siendo este último:

El Yo (que) mora en todos los seres; él está dentro de todos los seres; pero los seres no lo conocen; todos los seres son su cuerpo, él controla a todos los seres desde dentro. Él no es visto, pero ve; él no es oído, pero oye; él no es pensado, pero es el pensador. Él es desconocido, pero es el que conoce. Nadie ve, salvo él; nadie oye, salvo él; nadie piensa, salvo él; nadie es consciente, salvo él. Él es el Yo, el Gobernante interior, el Único Inmortal.¹⁰⁷⁰

Dentro de la tradición taoísta, Huainan Zi habla de un hombre único, magnífico, síntesis de la humanidad entera, poseedor de la clave secreta de los mecanismos del mundo y ordenador cósmico que a la vez contempla y conoce el universo.¹⁰⁷¹ En palabras de Robinet, este Santo:

Contempla al Uno al mismo tiempo que a lo múltiple y recíprocamente, sin que ninguno de estos dos aspectos del mundo le haga olvidar al otro.¹⁰⁷²

2. ISLAM.

En el sufismo existe el concepto de *al-Insân al-kamil*, que tiene dos acepciones. La primera designa la síntesis permanente y actual de todos los estados del Ser, síntesis que es a la vez un aspecto inmediato del Principio y la totalidad de todos los estados relativos y particulares de la existencia. Esta síntesis es el prototipo único (*al-Unmuday al-farid*) del que se habla en el Corán.¹⁰⁷³ Sería éste el Hombre Universal. La segunda es la del hombre perfecto que llega a identificarse con este prototipo por haber realizado la Unión o Identidad suprema como los grandes mediadores espirituales como los profetas y los santos.¹⁰⁷⁴

En la postulación del Hombre Perfecto destaca el Shayk sufi Ibn'Arabí. El Hombre Perfecto (*Insan i-kamil*) es un ser humano de carne y hueso perteneciente a este mundo corruptible pero que ha llegado a la perfección, es decir que es la realización microcósmica

¹⁰⁶⁹ Cf. Dowson, John. *A classical dictionary of hindu mythology and religion, geography, history and literature*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, India, 2000, p. 360-63.

¹⁰⁷⁰ *Brihadaranyaka Upanishad*, 3, 7, 1. Trad. tomada de: Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 400.

¹⁰⁷¹ *Huainan Zi*, Caps. 13 y 18; Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 115-118.

¹⁰⁷² Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 120.

¹⁰⁷³ Corán XXXVI, 11.

¹⁰⁷⁴ Cf. Burckhardt, Titus. *Esoterismo islámico. Una introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Taurus, Madrid, 1980, p. 94-95.

del Hombre Universal, o como dice Corbin, del Ser divino,¹⁰⁷⁵ y que, por lo tanto, encarna el misterio de Dios en cada generación. El ejemplo quizás más famoso de eso pudiera ser Jesús de Nazareth, pero de ninguna manera el único. Este puesto, claro, fue ocupado por Mahoma en su momento.¹⁰⁷⁶ Corbin comenta lo siguiente respecto al Hombre Perfecto en la tradición islámica:

El Hombre Perfecto (*Anthropos teleios*, *Insân Kâmil*), es la teofanía perfecta (*mazhar kâmil*) del conjunto de los Nombres divinos. Es, en el grado inicial, el ser designado bien como Espíritu supremo (*Rûh A'zam*), bien como Pura Esencia Mohammádica (*Haqiqât moahammadiya*), bien como arcángel Gabriel, Primera inteligencia surgida del Hálito de Compadecimiento (*Nafas Rahmâni*), que reina en el ‘Loto del Límite’. (...) Es el homólogo del *Noûs* de los neoplatónicos, del Obedecido (*Motâ'*) en Ghazâli, del Arcángel sacrosanto o Primera Inteligencia del Ismailismo (*Malak moqaddas*, ‘*Aql Awwal*, *Protoklistos*, *Deus Revelatus*), del Logos de la teología cristiana; es el Espíritu Santo (*Rûh al-Qods*) como potencia cósmica.¹⁰⁷⁷

El sufi Sohravardí utiliza otro concepto con igual contenido al del Hombre Universal: es el de Naturaleza Perfecta.

Encontramos también en la tradición taoísta la figura del Hombre Perfecto. Uno de los que se ajustan a esta figura es el santo para Zhuang Zi es quien se sumerge en el agua sin mojarse y entra en el fuego sin quemarse, lo cual es signo de que se encuentra más allá del *yin* y del *yang*. Este santo es totalmente libre: fluido y alerta, navega y jueguesa fuera del mundo cabalgando las nubes y regocijándose en la música del mundo. Está exento de toda preocupación práctica, moral, política o social, de toda inquietud metafísica, de toda carencia y toda búsqueda. Contiene en sí mismo al universo y goza con total plenitud.¹⁰⁷⁸

El Hombre Perfecto es algo equivalente o al menos similar a la doctrina hindú de los avatares de Vishnú. Para la tradición sufi, el final de la vía mística es aquel en el que la mirada del que contempla la Belleza del testigo de su contemplación no es diferente de la mirada del propio testigo. Esto significa que el contemplador es el contemplado y viceversa.¹⁰⁷⁹ Este es el sentido más profundo del simbolismo del espejo, simbolismo que se usa tanto en el sufismo como en otras tradiciones. En la tradición mexica este simbolismo adquiere una proporción tal que se le asigna una divinidad: Tezcatlipoca, el espejo humeante. Hasta dónde para algunos círculos mexicas, Tezcatlipoca adquiría esta profundidad hermenéutica queda como tarea pendiente.

Aunque están emparentadas, es importante diferenciar las dos figuras: la del Hombre Universal y la del Hombre Perfecto, pues la primera se refiere a lo Uno referido al ser humano como género, es decir a la humanidad, mientras que la segunda se refiere a la

¹⁰⁷⁵ Cf. Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 317.

¹⁰⁷⁶ Cf. Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 303.

¹⁰⁷⁷ Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 368.

¹⁰⁷⁸ Cf. Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999, p. 38-39; Chuang Tsú....cap. 2 y 7.

¹⁰⁷⁹ Cf. Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, p. 119.

realización individual plena del aspecto espiritual de la humanidad. La figura del Hombre Perfecto se refiere a un ser humano individual pero no en exclusividad, es decir que el Hombre Perfecto puede darse en varios individuos.

Es entre estos individuos que se pudieran encontrar quienes reciben el calificativo hindú vishnuita de avatares. Algunos de éstos son archiconocidos y reconocidos como fundadores de religiones como Buda, Mahoma, Moisés y Jesús. Pero encajan también en la figura del Hombre Perfecto los fundadores de civilizaciones a que se hecho referencia al inicio de este apartado: Vyasa, Zoroastro, etc.

En la doctrina de los avatares de Vishnú se conjuntan las figuras del Hombre Universal y el hombre perfecto, siendo el primero el mismo Vishnú, y el segundo, es decir, el hombre perfecto, cada uno de sus avatares:

En todos los momentos cruciales de la historia del mundo, Vishnú se manifiesta bajo la forma de una individualidad personificada que guía la evolución y el destino de los diversos órdenes de la Creación, de las diversas especies y formas de vida. (...) Cuando para un grupo de hombres, o aún para un solo individuo, las formas del conocimiento esenciales para realización de su destino no están presentes, sino fuera de su alcance, y la vida humana queda así privada de su razón de ser, Vishnú está obligado a hacer accesible este conocimiento, y entonces se produce una nueva revelación. Por lo tanto, en cada ciclo del tiempo hay un nuevo descenso divino que adapta la revelación a las condiciones de un nuevo mundo.¹⁰⁸⁰

Según el *Matsya Purana* hay diez avatares de Vishnú que marcan diez edades o *yuga-avataras*. Según el *Bhagavata Purana*, hay veintidós que incluyen las diez mencionadas. En los dos casos se admite que el último avatar (el 10 y el 22) está aún por llegar para finalizar esta era. Estas son encarnaciones mayores, pero también se admiten encarnaciones menores de algún aspecto de Vishnú.

Hay otras denominaciones para referirse al Hombre Perfecto. Una de ellas es la de yogui, como aquel que ha realizado la unión perfecta y definitiva. El estado de yogui verdadero es el del ser que ha alcanzado y posee en pleno desarrollo las posibilidades más altas, desprendiéndose de todo lo contingente y haciéndose supra-individual. Por ello el yogui es idéntico al Hombre universal.

Al haber unidad en el Hombre universal, al ser éste un uno humano, en él no hay contradicción. Por lo tanto es un andrógino: es el conjunto de Adán-Eva, de Yin-Yang; conjunto en el que los contrarios se encuentran en un equilibrio perfecto.

Ahora bien, según el esoterismo chiíta, la parte consciente y directriz del Hombre Universal consta de un conjunto de 360 iniciados y estaría sujeta a una constitución jerárquica de siete niveles. Uno de sus exponentes, Ruzbehan, escribe:

¹⁰⁸⁰ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 229-30.

Dios posee sobre la tierra trescientos ojos o personas cuyo corazón es conforme al corazón de Adán; cuarenta cuyo corazón es conforme al corazón de Moisés; siete cuyo corazón es conforme al corazón de Abraham; cinco cuyo corazón es conforme al corazón de Gabriel; tres cuyo corazón es conforme al corazón de Miguel; uno (el polo) cuyo corazón es conforme al corazón de Serafiel.¹⁰⁸¹

Las seis personalidades mencionadas en la cita anterior están en relación directa con los nombres simbólicos de las siete *latifas*, que son las puertas, envolturas o centros sutiles del cuerpo humano.¹⁰⁸² El conjunto de 356 personas mencionadas en la misma cita, se completa con otras cuatro para alcanzar el total de 360. Estas cuatro son grandes profetas que, según el esoterismo islámico, fueron arrebatadas vivas de la tierra sin pasar por la muerte: Enoch, Khezr, Elías y Cristo.

Elías tiene en el judaísmo también un papel preponderante, sin embargo no se da en esta tradición la identificación de Elías con el Hombre Universal, aunque sí es Elías quien al final de los tiempos reconciliará todas las opiniones, tradiciones y dogmas opuestos entre sí del judaísmo.¹⁰⁸³ Este aspecto de la reconciliación apunta hacia el Hombre Universal, quien para la tradición judía podía ser precisamente el pueblo de Israel.

En el judaísmo, aunque no hay una figura específica tan fuerte como la de Cristo para designar a lo Uno referido a lo humano, sí se reconoce esta aplicación. Por ejemplo en la Mishná se dice:

Porque el hombre ha sido creado como uno...¹⁰⁸⁴

Por eso matar a un hombre equivale a matar a la humanidad entera. En el Corán se dice:

A quien mate a un individuo (...) se le considera como si hubiese asesinado a todo el mundo, y quien le salve será considerado como si hubiese salvado a todo el mundo.¹⁰⁸⁵

3. MANIQUEÍSMO.

Por otra parte existe el “gemelo celestial”, el Hombre en el hombre, el *homo verus*, el testigo, conceptos todos estos que designan en la gnosis manda, maniquea y sufi a la misma entidad que es individual y personal. También se le aplican los apelativos de ángel del filósofo, sol del filósofo, *daêñâ*, Naturaleza perfecta, maestro personal, guía suprasensible, solo del corazón y otros más.¹⁰⁸⁶ El hombre ordinario solamente tiene acceso a esta su realidad individual superior a través de una iniciación.

¹⁰⁸¹ Cita tomada de: Corbin, *Op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁸² Cf. Idem, p. 135-36.

¹⁰⁸³ Cf. Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008. p. 22.

¹⁰⁸⁴ Mishná, Sanedrín, 3, 5.

¹⁰⁸⁵ Corán 5, 32.

¹⁰⁸⁶ Cf. Corbin, *Op. cit.*, p. 51-52.

Esta individualidad espiritual correspondiente a cada uno de los humanos es diferente de la figura del Hombre Universal que es lo Uno de la humanidad, pero es el contacto del individuo con el Hombre Universal, es la parte del Hombre Universal que toca al individuo, y, en tanto el individuo esté consciente de su gemelo celestial, este individuo tiene la posibilidad de convertirse en Hombre Perfecto. La cosmovisión maniquea es producto según Mani, de la revelación a éste por parte de su gemelo celestial.

En el maniqueísmo encontramos rastros de lo uno referido a lo humano en las figuras del Alma Viviente y del Hombre Perfecto

Sabemos que en esta doctrina hay dos principios: Luz y Tiniebla. El primer principio de Luz es llamado de varias formas, entre ellas, Padre de la Grandeza y de éste salen tres series de emanaciones o evocaciones. En la primera serie de evocaciones está la Madre de la Vida y ésta, a su vez, emana al Hombre Primordial, que es la jerarquía del reino de la Luz que directamente se enfrenta al reino de la Tiniebla. El Hombre Primordial emite a la brisa, el viento, la luz, el agua y el fuego.

La figura maniquea del Hombre Primordial, si bien no es identificable plenamente con la que aquí propongo del Hombre Universal, dado el esquema cosmológico maniqueo, sí es muy cercana a ésta como apunta la siguiente cita:

La identificación del sujeto con las vicisitudes del Hombre Primordial no es sólo una analogía superficial, pues constituye un reflejo del fundamental postulado de la identidad ontológica de todas las partes de la Luz.¹⁰⁸⁷

Entre las evocaciones de la segunda serie está el Alma Viviente, la cual no es antropocéntrica, sino que “abarca todas las porciones de Luz en la naturaleza, sea en el reino vegetal, animal o mineral”¹⁰⁸⁸. De este modo el alma humana está contenida en el Alma Viviente, como muestra la siguiente afirmación de Mani en un códice maniqueo:

Mi alma (...) es alma de todos los mundos.¹⁰⁸⁹

Por lo que se refiere a la figura maniquea del Hombre Perfecto, que pertenece a la tercera serie de evocaciones, éste es:

un concepto próximo a la imagen paulina del Cristo pleno o cuerpo místico; se trata pues, de un Jesús glorioso, distinto y posterior al *Iesus patibilis* o Alma Viviente.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid, Trotta, 2008, p. 183.

¹⁰⁸⁸ Idem, p. 127.

¹⁰⁸⁹ *Codex Manichaicus Coloniensis*. Cita tomada de: Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid, Trotta, 2008, p. 127.

¹⁰⁹⁰ Bermejo, *Op. cit.*, p. 121.

4. CRISTO.

En el caso del cristianismo el principio de lo Uno referido específicamente al ser humano aparece en la figura de Cristo.¹⁰⁹¹ Cristo es el Hombre Universal, el Hombre Sagrado, según queda postulado en la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo¹⁰⁹² cuya más consistente exposición ortodoxa se encuentra en la carta de San Pablo a los Colosenses, pero que también forma parte heterodoxia cristiana. Así, en un texto gnóstico se afirma que la iglesia verdadera “tiene un cuerpo invisible, espiritual”¹⁰⁹³. Cito:

La dialéctica de la unidad y de la diversidad es el fruto del Espíritu: por él, todos son miembros del Cuerpo de Cristo, por consiguiente los unos de los otros.¹⁰⁹⁴

Esto tiene pleno fundamento escriturario. Hay toda una serie de pasajes del Nuevo Testamento que fundamentan la unidad de Cristo con los “creyentes” y con Jesús de Nazareth. Ofrezco tan solo una cita de San Juan y dos de San Pablo:

Yo soy la vid, vosotros los sarmientos.¹⁰⁹⁵

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo... y no puede el ojo decir a la mano: ‘¡No os necesito! Ni la cabeza a los pies: ‘¡No os necesito!’.¹⁰⁹⁶

En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.¹⁰⁹⁷

Y este es el sentido del sacramento de la Eucaristía: la unión entre Cristo, los creyentes y el profeta Jesús. La fórmula eucarística reza:

Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos, amén.

El sentido profundo de la relación entre Cristo y la humanidad se hace patente en la siguiente cita de Tarnas referida a los primeros tiempos del cristianismo:

¹⁰⁹¹ Cf. Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, p. 92-94.

¹⁰⁹² Cf. Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo Cómico: hacia una nueva conciencia planetaria*, Trotta, Madrid, 2009, p. 72-74.

¹⁰⁹³ *Enseñanza Autorizada*, 32, 30-32; en: Robinson, J. M. *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, p. 282.

¹⁰⁹⁴ Clément , Olivier. *El Cristo del credo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 27.

¹⁰⁹⁵ *Evangelio según San Juan*, 15, 5.

¹⁰⁹⁶ San Pablo, I Corintios 12, 14-21.

¹⁰⁹⁷ San Pablo, Gal 3, 27-28.

A través de la gracia de Cristo moría el viejo yo, separado y falso, para permitir el nacimiento de un nuevo yo, el yo verdadero en unión con Dios, puesto que Cristo era el yo verdadero, el núcleo más profundo de la personalidad humana. Su nacimiento en el alma humana no era una llegada desde fuera, sino un surgimiento desde dentro, un despertar a lo real, una irrupción radical no anticipada de divinidad en el corazón mismo de la experiencia humana.¹⁰⁹⁸

Cristo, a partir del evangelio de San Juan, se concibe como Logos, el logos clásico griego que significa mente, razón, intelecto, principio de organización, pensamiento, palabra, lenguaje, sabiduría y sentido.¹⁰⁹⁹ Como dice Tarnas:

En Cristo el Logos se hacía hombre: lo histórico y lo intemporal, lo absoluto y lo personal lo humano y lo divino se hacían uno.¹¹⁰⁰

En Cristo se unen el cielo y la tierra, se reconcilan lo Uno y lo múltiple. Cristo es el arquetipo de la humanidad perfecta y cada alma individual participa potencialmente del ser universal de Cristo.¹¹⁰¹ Esto se hizo plenamente patente en un primer momento del cristianismo en el que se da una imagen exultante de Dios como ser inmanente y trascendente que unifica misteriosamente al hombre, la naturaleza y el espíritu. Pero posteriormente y sobre todo por las especulaciones teológicas esta imagen de Dios dio paso a la imagen de una autoridad jurídica completamente trascendente, separada del hombre y la naturaleza e incluso opuesta a éstos.¹¹⁰²

Mientras que el primero era un Dios-misericordia, el segundo es un Dios juez implacable frente al que solo nos queda una infinita culpa por nuestra pecaminosidad.

Así el ideal unificador de los primeros cristianos por el que buscaban tanto convertirse en uno solo con Cristo resucitado y con la comunidad cristiana, como la unión mística filosófica con el Logos divino, este ideal retrocedió posteriormente a favor del concepto más judaico de obediencia estricta a la voluntad de Dios, y por extrapolación a su instancia en este mundo, la jerarquía de la Iglesia.¹¹⁰³ La doctrina del cuerpo místico de Cristo permaneció, pero con un acento en la autoridad de Iglesia a través de sus obispos como mediadora para acceder a dicho cuerpo. Este acento desvirtuó la doctrina.

A lo anterior hay que sumarle el error del cristianismo que consistió en la identificación de Cristo con Jesús, y el consecuente dogma de la resurrección. Y además como con muchos otros conceptos, el cristianismo se los apropió, los exclusiviza, y excluye de éstos a todos los que no sean de su partido, y además comparte el gran sesgo de la tradición occidental que consiste en masculinizar al Universo incluyendo lo divino.¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁸ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 173.

¹⁰⁹⁹ Cf. Idem, p. 77.

¹¹⁰⁰ Idem, p. 144.

¹¹⁰¹ Cf. Idem, p. 150.

¹¹⁰² Cf. Idem p. 168.

¹¹⁰³ Cf. Idem, p. 169.

¹¹⁰⁴ Cf. Idem, p. 554.

Por lo tanto, para el cristianismo ortodoxo, Cristo a secas no existe, quien existe es Jesucristo. Y este Jesucristo es equiparable perfectamente al Hombre Primordial maniqueo, como se hace obvio en la siguiente cita de San Pablo referida a Cristo:

Él es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, las Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia.¹¹⁰⁵

En lo que se diferencia el Cristo ortodoxo del Hombre Primordial, es en que a este Cristo se le fusionó Jesús como hombre histórico con padre, madre, muerte y resurrección. Como dice Cencillo¹¹⁰⁶, el Jesús evangélico no emplea más título para sí mismo que el de “Hijo del Hombre”. Y posteriormente se hizo a Cristo tan Dios como el gran Dios y como el Espíritu. Ese Dios cristiano trino es lo más cercano en el cristianismo al principio de lo Uno, fusionándose así lo Uno absoluto con el Hombre Universal.

De cualquier manera para los que reconocen al Hombre Universal, llamándole Cristo, no hay más que una única religión universal como camino hacia ese Hombre. Este es el sentido profundo del planteamiento del cristianismo referido a la universalidad o catolicidad de su mensaje. Pero en términos histórico-prácticos, hasta ahora, ha probado ser irrealizable. Si Cristo, como dicen los cristianos, es una figura universal, no puede ser el Cristo provincialista de los cristianos ni estar encarnado exclusivamente en Jesús.

Pero no solo el cristianismo, sino, como dice Tarnas, también el corpus neoplatónico implica la existencia de una religión universal. Esto último fue reconocido por la Academia florentina bajo la dirección intelectual de Marsilio Ficino.¹¹⁰⁷ Al respecto dice Tarnas:

La lista de lecturas de los humanistas, repentinamente expandida, era la prueba de una tradición de conocimiento, de penetración intelectual, espiritual e imaginativa, que no sólo se expresaba en los clásicos griegos, sino en toda la historia civilizada (en el corpus hermético, en los oráculos zoroástricos, en la cábala hebrea, en los textos babilónicos y egipcios), una revelación transcultural que anunciaba un Logos que se manifestaba continua y universalmente.¹¹⁰⁸

Claro que esta interpretación de la figura de Cristo es heterodoxa. La interpretación ortodoxa fusiona a Cristo con Jesús y su primera expresión, no del todo clara, está en el principio del Evangelio de San Juan de clara filiación gnóstica. Sobre la conceptualización de esta fusión entre Cristo y Jesús se estuvo trabajando durante unos cientos de años hasta que quedó estrictamente establecida en el Concilio de Nicea en el año 325. Al respecto he de comentar que:

¹¹⁰⁵ San Pablo, *Colosenses 1*, 15-17.

¹¹⁰⁶ Cencillo, Luis. *Psicología de la Fe*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 47.

¹¹⁰⁷ Cf. Tarnas, *Op. cit.*, p. 274.

¹¹⁰⁸ Idem, p. 274.

La concepción del Logos como una hipóstasis crea un problema que desafía cualquier solución. Con la individualización del Logos, hay dos entidades: una el Logos como individuo, y otra Jesús como ser humano individual, de las cuales no se puede hacer ‘una’ sin comprometer a la primera o a la segunda. Lo que encontramos en esta cristología no es un pensamiento dialéctico, sino un dilema conceptual imposible.¹¹⁰⁹

El cristianismo unió la figura de Cristo con la de Jesús, pero ambas pueden quedar perfectamente separadas. La figura de Cristo no necesita la de Jesús como persona histórica, aunque la necesitó como mito para expresar la idea de Cristo. En términos históricos, originalmente durante el paso de Jesús de Nazareth en vida convencional por este mundo, Cristo no existía en la mente de los hombres. Después de la muerte de Jesús, sus discípulos empezaron a conceptualizar a Cristo y a identificarlo con el Rabí Jesús, y después aún, identificaron a Cristo con el Padre y Jesús acabó siendo Dios.¹¹¹⁰

Después de que el Nazareno fue reconocido por sus seguidores como el mesías, o Cristo, este título comenzó a funcionar como un nombre, y sus seguidores acabaron por ser llamados cristianos. El término ‘Cristo’ tiene también otras funciones. Por ejemplo, mientras que el nombre Jesús tiende a señalar a éste durante su vida terrenal, hay una cierta tendencia a permitir que el nombre ‘Cristo’ apunte a Jesús en su estado de resucitado y exaltado, y a veces a un Cristo preexistente.¹¹¹¹

En los evangelios no aparece referencia alguna que nos haga concluir que Jesús tuviese conocimiento de que él poseía dos naturalezas: la humana y la divina, quedando hipostáticamente unido a Dios y siéndolo él mismo.¹¹¹² Karl Rahner, por ejemplo, distinguió en Jesús niveles de conocimiento, de modo que se puede decir que el Nazareno no fue explícitamente consciente de la profundidad de su relación con Dios tal como quedó posteriormente establecida por la ortodoxia cristiana.¹¹¹³

Sin embargo la ortodoxia cristiana que vive en una contradicción esquizofrénica constante, a la vez afirma y niega la existencia del Hombre Universal. La afirma en su doctrina del cuerpo místico de Cristo; y la niega identificando a Cristo con Jesús y considerando a Jesucristo como el salvador de la humanidad a través de la muerte de Jesús. Pero la figura del Hombre Universal o Cristo sí aparece en los evangelios bajo de la denominación del “Hijo del Hombre”. Esto indica que probablemente Jesús comprendía bien lo relativo a esta figura, y se identificaba con ella pero no en exclusividad, es decir, no según la lógica de la contradicción. Cf. Lc. 12, 8.

Respecto a que la figura de Cristo (no Jesús) sea equiparable con la del Hombre Universal, Corbin comenta que la imamología shiíta evoca reminiscencias cristológicas si se elimina

¹¹⁰⁹ Haight, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 284.

¹¹¹⁰ Cf. Idem, p. 304.

¹¹¹¹ Idem, p. 171.

¹¹¹² Cf. Idem, p. 53.

¹¹¹³ Cf. Rahner, Karl. *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid, 1964, p. 221-223.

de éstas todo paulinismo, y agrega que la idea dominante del pensamiento shiíta es la teofanía en forma humana, la antropomorfosis divina, eliminando con esto el abismo abierto por el monoteísmo abstracto. Puntualiza Corbin que no se trata aquí del dogma cristiano de la Encarnación, ni de la unión hipostática definida por los concilios, sino de la manifestación del Dios incognoscible en la forma específica del *Anthropos* celestial, cuyas ejemplificaciones o formas teofánicas (*mazâhir*) en la tierra han sido los santos Imames (los doce inmediatamente posteriores al Profeta).¹¹¹⁴

El Cristo no es único. Jesucristo es Jesús asimilado al Cristo. El Cristo es universal y puede haber otros seres humanos asimilados igualmente a ese Cristo. Esto es lo que los cristianos nunca han comprendido al parecer.

Como el Islam conserva la separación absoluta entre el hombre y Dios¹¹¹⁵, surge en éste la figura del Hombre Universal que es perfectamente equiparable a la de Cristo. Pero en la ortodoxia cristiana en la que hay contacto entre el hombre y Dios, estando el hombre llamado a Dios, la figura del Hombre Universal, es decir de Cristo, se transmuta en el mismo Dios, y después, con la fusión entre Jesús y Cristo, el Hombre Universal queda completamente desfigurado.

Sin embargo ha habido una heterodoxia que rescata la figura de Cristo desligada de Jesús, a veces reducida al Hombre Universal, y a veces ampliada a toda la Creación.¹¹¹⁶ Este movimiento de desligamiento data de los mismos orígenes del cristianismo y ha continuado teniendo brotes reprimidos a través de toda la historia de éste. Una de las últimas voces en este sentido es la del sacerdote dominico expulsado Matthew Fox que habla del Cristo cósmico como una figura que desde antes del cristianismo aparece ya bajo la forma de Sabiduría que revela una dimensión cósmica y que es un don de todas las religiones y tradiciones sapienciales, o bajo la forma de una Totalidad presente en cada nivel de la existencia como en la obra de David Bohm.¹¹¹⁷ Con la misma tendencia dice Boff:

En otras palabras, el Jesús histórico no agota en sí todas las posibilidades contenidas en lo crístico. Lo crístico puede surgir en otras figuras. En realidad, emerge en cada persona humana, en todos os organismos vivos, en cada ser del universo, en la materia, en el mundo subatómico, en las energías primordiales. Lo crístico se encuentra en la raíz de todo ser.¹¹¹⁸

Dios es el “somos” por excelencia. En el judeocristianismo Dios se refiere a sí mismo como “somos Dios”. Este es el sentido cuando en el Génesis se dice que los Elohim crearon. Pero el “somos” de Dios es un “somos” de Unidad, no de multiplicidad como en el caso de todos los demás colectivos que de sí dicen “somos”.

¹¹¹⁴ Corbin, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993, p. 40-41.

¹¹¹⁵ Cf. Gnileka, Joachim. *Biblia y Coran. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, España, 2005, p. 118.

¹¹¹⁶ Cf. Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo Cómico: hacia una nueva conciencia planetaria*, Trotta, Madrid, 2009.

¹¹¹⁷ Fox, Matthew. *The coming of the Cosmic Christ*, Harper, San Francisco, 1988.

¹¹¹⁸ Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo Cómico: hacia una nueva conciencia planetaria*, Trotta, Madrid, 2009, p. 118.

La figura del Hombre Universal (o Cristo) es similar en este sentido. Aquí también hay una colectividad que se unifica. Si la unificación de la colectividad que compone al Hombre Universal es completa e igual a la de Dios, el Hombre Universal se asimila con Dios, el Hombre Universal es Dios, Cristo es Dios, Atman es Brahman. Es pertinente aquí una cita de Tola:

Brahman y *âtman* pasan a constituir una sola y misma entidad, apuntando *Brahman* preferentemente al plano universal y *âtman* al plano individual.¹¹¹⁹

En la unificación de esta colectividad está el sentido verdadero de la Iglesia cristiana que no debe identificarse con su estructura socio-jerárquica.

5. CABALA.

Por su parte, los cabalistas judíos reconocen también un cuerpo místico que aplican a la comunidad de Israel, cuerpo que toman, además, como símbolo esotérico de la Shekhiná, con lo cual los diferentes miembros del cuerpo místico, son igualmente partes de la Shekhiná.¹¹²⁰ Este cuerpo místico también es llamado *Adam Cadmón* y es el hombre prototípico. Su símbolo es el árbol cabalístico de las diez sefirot.¹¹²¹ La Shekhiná, entonces, se identifica en la Cábala, por un lado con la *ecclesia* mística de Israel, y por otro con el alma (*nesamá*). Esta identificación no se da en absoluto en la tradición talmúdica.¹¹²² Por ejemplo, el cabalista Hayim Vital (1543-1620), plantea que Adán poseía el alma entera de la humanidad, alma que tras la caída se repartió entre todo el género humano.¹¹²³

Así, para los cabalistas, la actuación del hombre individual reconstruye la estructura de Adam Cadmón, lo que equivale a reconstruir la estructura mística de la divinidad que se revela, y al ritual le corresponde sobre todo la función de poner en conexión al hombre microcósmico o individual con el hombre macrocósmico, Adam Cadmón.¹¹²⁴ Al respecto dice Scholem:

Los viejos gnósticos judíos de los siglos II o III hablaban—para horror de los filósofos de la Edad Media—de un ‘cuerpo de la divinidad’ (*Si’ur Comá*) cuyos miembros se atrevían a medir. Los cabalistas captaron esta idea y la identificaron con la de Adam Cadmón.¹¹²⁵

Adam Cadmón se manifiesta en el mundo más bajo de la “estrucción” (‘*asiyá*) como Adán, el primer hombre de quien habla el Génesis. Cito a Scholem:

¹¹¹⁹ Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 121.

¹¹²⁰ Cf. Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008, p. 51.

¹¹²¹ Cf. Idem, p. 114.

¹¹²² Cf. Idem, p. 116.

¹¹²³ Cf. Vital, Hayim. *Libro de las transmigraciones*, citado por: Scholem, Gershon en *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.

¹¹²⁴ Cf. Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008. p. 141.

¹¹²⁵ Idem, p. 142.

Porque Adán era, sin duda, según su naturaleza, una figura puramente espiritual, una ‘gran alma’ cuyo cuerpo incluso estaba hecho de materia espiritual, de una sustancia astral o lumínica. A él afluían todavía sin impedimento, si bien refractadas y enturbiadas por la degradación, las potencias superiores, reflejándose de esta forma en su persona como en un microcosmos la vida de todos los mundos. Y a él le correspondía también, por medio de la fuerza acumulada en su meditación y actividad espiritual, el extraer todas las ‘chispas caídas’ de su exilio—siempre que hubiera permanecido en él—y reponer todas las cosas en su lugar correspondiente. Si el mismo Adán hubiera cumplido esta misión que le era propia, entonces el proceso universal habría sido llevado a su término en el primer Sábado, e igualmente se habría consumado la liberación de la Sejiná de su exilio, esto es, de su separación del principio masculino o *ze'ir*. Pero Adán falló, y su fallo es el de la consumación prematura de la unión masculino-femenina, o también bajo otros símbolos ya usados por los antiguos cabalistas, como, por ejemplo, el pisotear las plantaciones del paraíso y el arrancar la fruta del árbol.¹¹²⁶

Con lo anterior se rompió en añicos (*quelipot*) el gran alma de Adán en la que se concentraba toda la substancia espiritual del hombre, es decir de la humanidad.

6. ALMA DEL MUNDO.

Existe gran afinidad entre la figura del Hombre Universal y la figura neoplatónica del Alma del mundo. Como se sabe, en esta doctrina, el universo se da por emanaciones que parten del Uno. Del Uno surge la Inteligencia primera, y de ésta surge el Alma del mundo que se constituye como intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible, y que ordena los elementos constitutivos del cosmos. Las almas individuales son derivaciones de este Alma universal:

Recapitulando lo expuesto, hemos dicho que las almas provienen de una sola Alma y que las muchas almas que provienen de una sola están, al igual que la Inteligencia, divididas y no divididas, y que el Alma que se queda es una Razón unitaria representativa de la Inteligencia, y que de esa Alma proviene una serie de razones parciales e inmateriales, lo mismo que en la Inteligencia.¹¹²⁷

Para Plotino, entonces, hay unidad en el género humano en lo que respecta a la parte superior de las almas individuales.¹¹²⁸ Lo Uno es el fondo de la vida del universo y la realización de nuestra alma individual consiste en un comuniún cada vez más íntima con ese Uno, es decir con la vida del universo.¹¹²⁹ De esta manera encontramos en este pensador un planteamiento muy similar al del Hombre Universal, aunque con otra

¹¹²⁶ Idem, p. 126.

¹¹²⁷ Plotino. *Enéada IV*, libro 3, cap. 5, 15.

¹¹²⁸ Cf. Idem, libro 9. Gredos, España, 2006.

¹¹²⁹ Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 225.

estructura teórica y otros conceptos, y enmarcado en el paradigma científico pagano de su tiempo.

Además, no decimos que el alma sea una hasta el punto de estar totalmente exenta de multiplicidad—esto hay que reservárselo a la naturaleza superior—lo que decimos es que es una y múltiple y que participa de la naturaleza que se ‘se hace divisible en los cuerpos’ y, a la vez, de la ‘indivisible’, con lo que de nuevo es una.¹¹³⁰

En la explicación de esta uni-multiplicidad del alma, la analogía que hace Plotino con el fuego es magistral.¹¹³¹

Pues bien, puesto que en la región intelectiva reside la Inteligencia universal algo entero y total, que es lo que entendemos por “mundo inteligible”, y puesto que allá residen también todas las potencias intelectivas y todas las inteligencias particulares comprendidas en la Inteligencia—pues ésta no es una sola, sino una y muchas—, también debían existir muchas almas a la vez que una sola, y de la que es una sola debían provenir las que son muchas y diversas...¹¹³²

Pero el alma para Plotino es la potencia capaz de recorrer de un extremo a otro la cadena de realidades y de asimilarse a cada una de ellas mediante una serie de transformaciones, con lo cual trasciende las fronteras del Hombre Universal y no es exactamente equiparable a éste:

Así que quien se haya percatado de esta grandeza del alma y se haya percatado de su potencia, comprenderá que la realidad del alma es divina y maravillosa y que pertenece al orden de las naturalezas que están sobre las cosas. Y aunque carece de magnitud, se asocia con toda magnitud, y, estando aquí, está a su vez ahí, no con algo distinto, sino con lo mismo, de manera que está dividida y a la vez no dividida; mejor dicho, en sí misma ni está dividida ni ha quedado dividida, pues permanece entera consigo misma, pero está dividida en los cuerpos debido a que los cuerpos, a causa de su propia divisibilidad, no son capaces de recibirla indivisamente. En conclusión, la división es una afección propia de los cuerpos, no del alma.¹¹³³

El alma posee múltiples potencias, en virtud de las cuales ocupa el comienzo, el medio y el fin de las cosas.¹¹³⁴

Sin embargo, es importante resaltar que, como dice Brehiér, y como se trasluce en las Enéadas, la relación del alma individual con Dios es una relación inmediata sin el

¹¹³⁰ Plotino. *Enéada IV*, libro 9, cap. 2, 25. Gredos, España, 2006.

¹¹³¹ Idem, libro 8, cap. 3, 15. Gredos, España, 2006.

¹¹³² Idem, libro 8, cap. 3, 5. Gredos, España, 2006.

¹¹³³ Idem, libro 2, cap. 1, 70. Gredos, España, 2006.

¹¹³⁴ Plotino. *Enéada I*, libro 8, cap. 14... Gredos, España, 2006.

intermediario de un salvador ni de una comunidad. Esta relación es de uno a uno en absoluta soledad a través de la contemplación del Uno.¹¹³⁵ Este planteamiento está en clara sintonía con las Upanishads y en aparente contradicción con el cristianismo.

7. EL HOMBRE UNIVERSAL Y EL ESTADO.

El paso lógico previo al reconocimiento del Hombre Universal, es el reconocimiento de la com-unidad de los seres humanos. Este reconocimiento se ha llevado a efecto por parte de diferentes religiones y escuelas filosóficas. Así para el estoicismo, ya que todos los seres humanos participamos del Logos divino, todos somos miembros de una comunidad humana universal, una hermandad de humanidad que constituye la Ciudad Mundo o Cosmópolis.¹¹³⁶

Todas las comunidades son unidades en medio de la multiplicidad: la familia, la simple pareja, los estados y naciones, etc. Pero estas com-unidades en general tienen un carácter profano. La comunidad que como tal aspira a la integración en el Hombre Universal, es la comunidad sagrada por excelencia que en la tradición cristiana ha recibido el nombre de Iglesia, en la islámica el de Umma, y en otras tradiciones tendrá otros nombres.

Uno de las expresiones cumbres de este reconocimiento del Hombre Universal reflejado en el Estado la encontramos en la República de Platón en la que es explícita la articulación entre un hombre individual y el Estado que es un gran hombre. Plotino apunta en el mismo sentido:

Es como si una ciudad tuviera un alma. Tiene habitantes, dotado cada uno de un alma, pero el alma de la ciudad es más perfecta y más poderosa, si bien nada impide que las otras sean de la misma naturaleza que ella.¹¹³⁷

Sin embargo, aunque las diferentes tradiciones han reconocido a la comunidad humana como expresión del Hombre Universal, cada una de ellas ha confundido el planteamiento universal o general abstracto con sus propias contingencias culturales, fundiendo éstas con aquél y desvirtuando así en cierta medida el planteamiento prístino. El siguiente paso de esa desvirtuación han sido las guerras religiosas.

Ha habido otras expresiones importantes en la historia del pensamiento que apuntan hacia el Hombre Universal a partir del Estado. En Occidente destacan la de Hobbes en el siglo XVII y Quesnay, en el XVIII. En el XIX encontramos a Hegel cuya intuición fundamental es que el Espíritu tiene vida e historia propias como las de cualquier persona. Este filósofo llevó al Intelecto al nivel de Espíritu absoluto para después objetivarlo en el Estado. Para Hegel es el espíritu (concepto mucho más amplio y difuso que el del Hombre Universal) quien es el sujeto de la historia y por lo tanto se objetiva en los pueblos:

¹¹³⁵ Cf. Bréhier, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 223.

¹¹³⁶ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 112.

¹¹³⁷ Plotino. *Enéada IV*, libro 8, cap. 3, Gredos, España, 2006.

En tanto que *sustancia real*, el espíritu es un *pueblo* (*Volk*), y en cuanto *conciencia real* son los ciudadanos de ese pueblo.¹¹³⁸

Pero Hegel cometió el mismo error del cristianismo: no consideró las instancias intermedias entre el espíritu absoluto y el Hombre, cosa que sí hace el Principio Piramidal, y de éste se produce el concepto del Hombre Universal.

El Hombre Universal es un ente sobrenatural y no debe identificársele con el Estado. El Estado profano sin más, desde la presente perspectiva, es una triste imitación física de la excelsa realidad del Hombre Universal. Una de las más importantes expresiones profanas de éste es la propuesta que data de la Ilustración y que con sus evoluciones es conocida hoy como “derechos humanos”.

Pero sí hay una correspondencia entre el Hombre Universal y el Estado, con todo el sabor hegeliano o agustiniano que esto pueda tener, aunque la correspondencia no es exacta porque hay un elemento que entra en juego en el Estado y que es ajeno al Hombre Universal. Este elemento es la antítesis del Hombre Universal.

Si el Hombre Universal es algo plenamente sagrado, su opuesto será un hombre no-sagrado, no-santo, es decir Satanás; y esto es plenamente aceptable, ya que, como dice Eliade, el pensamiento simbólico no encuentra ninguna dificultad en asimilar al enemigo humano con el Demonio y la muerte.¹¹³⁹ Es Satanás el elemento que entra en juego junto con el Hombre Universal, en la composición del Estado.

8. SATANÁS.

Satanás, lo no santo es lo que se opone a lo sagrado y lo profana. En la tradición cristiana Satanás es el gran engañador, el trámoso, el que usurpa cualquier lugar para desvirtuar los valores. Satanás está conceptualmente emparentado con el Ahrimán zoroastriano, quien según los libros del Pahlavi, no es, o una vez fue y nunca más volverá a no ser, o fue y es pero no será.¹¹⁴⁰ Desde la perspectiva de lo simbólico, lo opuesto al *symbolon* es el *diabalon*, teniendo el primero cualidad unitiva, y el segundo separativa. Es decir, contra lo simbólico está lo diabólico. Satanás es lo mismo que el diablo. Al respecto explica Trías:

A la categoría simbólica se contrapone (...) una categoría negativa, correlato umbrío de la misma, que evidencia la potencia sagrada (en el sentido de lo maldito, impuro y execrable) de la cesura o de la limitación inherente al ser del límite. Tal manifestación de la cesura introduce el contraplacado negativo o la sombra de la forma simbólica categorial. Podría llamársele categoría *dia-bática*

¹¹³⁸ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, España, 2006, Cap. VI, p. 544.

¹¹³⁹ Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 48.

¹¹⁴⁰ Cf. Russell, J. B.. *El principio de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Chile, Andrés Bello, 1995, p. 37.

(diabólica), ya que evidencia el desgarro y el hiato que el acontecer simbólico debe “salvar” con vistas a su consumación.¹¹⁴¹

Esta cesura, o acontecimiento diabólico va adquiriendo, según expone Trías, diferentes modalidades según los períodos de la historia humana. Puede tomar la forma de caos en un período, de mal en otro, etc.¹¹⁴² Por ejemplo, en el chiísmo septimano (o ismailita), Satanás —*Iblis* en el Corán— es una sombra surgida de *Anthropos* —El Hombre Universal—, producto de su vacilación en reconocer su subordinación al Dios Único y a la segunda Inteligencia, ya que *Anthropos* es la tercera Inteligencia emanada del Dios Único.¹¹⁴³ En la metafísica actual la cesura diabólica se muestra en las categorías de Nada, Diferencia y Caos, así como la des-construcción del edificio del *lógos* y del Espíritu, y en la ética la fascinación por las formas malditas, el Mal, la Maldad y la Perversión.¹¹⁴⁴

Voy a tomar aquí la propuesta heideggeriana de lo uno para ejemplificar una de las expresiones de Satanás. Heidegger habla del uno (con minúscula) que es el aspecto grupal uniformante del ser humano, el conjunto de parámetros con los que se rige implícitamente una comunidad. Este uno constituye la masa humana de una sociedad determinada. El uno es una estructura artificial que guía el comportamiento automático de los seres humanos. En la convivencia social superflua, el ser-ahí (*Dasein*) propio se disuelve en el modo de ser de los otros al grado de que los otros desaparecen en su especificidad individual.¹¹⁴⁵ A partir de esta disolvencia del individuo en el grupo, surge la figura del uno, que consiste en una serie de parámetros no siempre explícitos a los que se pliegan los individuos y según los cuales se definen en uniformidad, estableciéndose así una medianía para los comportamientos. Se conforma así la masa humana, que nunca abarca a toda la humanidad, sino a grupos humanos delimitados con cierto perfil cultural. Así en el seno del uno la gente goza y se divierte como hay que gozar y divertirse según el uno, la gente hace juicios, lee y se instruye como hay que hacerlo según el uno, etc. Pero el uno no es nadie específico, sino una ola social que engloba y dirige a los individuos prescribiendo el modo de ser de la cotidianidad. El uno existe y se mueve en la medianía de lo que se debe hacer y no admite excepciones. Toda desviación de esa medianía queda silenciosamente nivelada; todo lo original se vuelve banal; todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial; todo misterio pierde su fuerza. El fenómeno moderno de la publicidad es la clara expresión del uno. El uno en sí es inasible y permanece oculto a la mayoría. Podemos entender al uno como la negación del ser, como el “no-ser”. En el uno, el individuo deposita su responsabilidad, y sin necesidad de decidir hace las cosas de acuerdo a lo que el uno marca. Estando en el uno, “cada cual es el otro y ninguno es sí mismo”¹¹⁴⁶. Es importante no confundir a este uno con una especie de sujeto universal que flotara por encima de muchos singulares, y Heidegger aclara que:

A esta concepción sólo se puede llegar cuando el ser de los “sujetos” es comprendido de una manera que no corresponde al modo de ser del *Dasein* y

¹¹⁴¹ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 78.

¹¹⁴² Cf. Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 140.

¹¹⁴³ Cf. Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 230-34.

¹¹⁴⁴ Idem, p. 477.

¹¹⁴⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 151.

¹¹⁴⁶ Idem, p. 152.

los sujetos mismos son pensados como casos que de hecho están-ahí de una especie que también estaría-ahí. En esta manera de plantear las cosas no queda otra posibilidad ontológica que la de entender como especie o género todo lo que no es un caso. El uno no es la especie de cada Dasein ni se lo puede encontrar como una propiedad permanente en este ente. El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en una ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí. Por eso resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las “ciencias del espíritu”, no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.¹¹⁴⁷

El uno del que habla Heidegger es lo que ocupa el lugar de lo Uno humano, del Hombre Universal. El uno es el que proporciona la ilusión profana de que todos los de un grupo humano pertenecemos a lo mismo, en lugar de la conciencia sagrada de formar parte del Hombre Universal. Otra posible denominación para este uno satánico es la del Hombre de Hierro en el sentido que le da a este concepto Armando Bartra.¹¹⁴⁸

9. EL HOMBRE UNIVERSAL Y SOPHIA PERENNIS.

De la mano de la tesis del Hombre Universal y en dependencia de ella tenemos la tesis de la *Sophia Perennis* con la cual se plantea que hay una sola corriente de conocimiento articulado, esotérico y no literalista que recorre la historia de la humanidad. Esta tesis está en clara correspondencia con la tesis de la Razón Universal o la Inteligencia neoplatónica, postulada previamente por Aristóteles bajo la denominación de Intelecto activo o agente.¹¹⁴⁹ En la segunda mitad del siglo XIX, el filósofo escocés Edward Caird:

De la existencia de todas las mentes individuales en calidad de tales puedo hacer abstracción, puedo pensarlas desde fuera. Pero lo que no puedo pensar desde fuera es el pensamiento o la autoconciencia misma, en su autonomía y calidad de absoluto, o, en otras palabras, del Pensamiento Absoluto o Autoconciencia.¹¹⁵⁰

Respecto a lo anterior, James¹¹⁵¹ comenta que Caird efectúa la transición que Kant no hizo que es la de convertir la omnipresencia de la conciencia en una condición general de verdad que es posible en cualquier parte, es decir convertirla en una conciencia universal omnipresente que se identifica con Dios.

¹¹⁴⁷ Idem, p. 153.

¹¹⁴⁸ Cf. Bartra, Armando. *El Hombre de Hiero*, México, Itaca-UAM, 2008.

¹¹⁴⁹ Aristóteles. *De Anima* III, 5, 430 a, 10.

¹¹⁵⁰ Caird, Edward. Citado en: James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 182.

¹¹⁵¹ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 182.

Encontramos la tesis de la *Sophia Perennis* en diferentes momentos de la historia, de los cuales destacaré algunos. Una de las referencias directas más antiguas la encontramos en el Bhagavad-Gita, en el que:

Krisna revela a Arjuna “el yoga imperecedero” (*yogam avyayam*) y sus revelaciones se refieren a: 1º. la estructura del Universo; 2º.) las modalidades del Ser; 3º.) los caminos a seguir para obtener la liberación final. Pero Krisna no se olvida de agregar que ese “yoga antiguo” (*puratanah yogah*, IV,3) que constituye el “misterio supremo”, no es una innovación: lo ha enseñado ya a Vivasat, quien seguidamente lo reveló a Manú y Manú lo transmitió a Iksvaku (IV,1). “Es a través de esta tradición que lo conocieron los *reyes-rsi*; pero con el tiempo, ese yoga desapareció de la tierra” (IV,2). Cada vez que el orden (*dharma*) tambalea, Krisna se manifiesta él mismo (IV,7), es decir, revela, en forma apropiada al momento histórico respectivo, esta ciencia que está fuera del alcance del tiempo. En otras palabras, si, como ya veremos la Bhagavad-Gita se presenta históricamente como una síntesis espiritual, sólo aparece como nueva ante nuestros ojos condicionados por el Tiempo y por la Historia.¹¹⁵²

Es así que para los que pertenecen al *sanatana dharma* (mal llamado hinduismo), éste, es decir, esta tradición constituye:

una reserva de conocimiento que en una época fue accesible a toda la humanidad y aspira a representar la suma de todo lo que ha llegado a ser conocido por el hombre a través de su propio esfuerzo o mediante la revelación desde la más temprana era de su existencia¹¹⁵³.

Esta reserva de conocimiento está contenida principalmente en la Shruti (Revelación),¹¹⁵⁴ y secundariamente en la Smriti. Al respecto cito a Tola:

Los textos que componen la *Shruti* tienen una existencia autónoma, no han sido compuestos por ningún ser ni divino ni humano, existen desde una eternidad sin comienzo, y por sí mismos se revelan a ciertos seres privilegiados que a su vez los comunican a los otros seres; también puede algún Dios darlos a conocer. La *Shruti* constituye el criterio o canon último de la verdad.¹¹⁵⁵

De esta manera ya en el hinduismo se apunta hacia la *Sophia Perennis*, pero por sus limitaciones culturales, es decir, por no trascender su cultura, no logran instalarse plenamente en ella.

Aún en el jainismo, que es anterior se admite dentro de su limitación cultural la *sophia perennis*, pues se afirma que su doctrina es única y eterna, pero actualizada en cada tiempo

¹¹⁵² Eliade Mircea. *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977, p. 155.

¹¹⁵³ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 33.

¹¹⁵⁴ Ver Nota 1 al capítulo 3 en el Apéndice.

¹¹⁵⁵ Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 202.

histórico. Una y otra vez ha sido revelada y renovada, en cada una de las edades indefinidamente sucesivas en un número infinito de mundos. En el mundo terrestre esta actualización ha sido llevada a cabo periódicamente por cada uno de los 24 Tirthankaras, siendo el último de los cuales Mahavira, a quien se considera el fundador del jainismo alrededor de 526 A. C.¹¹⁵⁶

Otra de las cuestiones que abona a la tesis de la *Sophia Perennis*, aunque sin instalarse de lleno en ella, es la del estudio comparado de las religiones, del cual se ofrece una panorámica en la siguiente cita de Eliade:

Ya Herodoto (ca. 484-425) proporcionó descripciones sorprendentemente precisas de algunas religiones bárbaras (de los egipcios, persas, tracios y escitas) e incluso elaboró hipótesis sobre su origen y su relación con los cultos y mitos griegos. Los presocráticos se preguntaron por la naturaleza de los dioses y la validez de los mitos. Parece que Demócrito (ca. 460-370) tuvo un interés especialmente vivo por las religiones extranjeras, algunas de las cuales conoció directamente en sus muchos viajes; se le atribuye un libro *Sobre las inscripciones sagradas de Babilonia*, así como también las obras *Informes caldeos* e *Informes frigios*. (...) Se puede decir que Teofrasto (372-287), sucesor de Aristóteles como director del *peripatos*, fue el primer historiador de las religiones griego; según Diógenes Laercio (V.48), escribió una historia de las religiones en seis libros.¹¹⁵⁷

Por su parte, en el Islam tenemos a Ibn Hazm (994-1064), quien compiló un extenso y erudito *Libro de las explicaciones decisivas en relación a las religiones, sectas y escuelas*, que trataba sobre el dualismo mazdeísta y maniqueo, los brahmanes, los judíos, los cristianos, los ateos y numerosas sectas islámicas.¹¹⁵⁸ Pero Averroes se acerca mucho más a la tesis de la *Sophia Perennis*:

fue Averroes (Ibn Roshd 1126-1198) quien ejerció un influjo especial, no sólo en el pensamiento islámico, sino también en el nacimiento de toda una corriente espiritual en Occidente. Empleó en su interpretación de la religión el método simbólico y alegórico y llegó al convencimiento de que todas las religiones monoteístas eran verdaderas; pero era del parecer de Aristóteles, según el cual en un mundo eterno las religiones aparecían muchas veces y desaparecían de nuevo.¹¹⁵⁹

Entre los judíos aparece Maimónides (1135-1204) quien impulsó la investigación comparada de las religiones, más evitando concienzudamente el sincretismo; y a Saadia (892-942), que en su libro *Sobre las creencias y las ideas religiosas* (hacia 933) hizo una

¹¹⁵⁶ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 202 y 246.

¹¹⁵⁷ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Pág. 159 y sigs.

¹¹⁵⁸ Ibidem.

¹¹⁵⁹ Ibidem.

presentación de las religiones brahmánica, cristiana y musulmana en el marco de una filosofía de la religión.¹¹⁶⁰

Están además los pensadores, textos y corrientes que sostienen directamente la tesis de la *Sophia Perennis*. Menciono en primer lugar al maniqueísmo y ofrezco dos citas al respecto:

De este modo, el maniqueísmo postula la existencia de un hilo conductor oculto, que se va desplegando en las diversas fases de la historia humana, una cadena de verdadera sabiduría encarnada a lo largo de las épocas y las regiones en hombres iluminados. Esta idea de largo alcance representa un punto de vista ciertamente original en la historia de las creencias y posibilitó (...) una consideración tolerante y una considerable estima de las figuras de los fundadores de otras religiones.¹¹⁶¹

Por un lado, Mani pensó de sí mismo que estaba en franca continuidad con los restantes reveladores, en particular con Zoroastro, Buda y Jesús; la autoridad de éstos no se disputa sino que se reconoce sin ambages, por el hecho de que Mani creía que sus mensajes no diferían esencialmente, y porque provienen de la misma fuente sobrenatural de la que proviene la suya, es decir, del Intelecto Luz, la figura que envía e inspira a todos ellos.¹¹⁶²

Volvemos a encontrar la misma tesis en el nacimiento del Islam. En el Corán se habla de la unidad de todas las religiones “correctamente guiadas” y los sufies permanecieron fieles a esta enseñanza, mientras que los ortodoxos tanto sunitas como chiítas consideraban a la suya la única religión verdadera.¹¹⁶³

Shahab al-Din Suhrawardi (1155-1191), persa ejecutado por su heterodoxia en Aleppo, dedicó toda su vida a establecer un vínculo entre lo que él llamaba la religión “oriental” original y el islam, completando así el proyecto que se había propuesto Avicena. Sostenía que todos los sabios del mundo antiguo habían predicado una única doctrina revelada en primer lugar a Hermes, a quien Suhrawardi identifica con Idris del Corán y con Henoc de la Biblia; que en la antigua Grecia había sido transmitida esta sabiduría por Pitágoras y Platón, y en el medio Oriente por el zoroastriano Magi; que a partir de Aristóteles quedó obscurizada por una filosofía intelectual y mental más estrecha; pero que fue pasando de un modo secreto de un sabio a otro hasta llegar finalmente al propio Suhrawardi a través de al-Bistami y al-Hallaj. En la filosofía de Suhrawardi se conjuntan la doctrina coránica, la cosmología iranía pre-islámica, el sistema planetario ptolemaico y el esquema emanacionista neoplatónico.¹¹⁶⁴

Ya en el Renacimiento, como dice Eliade, “los humanistas creían en una tradición común de todas las religiones y mantuvieron la convicción de que el conocimiento de esta

¹¹⁶⁰ Ibidem.

¹¹⁶¹ Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid, Trotta, 2008, p. 134.

¹¹⁶² Idem, p. 137.

¹¹⁶³ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 288.

¹¹⁶⁴ Cf. Idem, p. 293-94.

tradición era suficiente para la salvación”¹¹⁶⁵. Destaca aquí la Academia Platónica Florentina que se formó gracias a la influencia decisiva de Georgios Gemistos Plethon, y en la que destaca la figura de Marsilio Ficino, quien acuñó el concepto de *prisca theologia*, como una teología que abarca y trasciende al cristianismo, incorporando el platonismo y la revelación de Hermes Trimegisto. Ficino hacía remontar toda la sabiduría y todas las religiones a Noé, a quien podemos considerar, en este sentido, como paritario con los legisladores mencionados al principio de este capítulo, y, por lo tanto, como agente directo del Hombre Universal. La concepción de Ficino se amplió y derivó en el concepto de *philosophia perennis*, expuesto bajo este rubro por primera vez por Agostino Steuco en 1540.¹¹⁶⁶

Por su parte Plethon, después de su paso por Florencia, llegó a la fundación de una nueva religión que era la instauración de la verdad originaria y común a todos los pueblos, y que, por lo tanto, superaba las diferencias entre paganos y cristianos.¹¹⁶⁷

Muchos de los humanistas del Renacimiento consideraban que que todas las religiones tienen el mismo valor, y en 1520 se publicó la primera historia general de las religiones, *Omnium gentium mores, leges et ritus*, del maestre de la orden teutónica Jean Boem, en la que se describían las religiones de África, Asia y Europa.¹¹⁶⁸

Otro caso sobresaliente es el del sultán mogul de la India Akbar que siendo de origen islámico, en 1581 proclamó su camino divino (*din-i illahi*) que ofrece la razón como método de la religión y acepta que la verdad se encuentra en todas las fes.¹¹⁶⁹

Refiriéndose al Universo de Averroes, que es el mismo del pensamiento conceptual abstracto en general, Gilson, apuntando implícitamente a la *Sophia Perennis*, dice:

El mundo ha sido siempre exactamente lo que es; la humanidad ha sido siempre exactamente lo que es; el conocimiento humano ha sido siempre exactamente lo que es, porque la totalidad de las formas inteligibles está siendo permanentemente irradiada (...) por la inteligencia subsistente que piensa por nosotros y en nosotros desde arriba, no teniendo otra causa las diferencias intelectuales de sus respectivos cuerpos para captar el mensaje divino, esto es, para recibir aquellas formas inteligibles La inteligibilidad intelectual, pues, puede ser recibida por un hombre mejor que por otro, en cuyo caso decimos que es más inteligente, o incluso que tiene genio, pero, cuando un filósofo muere, la filosofía misma permanece. Puede existir ora en Occidente, ora en Oriente, pero la filosofía siempre permanece porque siempre hay filósofos y, si la verdadera filosofía parece a veces extinguirse, ello no es sino una ilusión. El conocimiento total está siempre presente en la inteligencia que es el único intelecto de la especie humana y, puesto que nadie puede llevárselo cuando

¹¹⁶⁵ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Pág. 159 y sigs.

¹¹⁶⁶ Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 89-91.

¹¹⁶⁷ Cf. Idem, p. 89.

¹¹⁶⁸ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Pág. 159 y sigs.

¹¹⁶⁹ Cf. Waines, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 210.

muere, porque nadie tiene un entendimiento individual en el que llevárselo, nada de él se pierde.¹¹⁷⁰

También se afilan a la tesis de la *Sophia Perennis* en Occidente corrientes que la Iglesia cristiana medieval y moderna se ha encargado de denostar y en lo posible destruir dejando el menor rastro posible, aunque no lo ha logrado del todo. En este rubro se encuentran muchas de las llamadas herejías, y movimientos u órdenes ocultos como los rosacruces y los francmasones. Otra corriente que se aproxima a esta tradición es la de la religión natural postulada por los deístas ingleses encabezados por David Hume, los enciclopedistas franceses –J. J. Rousseau, Voltaire, Diderot, d'Alembert–, y los ilustrados alemanes –sobre todo F. A. Wolf y Lessing-. En el siglo XIX, destacan en este sentido los esfuerzos de una mujer enigmática, Helena Petrovna Blavatsky, de la Sociedad Teosófica fundada por ella, y de todas las personalidades que participaron en dicha sociedad destacando Rudolph Steiner y Jiddu Krishnamurti.¹¹⁷¹

En el terreno universitario, la comparación y el análisis interreligiosos se da en el contexto de la denominada “ciencia de las religiones”, disciplina que como tal y con ese nombre surge con la obra de Max Müller “Chips from a German Worship” (Londres 1867), fundándose en 1885 el primer departamento de ciencia de las religiones en la Sorbona. Dentro de este campo disciplinario ha tenido especial impulso la historia de las religiones, creándose la primera cátedra en Ginebra en 1873. En 1897 se celebró en Estocolmo el primer Congreso internacional de la ciencia de las religiones, y en 1900, en París el Primer Congreso de historia de las religiones.¹¹⁷² Por la misma época, en Francia destaca Edouard Schuré, quien expone que la verdad se encuentra, en el fondo de todas las grandes religiones y en los libros sagrados de todos los pueblos, pero que es preciso saberla encontrar y extraer, llegando así a la religión eterna y universal que se une con la filosofía y con la ciencia integral.¹¹⁷³

El enfoque de un contenido común a todas las tradiciones religiosas es abordado por varios autores del siglo XX entre los que mencionaremos sin intentar ser exhaustivos a René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burkhardt, Marco Pallis, Ananda Coomaraswamy, Leo Schaya, Martín Lings, Whithall N. Perry, Huston Smith y Antonio Medrano. También es abordado a nivel práctico por varios grupos entre los que sobresale la Gran Fraternidad Blanca encabezada por Omraam Mikhael Aivanhov.

Una de las versiones de la primera mitad del siglo XX, a la que se puede calificar acertadamente de gnóstica, está inserta dentro del movimiento desatado por los planteamientos de George Ivanovich Gurdjieff (1872-1949) personaje enigmático que comenzó a difundir su enseñanza en Rusia, emigrando a Francia después de la revolución soviética, quien presumiblemente obtuvo sus conocimientos de una cofradía sufi,

¹¹⁷⁰ Gilson, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 103.

¹¹⁷¹ Vázquez Alonso, Mariano J. *Escuelas esotéricas de Occidente*, Ediciones 29, Barcelona, España, 1994, págs. 187-201

¹¹⁷² Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Págs. 157-58.

¹¹⁷³ Schuré, Edouard. *Los grandes iniciados*, Grupo Editorial Tomo, S. A de C V. México, 2003. Pág 17. La primera edición de este texto fue en 1889.

desligándose posteriormente de ella. A esta tradición, obviamente pertenecen Pitágoras, Platón y Aristóteles, y sus escuelas, así como la escuela estoica. Al respecto Eliade dice:

Gracias al desarrollo de la exégesis alegórica, que permitía la preservación y, al mismo tiempo, la revalorización de la herencia mitológica, ejercieron los estoicos un gran influjo en la antigüedad tardía. A su juicio, en los mitos se ocultaban pareceres filosóficos sobre la naturaleza de las cosas o lecciones morales. Todos y cada uno de los numerosos nombres divinos significan sólo una y la misma divinidad y todas las religiones expresan la misma verdad fundamental. únicamente la terminología es distinta. Con la exégesis alegórica estoica se podía traducir cualquier tradición antigua o extranjera a una lengua comprensible para todos.(...) Los neopitagóricos y los neoplatónicos (n.b. ya en la era cristiana) se esforzaron por lograr una nueva interpretación espiritualista de los mitos y los ritos. Un representante típico de dicha exégesis es Plutarco (45/50 – ca. 125), particularmente en su tratado *Isis y Osiris*. Según Plutarco, la diversidad de las formas religiosas es sólo aparente; en los simbolismos se muestra la unidad fundamental de las religiones.¹¹⁷⁴

También muchos de los autores del campo actualmente llamado de la hermenéutica simbólica (algunos de los cuales se han mencionado unos párrafos atrás) se acercan en diferentes medidas a este enfoque, al cual contribuyeron enormemente, por otro lado, varios eventos políticos de la “historia moderna” que fueron gestando un acercamiento cada vez mayor entre las filosofías de Oriente y las de Occidente, entre los que destacan la colonización inglesa de la India y el surgimiento del socialismo en la URSS y en China, que ocasionó exilios como el de la jerarquía tibetana.

La ciencia moderna no puede quedar fuera de la *Sophia Perennis*, pero ha de tenerse presente que la ciencia moderna es un enfoque cultural del occidente cristiano con pretensiones universalistas, al igual que el catolicismo occidental, y que no agota ni remotamente la posibilidad de conocimiento del ser humano, y lo mismo sucede con la filosofía académica. En este sentido Ortiz-Osés escribe en 1989:

Pues la filosofía actual parece cansada de la pérdida de su mítica amistad o relación con la *Sofía* o Sabiduría en cuanto sapiencia (femenina) del oscuro sentido de la vida, coaligándose a un ser profano y profanado.¹¹⁷⁵

Desde la perspectiva del principio piramidal, la *sophia perennis* existe solo en un cierto nivel de la pirámide del conocimiento y de la pirámide de la humanidad. La historia de las ideas es la autobiografía intelectual del Hombre Universal.

¹¹⁷⁴ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. Pág. 159 y sigs.

¹¹⁷⁵ Ortiz-Osés, Andrés. *Metafísica del sentido: una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.

10. EL HOMBRE UNIVERSAL Y LOS ARQUETIPOS.

Ha adquirido cierta relevancia en el ambiente académico actual una rama denominada “estudios del imaginario” en la que se incluyen los llamados arquetipos. Un origen remoto de este enfoque lo encontramos en la Inteligencia plotiniana, pero como origen reciente suele citarse a Jung para quien los arquetipos son “formas simbólicas innatas y disposiciones psicológicas que estructuran e impelen inconscientemente la conducta y la experiencia humanas tanto en el nivel personal como en el colectivo”¹¹⁷⁶ erigiéndose como los principios rectores fundamentales de la psique humana.

Como dice Tarnas,¹¹⁷⁷ la visión temprana de Jung respecto a los arquetipos era equivalente a la noción de formas y categorías a priori de Kant, pero en su etapa madura, Jung se separó de esta visión a favor de una concepción de los arquetipos como patrones autónomos de significado que configuran tanto la psique como la materia y proporcionan un puente entre lo interior y lo exterior, entendiéndolos de forma muy similar al *anima mundi*. De esta manera, Jung habla de la imagen arquetípica del sí mismo que adquiere la representación de un hombre con cualidades heroicas, de un animal con atributos mágicos, de un recipiente mágico, de cualquier otro objeto difícil de alcanzar o de una figura geométrica como el *mandala*.¹¹⁷⁸ No solo Jung, sino en general, como apunta Gloria Martínez, la Escuela de Eranos trata de llevar a cabo una reconstrucción de “la ciencia del hombre” (unitaria), basada en una antropología fundada en una *arquetipología* general.¹¹⁷⁹ Pues bien estos arquetipos pueden ser entendidos como el contenido de la mente del Hombre Universal. Enfocando este contenido al desarrollo de la ciencia moderna y sus paladines, dice Tarnas:

Comprendemos así por qué tales genios tienen, en general, experiencia de su avance intelectual como de un iluminación profunda, una revelación del propio principio creativo de naturaleza divina, como cuando Newton exclamó a Dios ‘¡Pienso Tus pensamientos después de Ti!’. La mente humana sigue la senda arquetípica numinosa que se despliega desde su propio interior.¹¹⁸⁰

El Hombre Universal es el hombre arquetípico y uno de sus principales símbolos es el del rey-sacerdote,¹¹⁸¹ del cual contamos con expresiones más concretas, como el Buda. Como dice Díaz, el Buda no juega en el budismo el papel de un dios, de un profeta o de un héroe, sino que es sencillamente el arquetipo humano de la sabiduría y del sabio consumado al que todos podemos aspirar.¹¹⁸² Pero al ser arquetipo humano, el Buda es precisamente otra acepción, otra denominación del Hombre Universal, para lo cual, igual que entre Jesús y Cristo, hay que distinguir y separar entre Siddharta Gautama y Buda.

¹¹⁷⁶ Tarnas, Richard. *Cosmos y Psique*, España, Atalanta, 2006, p. 101.

¹¹⁷⁷ Idem, p. 102.

¹¹⁷⁸ Jung C. G. *Simbología del Espíritu*, FCE, México, 1981, p. 267.

¹¹⁷⁹ Cf. Martínez Bejarano, Gloria Judith. *La comunicación de la razón universal hacia el entendimiento individual*, Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 2007, p. 90.

¹¹⁸⁰ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 550.

¹¹⁸¹ Cf. Schwarz, *Op. cit.*, p. 142.

¹¹⁸² Cf. Díaz, José Luis. *La conciencia viviente*, México, FCE, 2008, p. 293.

Ofrezco, para concluir este apartado, la siguiente cita de Campbell como ejemplo que apunta hacia el Hombre Universal en el contexto psicologista arquetípico:

Los dioses y las diosas deben entenderse por lo tanto como encarnaciones y custodios del elixir del Ser Imperecedero, pro no como lo Último en su estado primario. Lo que el héroe busca en sus relaciones con ellos, no son ellos mismos, por lo tanto, sino su gracia, esto es, la fuerza de sus sustancias sustentantes. Esta milagrosa energía-sustancia y sólo ella es lo Imperecedero; los nombres y las formas de las deidades, que en todas partes la encarnan, la distribuyen y la representan, van y vienen. Ésta es la milagrosa energía de los rayos de Zeus, de Yavé y del Supremo Buddha, la fertilidad de la lluvia de Viracocha, la virtud anunciada por la campana que se hace sonar en la Misa en el momento de la consagración, y la luz de la iluminación última del santo y del sabio.¹¹⁸³

11. CONCLUSIÓN.

A cinco siglos de la revolución copernicana, nadie osaría afirmar hoy que la tierra es el centro físico del universo. Pero el conocimiento humano (parte del cual es la ciencia) ha avanzado a tal grado en estos cinco siglos que tampoco nadie afirmaría hoy en día que la forma de vida inteligente es exclusiva de la tierra, ni tampoco que el sol es el centro del universo. Vivimos en un universo inmenso poblado de galaxias y la disertación filosófica no puede olvidar esto. El creador del hombre reconocido por el Génesis no puede ser el mismo que el creador —si lo hay— del universo, lo cual no obstante para que pudiera haber un “creador” del universo, aunque la mejor denominación para este último caso sería la de “origen”, el cual siempre estará envuelto en una halo de misterio, mientras el humano sea humano.

Por otro lado, a través de la historia del pensamiento encontramos una y otra vez la figura del Hombre Universal. Ha habido varias conceptualizaciones de esta figura a través de las diferentes culturas en la historia de la humanidad. Precisamente *la humanidad* constituye en sí misma el Hombre Universal, el cual no se reduce a la comunidad histórica, pero la abarca, e incluye también a la comunidad no encarnada, es decir a los muertos y a los dioses de los hombres como Yahvé, Vishnú, Huitzilpochtli, Allah, Ishvara y otros.

Aquel de quien el Génesis dice que creó al hombre “a su imagen y semejanza”, es alguien por consecuencia igual al hombre, no es Dios como absoluto, es un hombre, pero con H mayúscula, es el Hombre Universal. Arriba del Hombre Universal está el Dios creador de este mundo y aún más arriba está Dios como absoluto. Es ese Hombre Universal a quien se ha llamado Dios, quien fundó el Estado de Israel. Es ese Hombre Universal quien ha dado todas las revelaciones de la Humanidad.

La representación paradigmática en Occidente del Hombre Universal es Cristo, aún con la deformación por la cual se identifica a Cristo con Jesús de Nazareth.

¹¹⁸³ Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*, FCE, México, 2009, p. 168.

Y aquí podemos aplicar plenamente el Principio Piramidal según el cual la sacralidad se da por grados como en una pirámide. En el presente asunto, la punta de la pirámide es el reconocimiento del Hombre Universal y de la Comunidad única aspirante a Él. Los reconocimientos de esto mezclados con contingencias culturales son grados inferiores de esa pirámide. Más abajo aún están las comunidades nacionales con sus pequeños dioses nacionales. Por encima del Hombre Universal hay otras jerarquías hasta llegar a lo Uno.

El Hombre Universal es una pirámide que forma parte de otra pirámide, la del Absoluto, y así para el hinduismo, la divina substancia vital misma, como gigantesca víctima, forma el cuerpo del mundo que se autoinmola y se autoconsume.¹¹⁸⁴

Un eslabón inmenso, enorme, fortísimo—para nosotros el más importante—de la gran cadena del ser, es el del Hombre Universal. El Dios del género humano es lo Uno, pero lo Uno en referencia a lo humano, es decir, el Dios del género humano es el Hombre Universal estructurado siempre de acuerdo al Principio Piramidal. Esto quiere decir que como parte de ese Hombre Universal hay Hombres menores, como “hijos” de él-ella (Ometéotl) que se concentran en el contacto con las diferentes culturas.

La cultura en su sentido más amplio es la expresión y el patrimonio del Hombre Universal.

Tendríamos así un triángulo. La punta superior representaría a lo Uno. Las dos puntas inferiores representarían al Hombre Universal y a su opuesto, Satanás.

Este planteamiento es similar al original de Zarathustra que admitía al gran Ahura Mazda, y debajo de él a los dos Espíritus primordiales: el del Bien y el del Mal.¹¹⁸⁵

* * *

¹¹⁸⁴ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 447.

¹¹⁸⁵ Cf. De León Azcárate, Juan Luis. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, p. 180.

CAPÍTULO VIII. LAS TRAMPAS DE LO UNO Y LAS DE LO MÚLTIPLE.

En este último capítulo trataré algunos de los aspectos negativos de la forma en que el ser humano toma lo Uno, lo múltiple y el principio piramidal. A estos aspectos negativos los designo como “trampas”.

1. Dios como Bien y Dios como Bondad.

La vida en general y el desarrollo humano requieren de un adecuado equilibrio entre lo uno y lo múltiple en todos los aspectos.¹¹⁸⁶ Sin embargo en la historia nos encontramos alternadamente con el triunfo de una parte de esta dicotomía a expensas de la otra.

La opción preferente a favor de lo Uno o de lo múltiple, está en relación directa con dos concepciones de Dios que acertadamente distingue Lovejoy.¹¹⁸⁷

Son éstas las de Dios como Bien y Dios como Bondad. En el primer caso (Dios como Bien) se busca acceder al Bien supremo a base de deshacerse de lo mundano, mientras que en el segundo caso se busca imitar a Dios quien en su infinita Bondad creó todo lo existente. En esta imitación creativa el ser humano generará todo lo posible en este mundo. Si consideramos los movimientos de progresión y regreso de la gran cadena del ser, el concepto de Dios como Bien apunta al regreso, mientras que el de Dios como Bondad apunta a la progresión. En el primer caso se pone el acento en lo Uno y en el segundo en lo múltiple, siendo ambas posturas válidas por estar referidas al mismo Dios, lo cual genera una contradicción:

No había manera de que el vuelo de lo Múltiple a lo Uno, la búsqueda de la perfección definida absolutamente como lo contrario del mundo creado, pudiera armonizarse fácticamente con la imitación de una Bondad que se complace en la diversidad y se manifiesta a sí misma en la emanación de lo Múltiple a partir de lo Uno.¹¹⁸⁸

Según Lovejoy, tanto la Idea del Bien como la Idea de Bondad se remontan al propio Platón,¹¹⁸⁹ y de ahí que este autor hable de “los dos dioses de Platón”. Uno es el autosuficiente, ultramundano, unitivo; y el otro es el multiplicador, creativo, mundano.¹¹⁹⁰ Lovejoy, además, encuentra una contradicción irreconciliable entre estas dos versiones de Dios:

¹¹⁸⁶ Cf. Paniker, Raimundo. *Religión y religiones*, Gredos, España, 1965, p. 14, 18.

¹¹⁸⁷ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 104-106.

¹¹⁸⁸ Idem, p. 106.

¹¹⁸⁹ Idem, p. 58-66.

¹¹⁹⁰ Idem, p. 409.

Los dos Dioses de Platón y de Plotino no pueden creerse al mismo tiempo; y las dos escalas de valores asociadas a estas concepciones teológicas no pueden reconciliarse en la teoría ni en la práctica. La Idea ultramundana del Bien debe ser la idea de un bien espíreo, si la existencia de este mundo temporal y las criaturas imperfectas se supone que constituyen de por sí un bien genuino; y el Absoluto, que es autosuficiente y siempre perfecto y completo, no puede identificarse con un Dios afín al mundo y que se manifiesta en su devenir y alteración temporal y en su progreso creador.¹¹⁹¹

Por supuesto que la versión que salió triunfadora para los estudiosos de Platón fue la Idea del Bien con su respectiva opción de regreso a lo uno y desprecio de lo múltiple, y así la mayoría de pensadores afirma que en la doctrina platónica todo se desarrolla hacia arriba en dirección de un primer principio que presumiblemente es el bien hasta lograr su comprensión.¹¹⁹² El bien sólamente debía buscarse por el ascenso y se dejaba de lado la bondad con que Dios había creado al mundo por el descenso.

Estas dos concepciones de Dios (como Bien y como Bondad) están también presentes en la Biblia hebrea en tenso antagonismo, y están en correspondencia directa, el Bien con el politeísmo—donde se genera el judaísmo—, y la Bondad con el monoteísmo de origen mosaico. El politeísmo está entreverado al mundo y se basa en el culto, mientras que el monoteísmo lo niega, sustentándose en el libro y la ley.¹¹⁹³

Cuando advino el cristianismo, estos dos conceptos de Dios se hicieron igualmente patentes, generando dos líneas de vida diferentes y opuestas: la activa y la contemplativa. Dice Lovejoy al respecto:

El primer Dios era la meta de la ‘subida’, del proceso ascendente mediante el cual el alma finita, rechazando todas las cosas creadas, retrocede tras sus pasos hacia la inmutable Perfección en que únicamente puede hallar reposo. El otro Dios era la fuente y la energía que informaba el proceso descendente mediante el cual el ser fluye por todos los niveles de los posible hasta alcanzar el más bajo.¹¹⁹⁴

Cada una de las dos tendencias que se han mencionado—volver a lo uno y alejarse de ello—han adquirido predominancia en detrimento de la otra en diferentes etapas de la historia por grandes bloques geográficos. El programa del ascenso a lo Uno, que apunta a la pérdida del apego a las criaturas y culmina en la contemplación extática de la indivisible Esencia Divina, fue el que predominó en el Occidente cristiano hasta el inicio de la era Moderna, no obstante que convivía con él programa descendente en tanto que la escala del

¹¹⁹¹ Idem, p. 422. Cf. Idem p. 394.

¹¹⁹² Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, T. I: *El hombre y la sociedad*, p. 141; Platón, *República XIII*, 532 a -)

¹¹⁹³ Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, pp. 15-18.

¹¹⁹⁴ Lovejoy, *Op. cit.*, p. 105.

ser tiene muchos niveles los cuales pueden vivirse como medio de acceder a lo Uno,¹¹⁹⁵ pero siempre con fuerte predominio del ascendente. El programa del descenso, que impele al ser humano a crear y hacer cosas en el mundo mediante las cuales se realiza la completud del universo, poniendo el énfasis en lo múltiple, la variedad, la diferencia, la evolución creativa,¹¹⁹⁶ es el que se fue imponiendo con la era científica que parte de Francis Bacon, hasta, siglos después, decretar—y no sólo por Nietzsche—la muerte de Dios para imponer la actividad hacia el mundo por sí misma. En el siglo XVIII existía la postura en la que la Gran Cadena del Ser, también llamada Escala del Ser se concibe exactamente como una escalera con un infinito número de peldaños por la que ascienden y descienden eternamente las almas individuales, y en la medida en que todas van al mismo paso, el orden jerárquico se mantiene y la posición relativa no se altera.¹¹⁹⁷ En la misma época otros pensadores, sin descartar la Escala del Ser postularon que “el hombre es por naturaleza insaciable y es la voluntad de su Hacedor que deba ser así”¹¹⁹⁸. Con esto se substituye la paz del reposo final del alma por la interminable búsqueda de la meta inalcanzable. El programa descendente fue precisamente la médula del movimiento romántico. Se pueden encontrar muchísimos textos que ejemplifican esto. Mencionaré solo un ejemplo de Schleiermacher:

Debéis abandonar el vano y loco deseo de que sólo haya una religión; debéis dejar de lado toda repugnancia a la multiplicidad; con toda la honradez posible, debéis acercaros a todo lo que, en sus cambiantes formas, la humanidad, se ha desarrollado a lo largo de su progreso en el fructífero seno de la vida espiritual... Os equivocáis, pues, con vuestra religión universal que se supone natural a todos; pues nadie tendría su propia y verdadera religión de ser la misma para todos. Mientras cada uno de nosotros ocupemos lugares distintos, entre estas relaciones del hombre con el universo deben haber unas más cercanas y unas más lejanas, lo que determinará sentimientos distintos en cada vida.....¹¹⁹⁹

No obstante la inversión del esquema platónico, el planteamiento esencial de la Cadena del Ser permanece en el romanticismo. Dice Lovejoy:

La insaciable generatividad, la tendencia a producir diversidad, la necesidad de la realización de la mayor completud posible del ser, todos estos atributos del mundo platónico siguen siendo atributos del mundo del filósofo romántico. Pero la generatividad es ahora la de una insuficiencia que lucha inconscientemente por un existencia más rica y variada; y la completud no es un carácter permanente, sino la fugitiva meta del conjunto de las cosas.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁵ Cf. Idem, p. 113.

¹¹⁹⁶ Cf. Idem, p. 375-79.

¹¹⁹⁷ Cf. Idem, p. 322.

¹¹⁹⁸ Idem, p. 325.

¹¹⁹⁹ Schleiermacher. *Reden*, V. Trad. tomada de: Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 404.

¹²⁰⁰ Lovejoy, *Op. cit.*, p. 422.

Pero estas dos tendencias —la unitiva y la separativa— no sólo pertenecen a “Dios”, sino que forman parte también del ser humano. Usemos las palabras de Lovejoy para expresar esto referidas al romanticismo:

Así pues, Schiller vuelve de nuevo a los dos Dioses de Platón: la Perfección inmutable y autónoma y el Impulso Creador que se ocupa de la ilimitada realización en el tiempo de todos los posibles. El hombre comparte estas dos características de la naturaleza divina; y, por lo tanto, siempre hay en él tendencias en conflicto, las dos leyes fundamentales de un ser que es, al mismo tiempo, racional y sensual, que tiene, en términos kantianos, tanto un Ego nouménico como un Ego temporal.¹²⁰¹

Por lo tanto, en la vida del individuo, en el desarrollo de la especie y en la historia del arte debe haber un interminable turno de fases contrarias. Ahora, la insaciable búsqueda de más vida, de mayor variedad y completud del contenido, romperá las formas que le han sido impuestas al arte y a otros modos de la autoexpresión humana; y luego la exigencia de forma, de principios fijos y de un orden estable detendrá el proceso expansivo de la vida.¹²⁰²

También existe, como se dijo en el capítulo IV¹²⁰³, la posibilidad de mantenerse en un nivel de la pirámide sin ir hacia arriba ni hacia abajo. Este ha sido el caso, cuando en el siglo XVIII, considerando la posición del hombre dentro de la gran Cadena del Ser, se pedía que conservara y respetara su lugar el hombre en esa cadena.¹²⁰⁴ Lovejoy explica muy bien esta postura:

Puesto que todos los lugares de la escala deben estar ocupados y puesto que cada uno es lo que es en virtud de las especiales limitaciones que lo diferencian de cualquier otro, la obligación del hombre era mantenerse en su puesto y no buscar trascenderlo, a lo que sin embargo sería llamativamente propenso. El bien de un ser de un determinado grado, parecía evidente, debía consistir en la conformidad con su arquetipo, en ser la manifestación exacta de la Idea que define su posición, o bien la de su especie, dentro de la serie. Debe haber, pues, una excelencia específicamente humana, alcanzar la cual sería la vocación específica del hombre —una excelencia que no debe confundirse en mayor medida con la de los ángeles ni con la de Dios que con la de las bestias— ; y codiciar los atributos o imitar las actividades características de los seres situados por encima en el orden cósmico es tan inmoral como hundirse en un nivel inferior al propio. El método de tal ética consistiría en hacer inventario de la verdadera constitución del hombre—sus concretos instintos, deseos y capacidades naturales—y formular su bien en términos de equilibrio y predecible realización de los mismos. Y puesto que el lugar del hombre no es

¹²⁰¹ Idem, p. 392.

¹²⁰² Idem, p. 394.

¹²⁰³ Supra, p. 147 ss.

¹²⁰⁴ Cf. Lovejoy, *Op. cit.*, p. 257.

muy alto, puesto que es una mezcla de elementos animales e intelectuales, y puesto que estos últimos sólo están presentes en él en una flaca medida y en su forma inferior o casi inferior, el inicio de la sabiduría humana consistiría en recordar y atenerse a sus limitaciones.¹²⁰⁵

Un ejemplo de esta tendencia al estatismo lo encontramos en Rousseau quien en su *Emilio dice:*

¡Ay Hombre ¡ confina tu existencia dentro de ti mismo y nunca más serás miserable. Mantente en el lugar que te ha asignado la Naturaleza en la cadena de los seres y nada podrá obligarte a abandonarlo... El hombre es fuerte cuando se satisface con ser lo que es; es débil cuando desea elevarse por encima de la humanidad.¹²⁰⁶

Sin embargo en la India, en contraste con Occidente siempre ha existido una tendencia más hacia la inclusión que hacia la exclusión, lo que apunta a una comprensión implícita del principio piramidal:

En lugar de verse tentados a excluir, como es el reflejo natural de los occidentales, los hindúes tienen una tendencia espontánea a incluir, a tener una visión englobante (*all-encompassing*). Para ellos las religiones extranjeras son modalidades del *dharma* en general.¹²⁰⁷

En este sentido, en el marco general de la tradición hindú se toman en cuenta las dos vías que se han mencionado, la unitiva o ascendente, y la separativa o descendente. Tenemos entonces que la dicotomía entre el Bien y la Bondad platónicas como la plantea Lovejoy es equivalente al planteamiento hindú de los dos enfoques sobre Brahman: *saprappañca* y *nispappañca*,¹²⁰⁸ nada más que en el caso hindú no son irreconciliables sino complementarios.

Pero existe además un esquema en el que se toman en cuenta no solo la vía unitiva o ascendente y la separativa o descendente, sino también la posibilidad de mantenerse. Es éste el de las tres gunas: Tamas (para mantenerse), Sattva (para el ascenso) y Rajas (para el descenso).

Aún hay otro esquema en el que encontramos correspondencias con la dicotomía Bien-Bondad aludida. La India tradicional plantea cuatro fines, metas, o áreas de la vida humana: *artha*, *kama*, *dharma* y *moksa*. *Artha* se refiere al éxito mundial, a la prosperidad material, *kama* se refiere al placer, *dharma* al deber y *moksa* a la liberación o trascendencia.¹²⁰⁹ A las tres primeras se les denomina *trivarga*, y tienen una serie de elaboraciones conceptuales sistematizadas o tratados llamados *artha-shastra*, *kama-shastra* y *dharma-shastra*, que

¹²⁰⁵ Idem, p. 257-58.

¹²⁰⁶ Cita tomada de: Lovejoy, *Op. cit.*, p. 258.

¹²⁰⁷ Hulin, Michel y Kapani, Lakshmi. *Hinduismo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 266.

¹²⁰⁸ Ver Supra, p. 78.

¹²⁰⁹ Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 54-60.

contienen doctrinas políticas, psicológicas y éticas respectivamente.¹²¹⁰ Dios como Bondad está íntimamente relacionado con el principio del placer y con el desarrollo material, y por lo tanto, con el *Kama* y el *Artha*. Dios como Bien está relacionado con *Dharma*. *Kama* también es deseo, y en última instancia es el deseo de lo Uno de ser muchos,¹²¹¹ por eso equivale a Dios como Bondad.

En el siglo XX y lo va del XXI la tendencia a la multiplicidad es tal que ya ni siquiera se habla de lo uno y la tesis de la cadena del ser permanece pero disfrazada y fragmentada por la propia fragmentación de los campos disciplinares. En estos siglos se concibe el destino del hombre como un progreso inacabable, que como dice Lovejoy¹²¹², surge a consecuencia de la reflexión sobre los principios de plenitud y continuidad, pero sin la meta final de lo uno.

Vamos a considerar ahora más específicamente por separado las trampas de lo Uno y las de lo múltiple.

2. Lo Uno.

El principal medio por el que se dan las trampas de lo uno es la religión. La religión pertenece siempre al ámbito de lo múltiple con vocación de apuntar a la unidad.¹²¹³ Pero muchas veces este “apuntar” que es misión de la religión, se ha confundido con un “realizar” y ahí se genera la trampa, especialmente consumada en el monoteísmo. Hoy se reconoce esto en amplios sectores de los cuales hacen eco las siguientes palabras de Duch:

Históricamente, la marcha hacia la unidad, con frecuencia, ha dado lugar al uniformismo, a los comportamientos exclusivistas y a la dictadura tanto en el orden del pensamiento como en el de los sistemas de valores y de las disposiciones afectivas.¹²¹⁴

Pero la trampa de lo uno solo se da cuando la religión cierra las vías de interpretación ya sea quedándose en la interpretación literal o incluso pasando a la alegórica, pero tomando la alegoría unívocamente y por lo tanto clausurando nuevos sentidos. Al respecto comenta Duch:

Las hermenéuticas de las escrituras sagradas empleadas por el poder oficial de las ‘religiones del Libro’ no acostumbran a superar el *sentido alegórico*, mientras que los que buscan el *sentido espiritual* se encuentran, casi siempre, al margen de las formaciones religiosas oficialmente sancionadas y aceptadas por la mayoría.¹²¹⁵

¹²¹⁰ Idem, p. 100.

¹²¹¹ Cf. Idem, p. 161-62.

¹²¹² Lovejoy, *Op. cit.*, 1983, p. 320.

¹²¹³ Cf. Paniker, Raimundo. *Religión y religiones*, Gredos, España, 1965, p. 15.

¹²¹⁴ Duch, Lluis. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomática*, Herder, Barcelona, 2002, p. 101.

¹²¹⁵ Idem, p. 259.

Y esta trampa se da especialmente y casi por definición en el monoteísmo porque ahí están cerradas las vías de interpretación del “mono-dios”. En las religiones llamadas politeístas, como el hinduismo, lo Uno no agota ni absorbe la multiplicidad de dioses y cultos, y por lo tanto no agota la multiplicidad de sentidos.

En el monoteísmo, la religión se convierte para cada pueblo, por desgracia, en un medio para ensalzar su cultura y su raza, y para difundir e imponer su influencia,¹²¹⁶ instituyéndose como una máquina hermenéutica con voluntad de control absoluto.¹²¹⁷ El ejemplo más accesible a nosotros en América de este gran vicio de Lo Uno es la religión que se hace llamar única y verdadera y que tiene pretensiones universales, es decir católicas:

De hecho, el monoteísmo es siempre la exaltación del propio dios, erigido contra todos los otros dioses, que deben ser considerados como falsos o peligrosos.¹²¹⁸

Además, la trampa de lo uno, que se remonta en Occidente a la distinción mosaica¹²¹⁹ y se apuntala con la doctrina pitagórica, al minimizar la inmanencia de Dios, devalúa al máximo al mundo y al cuerpo, que son el imperio de lo múltiple.¹²²⁰

En la era occidental anterior al triunfo político del cristianismo que se da en 313 con Constantino, era llamada anacrónicamente pagana, el acento en el aspecto religioso estaba en lo múltiple. Posteriormente y durante toda la Edad Media fue lo uno lo imperante en el pensamiento y consecuentemente en el orden social. Esta primacía de lo Uno era producto primordialmente de la tradición judía y de su Dios único y exclusivista, y se apoyó intelectualmente en la herencia platónica. De hecho la historia religiosa de Occidente hasta ahora ha sido un gran homenaje a Parménides. No sólo el cristianismo, sino también el judaísmo y el Islam están incluidos en esto. En palabras de Cruz Hernández:

El monoteísmo es la idea central de tres grandes formas religiosas: la judía, la cristiana y la musulmana; las tres se consideran la Sabiduría con mayúscula; sorprendentemente, las tres se han servido de la filosofía de los griegos, y las tres prometen a los hombres la mayor seguridad así en la Tierra como en el Cielo.¹²²¹

El Dios judío, cristiano e islámico es uno y único, en nada semejante a lo creado; cognoscible en su singular Esencia sólo por la revelación y no por percepción, abstracción o analogía simple, y es Dios de todos los hombres.¹²²²

¹²¹⁶ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 46.

¹²¹⁷ Cf. Mier, Raymundo. *Brújería y misticismo: juicio, milagro y arrebato como figuras de la certeza*, en: Cohen, Esther y Villaseñor, Patricia, eds. *De filósofos, magos y brujas*, México, UNAM, 2009, p. 205.

¹²¹⁸ Idem, p. 47.

¹²¹⁹ Cap V, p. 175.

¹²²⁰ Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 51.

¹²²¹ Cruz Hernández, Miguel. *El saber que busca el hombre*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 20.

¹²²² Idem, p. 25-26.

Dos de las religiones que se jactan de monoteístas, no aceptan la convivencia de lo Uno representado por su único Dios, con lo múltiple representado por las múltiples tendencias dentro de su propia religión y por las detracciones a sus doctrinas que vienen de otras religiones. Por ejemplo en el judaísmo:

Así, el particularismo y el universalismo se unen en las palabras de los profetas. La esperanza para la humanidad es la esperanza para Israel. La palabra de Dios a la humanidad se manifiesta a través de la palabra de Dios a su pueblo. La elección de Israel es el primer paso por el camino que Dios le fijó al hombre. Aunque la era mesiánica llegará para todo el universo, la nación en que se creó la religión mesiánica siente más íntimamente esa promesa. Si la salvación está destinada a todo el mundo, será la salvación que surja de Sion y sea una bendición para Sion.¹²²³

De esta manera, como señala Blumenberg¹²²⁴, esas dos religiones con su prohibición de nombrar a Dios en vano, se oponen a la ligereza mítica, que permitía toda clase de aventuras y peripecias divinas. En el judaísmo, con la prohibición de las imágenes y otras reglas, se desconecta la posibilidad humana de imaginar, de poetizar. En el cristianismo, con el mito de Jesús se permite mayor imaginación, pero siempre limitada por este solo y único mito.

Además, todas las religiones, sobre todo las que ponen fuerte peso sobre lo Uno o sobre su equivalente que es Dios, es decir los monoteísmos, implican necesariamente universalismo.¹²²⁵ Esto quiere decir que el Dios único que cada monoteísmo postula es válido para todo el género humano. Los tres grandes monoteísmos aceptan su filiación con el Dios de Moisés que se reveló primariamente a los judíos, pero los mensajes de cada uno de ellos diverge. Aún así en los tres permanece el anhelo de unidad tanto en lo referente a la divinidad como a la humanidad. Al respecto cito a Baeck:

...el Dios Único sólo puede tener una religión a la que todos son llamados y que, por lo tanto, no puede alcanzar su cumplimiento histórico hasta que todos los hombres se unan en ella. (...) La creación del mundo como un único mundo significa que también la humanidad es una sola. El Dios Único que creó el universo llamó a todos a tomar parte en su vida única desde el comienzo mismo.¹²²⁶

Sin embargo el monoteísmo judío y cristiano olvidan con facilidad que en su propia tradición hay prevenciones contra la tiranía de lo Uno: por ejemplo la mención bíblica sobre los miles de millares de ángeles cuyas jerarquías trascienden nuestra capacidad intelectiva.¹²²⁷

¹²²³ Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 72.

¹²²⁴ Blumenberg, Hans. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* en Furhmann, M. (ed.) *Terror und Spiel*, Wilhelm Fink, München, 1971. Citado por: Duch, Lluís. *Op. Cit.*, p. 435.

¹²²⁵ Cf. Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 71.

¹²²⁶ Idem, p. 71.

¹²²⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste XIV* en: *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007, p. 143; Biblia Dan 7, 10; Ap. 5, 11.

El islam también se jacta de monoteísta, pero hay menor negación de la multiplicidad en su seno, pues admite muchos nombres para Dios, y también admite otros monoteísmos y otros profetas además de Mahoma. Así en el Corán se dice:

No discutáis con los judíos o con los cristianos sino con los más refinados modales. Decidle: Nosotros creemos en el Libro revelado a nosotros y en el revelado a vosotros. Nuestro Dios y el vuestro es el mismo y nosotros nos sometemos por completo a su voluntad.¹²²⁸

Es Dios de todos los hombres no obstante haberse manifestado sólo a un grupo humano, como en caso del pueblo de Israel, o a una persona como Mahoma, a un círculo cerrado como los apóstoles (incluyendo por supuesto a San Pablo).

Cualquier tradición constituye en su origen un anhelo de unidad, pero de inmediato se presenta la disensión, es decir, la multiplicidad que rompe la unidad. Lo sabio es aceptar el disenso, lo necio negarlo o matarlo. Veamos a grosso modo el caso del nacimiento de la tradición cristiana que nos es relativamente próxima. De los contemporáneos de Jesús, incluyendo a los discípulos directos y a Pablo, nace esta tradición. Nace de la interpretación que éstos hacen del mensaje de Jesús y se nutre de absolutamente todo lo que era la cultura helénica de aquel tiempo. La primera disensión surge entre Pedro y Pablo, es decir entre judíos seguidores del nuevo mensaje pero cerrados a ellos solos y gentiles que aceptan a los judíos pero incluidos al mismo nivel que los propios gentiles. El disenso se gana por el lado de los gentiles quienes aceptan a los judíos seguidores del mensaje, pero negándoles su judeidad, y posteriormente se va generando la oposición franca e incluso odio entre cristianos y judíos arraigados a su propia tradición. Para la siguiente generación y varias más, el disenso surge en el seno de aquella Iglesia gentil judaizada y entonces nuevamente hay dos bandos: ortodoxos y herejes (sobre todo gnósticos). Los “herejes” no segregan a los otros y se sienten incluidos con ellos, aunque con un sentimiento de superioridad, pero los otros sí segregan a éstos.¹²²⁹ Sabemos quien ganó la batalla en términos mundanos, lo cual no quiere decir que la herejía haya sido aniquilada, simplemente pasó a lo oculto y es entonces donde ya en el cristianismo encontramos claramente lo exotérico y lo esotérico.

Durante toda la Edad Media, la tiranía del dogma cristiano fue ejercida con el báculo de la “revelación” que en realidad era una interpretación y nada más. El material con que estaba hecho este báculo era la Teología, que en su versión cristiana era ciencia fundada en la revelación y por ello superior a cualquier otra ciencia.¹²³⁰ Además, el misterio cristiano de la trinidad divina está infectado de masculinidad como infectada estaba toda la sociedad en la que se erigió.¹²³¹

En la época del Renacimiento se dio un admirable esfuerzo de armonización de lo Uno representado por el cristianismo, con lo múltiple representado por el paganismo. Adalid de

¹²²⁸ Corán 29, 46.

¹²²⁹ Cf. Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 86-89, y 152-169.

¹²³⁰ Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 194-95.

¹²³¹ Cf. Coomaraswamy, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, capítulo *La doctrina tántrica y la biunidad divina*, p. 267-78.

este esfuerzo fue la Academia Platónica Florentina. Destacan, entre otros, en un lapso de 150 años Ficino, Steuco y Patrizi.¹²³² Con la presión de la Contrarreforma este intento derivó hacia la represión y el ocultamiento, volviéndose a instaurar en un sector de la sociedad la tiranía de lo Uno. En otro sector ya no había vuelta atrás: lo múltiple había tomado fuerza y siguió su dinámica montado en la ciencia, hasta llegar a la propia tiranía de lo múltiple varios siglos después¹²³³.

Si revisamos el cúmulo de la literatura teológica cristiana nos encontraremos con una larga y tortuosa historia de desacreditación de lo múltiple en favor de lo uno. Por ejemplo en Zubiri, el ir hacia Dios tiene tres rutas: el politeísmo que es la dispersión, el panteísmo que es la inmanencia y el monoteísmo que es la trascendencia, siendo esto último lo mejor.¹²³⁴

Por otro lado la defensa de la soberanía absoluta de Dios ha llevado en diversas ocasiones a la negación de los propios poderes intrínsecos de la naturaleza desarticulando el principio lógico de causalidad. Unos de esos casos fueron los de Lutero y Calvino.¹²³⁵

En cuanto al Islam, se da el mismo caso de disensión a la muerte de Mahoma, y aunque ahí la historia tuvo otros derroteros, lo que interesa señalar aquí es simplemente el hecho del disenso, producto, claro está, del mundo de la dualidad en que vivimos.

La trampa de lo Uno que consiste en erigirse en absoluto excluyente fue detectada por la gnosis, en cuya enseñanza la Sabiduría (femenina) está por encima del Demiurgo (masculino) quien se erigió como Dios de los judíos y Dios único y excluyente que heredaron los cristianos ortodoxos, es decir los ajenos a la gnosis.¹²³⁶ En el medio Oriente, esta trampa surgió, como aseveraban los gnósticos, con Yaldabaoth que es el nombre que ellos le daban al Yahvé del Antiguo Testamento, el Dios celoso y tiránico.

No se puede, sin dejar de ser humano, acceder al nivel de lo Uno absoluto. A lo más que podemos aspirar es al nivel de la dualidad simple o primera, el Ometeotl, o en todo caso al nivel de una Trinidad jerárquicamente inferior al Uno.

Vivir de acuerdo exclusivamente a lo Uno es un veneno para el ser humano porque éste pertenece a y lleva el sello de el mundo de la dualidad. En este sentido era más sabia la postura de los antiguos mexicanos al defender su “dios-dual”, Ometeotl, frente a la trinidad monoteísta cristiana. Por otro lado vivir exclusivamente en lo múltiple y en total ausencia de lo Uno conduce al ser humano al paroxismo y a que su intelecto convertido en monstruo se devore a sí mismo. Al respecto dice Danielou:

¹²³² Cf. Assman, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006, p. 88-93.

¹²³³ Sobre lo cual se abundará en el siguiente apartado.

¹²³⁴ Cf. Gómez Caffarena, *Op. cit.*, p. 353. Zubiri *El problema filosófico de la historia de las religiones, El problema de Dios, El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p. 309, 325, 164, 132-33.

¹²³⁵ Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 363.

¹²³⁶ Cf. Ireneo *Adversus Haereses I*, 5, 4 y Hipólito *Refutación de todas las herejías VI*, 33 Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 102; *Hipóstasis de los arcontes*, 94, 21- 95,7 en: Robinson, J. M. *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, p. 158.

El mayor obstáculo para la evolución del saber y el conocimiento de lo real son los dogmas y las creencias que presentan un panorama de las formas mudables de lo real fijado de una vez por todas.¹²³⁷

Lo uno, entonces, tiene dos caras: la vivificante y la mortificante. En la vivificante, lo Uno ordena a lo múltiple pero no lo extingue. En la otra, lo Uno pretende erigirse como absoluto a despecho de lo múltiple. La primera es armoniosa, la segunda es violenta y gira alrededor del odio. En efecto, buena parte del monoteísmo está edificada sobre:

Una serie de odios impuestos con violencia a lo largo de la historia por los hombres que se pretenden depositarios e intérpretes de la palabra de Dios, los clérigos: odio a la inteligencia—los monoteístas prefieren la obediencia y la sumisión—; odio a la vida, reforzado por una indefectible pasión tanatofílica; odio a este mundo, desvalorizado sin cesar con respecto a un más allá, único depositario de sentido, verdad, certidumbre y bienaventuranza posibles; odio al cuerpo corruptible, despreciado hasta en sus mínimos detalles, mientras que al alma eterna, inmortal y divina se le adjudican todas las cualidades y virtudes; odio a las mujeres, por último, al sexo libre y liberado en nombre del Ángel, ese anticuerpo arquetípico común a las tres religiones.¹²³⁸

Las dos caras de lo uno—la vivificante y la mortificante—pueden aplicarse igualmente al yo, cuya naturaleza esencial es móvil, evanescente y cambiante (es decir múltiple) sin que por eso deje de ser yo. En la medida en que se reprime o suprime esta naturaleza múltiple dejando un yo estático y fijo, lo uno se hace muerte en el individuo. En la medida en que el yo-uno entienda su propia multiplicidad y conviva con ella, lo uno es vivificante.¹²³⁹

La intención unificante del cristianismo católico es buena siempre y cuando se entienda la unificación como símbolo y como utopía —es decir, no realizable en esta tierra—. Cuando no ha sido así, la espiritualización unificante se ha transformado—en palabras de Jung—“en una unilateralidad nociva para la salud”¹²⁴⁰. Ejemplos más que obvios de esto son la ley seca de los Estados Unidos en los treintas o la Santa Inquisición. El problema del dogma de la unidad de la Iglesia en el cristianismo ortodoxo es que se han aplicado criterios correspondientes al nivel de lo Uno, en el nivel de la multiplicidad en el que vive la humanidad.¹²⁴¹

En India la trampa de lo Uno se manifiesta también y es a través del sistema de castas:

En la India, la jerarquía de los oficios y profesiones—estática, altamente especializada y de mutua colaboración—exige e inculca la más extrema unilateralidad. Nadie debe escoger por su cuenta, mariposear ni dar rienda suelta a los impulsos juveniles. Desde el primer aliento de vida las energías

¹²³⁷ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 48.

¹²³⁸ Onfray, Michel. *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 74-75.

¹²³⁹ Cavallé, Mónica. *La sabiduría recobrada: filosofía como terapia*, Oberon, Madrid, 2002, p. 139-40.

¹²⁴⁰ Jung C. G. *Simbología del Espíritu*, FCE, México, 1981, p. 301.

¹²⁴¹ Cf. Choza, Jacinto. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 123-28.

individuales son dominadas, encarriladas y coordinadas con respecto a la obra general del superindividuo constituido por la sociedad, que tiene carácter sagrado.¹²⁴²

Como dice Danielou,¹²⁴³ los conflictos entre los diferentes “Dioses” provienen de tendencias excluyentes, de elementos negativos propios del ser humano, por lo que La trampa de lo Uno no se ciñe exclusivamente al campo religioso sino que abarca también la ciencia y la filosofía en tanto se cierran las puertas a nuevos descubrimientos, a la revelación de un nuevo mensaje o una nueva edad. En este sentido Jaspers apuntaba:

Para Descartes y para todos los modernos, el problema de la significación de la verdad en su diferenciación múltiple no existe.¹²⁴⁴

El mismo Jaspers precisa que la filosofía debe renunciar a ser alguna vez “una doctrina sobre la totalidad del ser considerado bajo la forma de una unidad objetiva.”¹²⁴⁵

Las trampas de lo uno están en correspondencia directa con la primacía de la masculinidad en detrimento de la feminidad, ya que lo uno tiene sintonía preferente hacia lo masculino y lo múltiple hacia lo femenino. La tiranía de lo Uno se ha dado durante un eón masculinizante. En este sentido es obvio que estamos desde el siglo XX, cuando menos, entrando en un nuevo eón en donde la feminidad se está equilibrando con la masculinidad, pero existe el peligro de que en lugar de darse un equilibrio, la balanza simplemente se invierta y aparezca la tiranía de lo múltiple a costa de lo uno, lo cual se tratará en el siguiente apartado.¹²⁴⁶

Hay una relación entre las trampas de lo uno y la oralidad. La oralidad se acerca más a la multiplicidad de la vida, mientras que la letra escrita está del lado de lo Uno congelado, muerto. Ya San Pablo decía que “la letra mata, pero el espíritu vivifica”¹²⁴⁷. Lo Uno es origen de la vida y vida en sí, pero el concepto de lo Uno por un efecto psicológico puede convertirse en muerte. Así ha sucedido en Occidente y la mente humana lo ha detectado. Por eso la cultura occidental ha avanzado hacia la negación de lo Uno que ha visto convertirse en muerte para el hombre. Si lo Uno se toma como Dios, pues se ha negado a Dios y se ha promulgado su muerte, pero es por la razón aducida, porque lo Uno que es vida en sí, en la mente humana se ha tornado en muerte. La opción para la humanidad aquí no ha sido otra que abocarse a lo múltiple hasta el paroxismo. Cuando lo Uno se convierte en muerte, lo cual sucede en la mente del hombre, lo Uno se hace Satanás: es lo Uno invertido. Así, la trampa de lo Uno, al desentenderse de lo múltiple, amputa la realidad.¹²⁴⁸

¹²⁴² Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 175.

¹²⁴³ Danielou, *Op. cit.*, p. 49.

¹²⁴⁴ Jaspers, K. *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, Pléyade, 1953, p. 14.

¹²⁴⁵ Idem, p. 12.

¹²⁴⁶ Cf. Pulcini, Elena. *Diótima. El mito platónico del Eros y el matriarcado de Bachofen*; en: Cohen, Esther y Villaseñor, Patricia, eds. *De filósofos, magos y brujas*, México, UNAM, 2009.

¹²⁴⁷ 2 Corintios, 3, 6.

¹²⁴⁸ Cf. Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 21.

3. Lo múltiple.

Pero lo múltiple (así en general, como opuesto a lo Uno) también genera trampas, ya sea por el demérito o por el rechazo completo de lo uno. Una de las expresiones occidentales más añejas de la trampa de lo múltiple la encontramos en el período helenístico con Epicuro y Lucrecio. Según este último, los filósofos han substituido la diversidad de lo diverso por lo idéntico o lo contradictorio, y con frecuencia por los dos a la vez.¹²⁴⁹ Ambos se pronuncian en contra de lo Uno trascendente. Para ellos:

La Naturaleza es precisamente la potencia, pero potencia en nombre de la cual las cosas existen *una a una*, sin posibilidad de asemejarse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que les fuese adecuada o las expresara íntegramente de una vez. Lo que Lucrecio reprocha a los predecesores de Epicuro es haber creído en el Ser, en el Uno y en el Todo. Estos conceptos son las manías del espíritu, las formas especulativas de la creencia en el *fatum*, las formas teológicas de una falsa filosofía.¹²⁵⁰

Pero la postura de Epicuro y Lucrecio no fue la dominante en las edades antigua y media occidentales en las que la mente de los hombres estaba enfocada hacia lo Uno bajo su aspecto de Ser. La metafísica clásica, como dice Gadamer, se fundamenta en el intelecto infinito, el *nous* o espíritu “en el que la verdad del ser se presenta como la esencia a la que todo lo que es está coordenado en su sentido de ser”¹²⁵¹. En esta óptica se considera al Ser como un absoluto incólume al tiempo, en contraste con el ente sujeto a la corrupción por el tiempo.¹²⁵² Con el avance de la edad moderna se altera la primacía del ser, para dársela al ente, se coloca lo temporal por encima de lo eterno, y se intenta fundar la verdad en la historicidad. Es así que Heidegger en *Ser y Tiempo* detecta que en la metafísica clásica, el Ser obstruye su propio estar expuesto “ahí”,¹²⁵³ y propone que la única posibilidad del Ser es en el tiempo,¹²⁵⁴ con lo que reduce el ser al ser-ahí, quitándole toda trascendencia y trastocando la correspondencia clásica entre ser y eternidad.¹²⁵⁵

El imperialismo perverso de lo uno en la mente de los hombres durante todas las edades antigua y media generó reacciones muy fuertes en su contra. Así, a partir del siglo XVIII ha sido lo múltiple lo que se va destacando y constituye parte del asiento ideológico del capitalismo. Los ideólogos ingleses del XVIII, basados en la tesis de la gran cadena del ser, consideraban al universo como el mejor de los sistemas en tanto que en él se da la máxima variedad por medio de la desigualdad, por lo que la sociedad humana debe imitar este

¹²⁴⁹ Cf. Lucrecio *Libro I*, 633-634.

¹²⁵⁰ Deleuze, Giles. *Lógica del sentido*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 310; cf. Lucrecio *Libro I*, 657-669, 753-762.

¹²⁵¹ Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 170.

¹²⁵² Cf. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980, p. 27-29.

¹²⁵³ Cf. Gadamer, *Op. cit.*, p. 176.

¹²⁵⁴ Cf. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980, p. 27-29.

¹²⁵⁵ Cf. Gómez Arzapalo, Francisco. *Heidegger y la pregunta por el tiempo*, en: Guerra Tejada, Ricardo y Yáñez Vilalta, Adriana, Coordinadores, *Martín Heidegger, Caminos*, UNAM, Cuernavaca Morelos, 2009, p. 63.

patrón.¹²⁵⁶ A finales del XIX y principios del XX aparece la llamada escuela de la sospecha integrada por los pronunciamientos de Marx, Nietzsche y Freud. Pero estas reacciones se fueron al extremo de negar completamente el valor de las estructuras surgidas de lo uno que fueron consideradas como alienantes, paralizadoras de los esfuerzos transformadores del mundo, impedimentos para la emancipación social y ataduras a la infancia que no permiten madurar a la humanidad.¹²⁵⁷ Esta tendencia llega hasta nuestros días en los que la posmodernidad constituye la máxima exaltación de la multiplicidad con sus derivaciones democráticas. Paralelamente, como dice Tarnas¹²⁵⁸, en su completo rechazo de lo Uno, la ciencia moderna mostró un mundo sin finalidad espiritual, opaco, regido por el azar y la necesidad, y sin significado intrínseco, que dejaba al ser humano yerto, solo y sin rumbo; un mundo en el que "no hay más que cambio, no hay más que movimiento, no existen cosas propiamente dichas."¹²⁵⁹ Al respecto, en 1902, dice William James:

Nuestro sistema solar, con sus armonías, es visto ahora como un caso accidental de un tipo determinado de equilibrio en el movimiento celeste, alcanzado mediante un azar local en la espantosa soledad de mundos donde no puede existir la vida. (...) Es imposible, dado el carácter actual de la imaginación científica, encontrar en los movimientos de los átomos cósmicos tanto si actúan a escala universal como individual, nada al margen de una alternancia sin objetivo, que actúa o no, que tampoco alcanza una historia propia y no ofrece resultado alguno. La Naturaleza no manifiesta una tendencia final verificable hacia la cual sea posible sentir simpatía. La mentalidad científica en estos momentos continúa el vasto ritmo procesal de forma que parece anularse a sí misma.¹²⁶⁰

Otro ejemplo de las trampas de lo múltiple es del dualismo. Tomo las palabras de Schwarz:

La filosofía dualista aparece cuando nos enfrentamos con pares de opuestos en los que los dos antagonistas no se implican mutuamente. Porque en el momento en que ciertos aspectos negativos de la vida, aceptados hasta entonces como elementos constitutivos e inevitables de la totalidad cósmica, son juzgados o interpretados como el mal, por lo tanto no necesarios, es cuando la ideología dualista aparece y, con ella, la exclusión de la complementariedad, abriendo también la puerta a todas las simplificaciones reduccionistas.¹²⁶¹

Este dualismo es producto de la oposición sujeto-objeto de la modernidad. Pues bien esta oposición tiene raíces en el monoteísmo occidental en el que un Sujeto divino autosubsistente creó al mundo como Objeto, en cuyo seno se despliega el sujeto humano especial y su historia dispuesta por la divinidad. Al respecto cito a Tarnas:

¹²⁵⁶ Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 263-64.

¹²⁵⁷ Cf. Gómez Sánchez, Carlos. *Psicología y religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 169.

¹²⁵⁸ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 525.

¹²⁵⁹ Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975, p. 65.

¹²⁶⁰ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II, p. 223.

¹²⁶¹ Schwarz, *Op. cit.*, p. 20.

Desde sus comienzos, el yo occidental estuvo marcado por la revelación de la especial relación de la humanidad con una realidad divina trascendental, un ser supremo monoteísta que era al mismo tiempo el creador del mundo y el lugar último de significado y valor. (...) De esta suerte, la unicidad, la separación y la superioridad absolutas de Dios con respecto al mudo secular, de finitud mortal y naturaleza irredenta, fortalecían profundamente la sensación de unicidad, separación y superioridad del ser humano en relación con el resto de la naturaleza y el universo creado.¹²⁶²

De esta manera la trampa de lo Uno condujo a la de lo múltiple. Mucho de lo que se hace y se piensa actualmente es en referencia a lo múltiple; es como si lo uno no existiera, o en todo caso se toma a éste como subordinado a lo múltiple. El caso paradigmático es el de lo que podríamos llamar “la escuela de la Diferencia” de la posmodernidad con autores como Deleuze y Adorno.

Otra trampa de lo múltiple es la idea del progreso infinito que va de la mano del paradigma científico y ha permeado la vida social desde la Ilustración hasta nuestros días. En este sentido cito a Tarnas:

Demasiado a menudo se ha descrito el ‘progreso del conocimiento’ y la ‘evolución de la conciencia’ de la humanidad como si nuestra tarea consistiera en subir una larga escalera cognitiva cuyos escalones jerárquicos representan etapas sucesivas en las que vamos resolviendo enigmas mentales cada vez más difíciles, como si se tratara de problemas de un examen de posgrado de bioquímica o de lógica.¹²⁶³

Con esta primacía de lo múltiple, la mente moderna ha llevado a cabo una profanación progresiva del cosmos y hasta las mismas religiones cristianas se han visto afectadas de esta profanación. Hoy en día se considera al cosmos completamente impersonal e inconsciente, escindido del ser humano, como mera materia en movimiento, mecánico y desprovisto de finalidad, gobernado por el ciego azar y la necesidad.¹²⁶⁴

La multiplicidad sin la unidad es la locura absoluta, el caos completo para el ser humano.

4. Mythos y Logos en el contexto de las trampas de lo Uno y lo múltiple.

El plano de lo Uno absoluto es accesible a la lógica única y exclusivamente hasta poder afirmar su posibilidad. Fueras de esta aceptación, no hay ningún otro acceso de la lógica a lo Uno. En esto aciertan los positivistas lógicos quienes afirman que identificar al referente de “Dios” es imposible, pues esa palabra juega alternativamente papeles incompatibles como los de nombre propio, nombre abstracto, predicable descriptivo y descripción definida, y

¹²⁶² Tarnas, Richard. *Cosmos y Psique*, España, Atalanta, 2006, p 52.

¹²⁶³ Idem, p. 700.

¹²⁶⁴ Cf. Idem, p 44.

aún en cada uno de ellos se comporta de forma irregular¹²⁶⁵, de modo que se ha llegado a afirmaciones absurdas respecto de Dios¹²⁶⁶. Ellos afirman que el discurso sobre Dios es completamente paradójico.¹²⁶⁷ Por eso es que en este límite de la lógica aparece lo mítico y lo místico. Sin embargo, como apunta Diel,¹²⁶⁸ en diferentes momentos de la historia ha surgido la tentativa de reemplazar subrepticiamente el plano mítico por el plano lógico. Al mezclarse indebidamente estos dos planos, es el plano mítico el que se resiente y pierde su sentido inicial. Este error hace caer al mito bajo el dominio árido y estéril de la especulación. Así es como gracias a la Teología se echó a perder la religión cristiana con todas sus ramas. Baeck, entendiendo lo mítico como ya degradado por lo lógico, expresa lo mismo así:

Para la religión es crucial preservar el sentimiento de que todo lo que piensa y dice sobre lo divino es sólo una metáfora entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre, sólo una ecuación imperfecta que no anula lo insoluble y lo indefinible. Mientras la metáfora sea tan sólo una metáfora, y lo Divino siga siendo ensalzado por sobre toda metáfora y por sobre las palabras de todo ‘lo que está arriba en el cielo y sobre la tierra debajo y en las aguas debajo de la tierra’, la religión es poética pero no mitológica. Pero cuando sus metáforas pretenden ofrecer respuestas definidas que explican la naturaleza divina o el destino y la experiencia divinas, y pretenden describir la vida de la Divinidad, entonces los símbolos se cristalizan en concepciones y lo mitológico predomina. La Divinidad es arrastrada hasta el plano humano, y no importa que ello se deba a la leyenda poética o a concepciones filosóficas que intentan definir el secreto del Ser Divino.¹²⁶⁹

La historia de los dogmas es la historia de una forma del pensamiento que gira en torno a una estricta univocidad terminológica, descartando la multivocidad de las historias míticas.¹²⁷⁰ Como dice Blumenberg, una señal específica que siempre acompaña al dogma es el énfasis, casi siempre enfermizo, en la salvaguarda de la ley para eliminar herejías y disidencias, imágenes marginales y todo tipo de improvisación. La ortodoxia en cualquier área es el gran obstáculo para la auténtica creatividad humana. Las ortodoxias han sido principalmente planteadas por el monoteísmo, y encontramos que en las épocas marcadas por un profundo deseo de libertad y de creación como el Renacimiento y el Romanticismo, resurge el politeísmo.¹²⁷¹

¹²⁶⁵ Cf. Durrant, M. *The Logical Status of God*, Macmillan, London, 1973. Romerales, Enrique. *Philosophical Theology* en: Fraijó, Manuel. *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid, 2005.

¹²⁶⁶ Cf. Flew, Anthony. *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1966 (Trad. esp. El Ateneo, Buenos Aires, 1967).

¹²⁶⁷ Cf. Albert, H. *Das Elend der Theologie*, Hoffmann un Campe, Stuttgart, 1979. (Trad. esp. Alfa, Barcelona, 1982).

¹²⁶⁸ Diel, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959, p. 36.

¹²⁶⁹ Baeck, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 96.

¹²⁷⁰ Cf. Duch, *Op. cit.*, p. 436.

¹²⁷¹ Blumenberg, Hans. *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 249. También: Duch, Lluis. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 435.

De esta manera vemos que la cuestión de las trampas de lo uno y lo múltiple está relacionada con el asunto de la dinámica entre *mythos* y *logos*, asunto este último que ha tenido una serie de elaboraciones desde la Ilustración o quizás desde antes:

Los monoteísmos son el resultado de haber sustituido el discurso mitológico por el discurso metafísico y de haber hecho del instrumento la meta a alcanzar. Como consecuencia de ello, en estas religiones las vías que fueron de iniciación, de ensanchamiento de la conciencia, se encuentran sin mediación. El dios, una figura mediadora, se ha convertido en meta, y no hay medio para alcanzarla.¹²⁷²

Como dice Duch, el camino más fácil a seguir en las relaciones entre *logos* y *mythos* es la simplificación y el reduccionismo quitándole a cualquiera de los dos el valor en favor del otro.¹²⁷³ Un mito sin el correctivo del *logos* resulta tan inaceptable y destructivo como un *logos* sin mito,¹²⁷⁴ y tanto el solo *logos* como el solo *mythos* que proceden por vía de reducción se transforman frecuentemente en aquello que tan vehementemente habían combatido.¹²⁷⁵

Lo que hay que buscar es la armonía entre *mythos* y *logos*, pues de cualquier manera, todo mito tiene aspectos lógicos, así como todo *logos* tiene facetas míticas,¹²⁷⁶ pues como dice Duch la complementariedad entre *mythos* y *logos* es la única forma realmente humana y humanizadora de referirse al conjunto de la existencia humana.¹²⁷⁷

Sin mito, el *logos* se convierte en absoluto, se diviniza a sí mismo y un *logos* divinizado se autodestruye.¹²⁷⁸

La forma mítica de pensar emparentada con la intuición y la forma lógica, ambas pueden darse a diferentes niveles de acuerdo al principio piramidal. Muy comúnmente, y debido a que los estudiosos no toman en cuenta dicho principio, se habla del pensamiento mítico como si fuera una sola forma de pensamiento propia, por cierto de pueblos "primitivos" en el sentido de no haber desarrollado aún la forma lógica de pensamiento; y se habla de los pueblos de "orden superior" en los que se sustituyó el pensamiento mítico por el pensamiento lógico.

Lo mítico pertenece al terreno del simbolismo, y éstos tienen su opuesto o complementario (según se quiera ver) en lo racional. Sin embargo lo que hoy en día prima es lo último. Cito a Trías:

Entre un racionalismo positivista desengañado de toda embriaguez mística y romántica, y un evidente "irracionalismo" que no quiere ya negociar con

¹²⁷² Maillard, Chantal. *Prólogo*, en: Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 21.

¹²⁷³ Duch, *Op. cit.*, p. 233.

¹²⁷⁴ Idem, p. 443.

¹²⁷⁵ Idem, p.503.

¹²⁷⁶ Cf. Idem, p. 504.

¹²⁷⁷ Idem, p.505.

¹²⁷⁸ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007. p. 269.

ningún atisbo de racionalidad (en relación a los negocios supremos de la existencia, la fe, la salvación, etcétera), se abre un auténtico abismo por el cual circula, en plena crisis, la gran *cesura dia-bólica* del pensamiento contemporáneo.¹²⁷⁹

5. El principio piramidal como trampa.

Frente a las trampas de lo uno y a las de lo múltiple, aparece el principio piramidal como una propuesta de armonización entre lo uno y lo múltiple, de complementariedad entre ellos, aunque este enfoque de complementariedad puede darse inclusive sin el principio piramidal. Ahora bien, uno de los aspectos del principio piramidal, que es el de jerarquización se ha llevado al terreno de la organización social en todas las culturas y ahí ha tenido resultados desastrosos por falta de comprensión profunda de dicho principio. Uno de los ejemplos más destacados de esto es el de las castas de la India.

En otras palabras, la principal trampa que presenta este principio es la confusión que se genera entre un principio cósmico y la realidad histórica. Si bien la realidad histórica está sujeta a las leyes cósmicas, esto no sucede del todo: hay un factor de inestabilidad que se puede denominar como el principio del mal, a partir del cual se ha suscitado la usurpación de posiciones que corresponden a ordenamientos cósmicos por parte de personas que en esencia no pertenecen a dichos ordenamientos. Para ser más explícito, menciono el caso de las castas de la India. El sistema de castas expresa un orden cósmico que es el mismo del principio piramidal. Este sistema tiene como finalidad la consecución del *dharma*, es decir del deber (que incluye leyes y costumbres). Lo explico con palabras de Zimmer:

Así como el día y la noche se alternan sucesivamente, conservando cada uno de ellos su forma y con su oposición mantienen el carácter de los procesos temporales, así también en la esfera del orden social cada uno sostiene la totalidad adhiriéndose a su propio *dharma*. (...) Las reglas de las castas y de las profesiones se consideran como reflejos, en la esfera humana, de las leyes de este orden natural: de aquí que al prestar su adhesión a tales reglas las diversas clases en realidad colaboran, aún cuando en apariencia están en conflicto. Cada raza o estamento sigue su propia virtud y todos juntos hacen la obra del cosmos. Mediante este servicio, el individuo se eleva por encima de sus idiosincrasias personales y se convierte en conducto vivo de la fuerza cósmica.¹²⁸⁰

Para entender bien el sistema de castas ha de tomarse en un sentido espiritual y no material, pero históricamente ha habido usurpadores que lo aplicaron a un sistema social de exclusión. Esta infiltración de un principio cósmico por parte de la miseria humana queda expresada en la parábola bíblica del trigo y la cizaña,¹²⁸¹ dándonos en la historia de las

¹²⁷⁹ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 462.

¹²⁸⁰ Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 182-83.

¹²⁸¹ Evangelio según San Mateo 13, 24-30.

religiones, como dice Brunner,¹²⁸² una intrincada maraña que mezcla lo más noble junto con lo más abyecto de la humanidad.

El principio piramidal ofrece una estructura coherente del universo. Lo mismo que con las trampas de lo uno, el principio piramidal ha sido desvirtuado por sectores de la humanidad que han implantado estructuras sociales piramidales opresivas, como es el caso de las castas en la India. Pero la instauración de instituciones basadas en la desvirtuación del principio piramidal no puede ser argumento para invalidar dicho principio.

Hoy en día este principio tiende a difuminarse primeramente en el ámbito social con la democracia moderna y después en los demás ámbitos de la vida, y es así que hemos ingresado a la posmodernidad. El presente trabajo constituye un intento de recuperación del sentido del principio piramidal y de la jerarquización que le acompaña, cuyo origen está en el campo de lo sagrado.

Por otra parte la aceptación del Principio Piramidal también puede generar actitudes diferentes y opuestas, dependiendo por un lado de que se ponga el acento en lo uno o en lo múltiple, y por el otro lado, de que se ponga el acento en los aspectos dinámico o estático. Un ejemplo del acento en el aspecto estático lo encontramos en el siglo XVIII, en donde ciertos pensadores dan al hombre un nivel en la escala del ser o en la Naturaleza, nivel que conforma su esencia y que éste debe respetar, permaneciendo por lo tanto siempre en ese mismo nivel.¹²⁸³

6. Procesualidad y Armonía.

Todo fluye, todo cambia. Este es el gran planteamiento de Heráclito. Aceptar lo múltiple es vivir de acuerdo con los procesos, con la procesualidad. Negar o minimizar lo múltiple tiene su efecto correspondiente en la procesualidad. Precisamente una de las trampas de lo uno, al negar lo múltiple, consiste en detener, estorbar o anquilosar los procesos, que son propios del mundo de la dualidad, es decir del mundo al que pertenece el humano. Hay quien quiere ceñir la visión estática a las religiones, pero al igual que lo uno y lo múltiple conforman el mundo, la dualidad estático-procesual en cuanto a enfoques forma parte de la misma naturaleza humana, de modo que la vamos a encontrar en todos los aspectos de la actividad humana. Así, tenemos por ejemplo que:

Hasta 1927, gentes como Einstein, Eddington y Friedmann juzgaban inconcebible un universo en expansión. Los únicos modelos conocidos por aquella época eran estáticos, a pesar de que en biología la visión evolucionista había ido ganando terreno desde los tiempos de Darwin.¹²⁸⁴

¹²⁸² Brunner, August. *La religión*, Herder, Barcelona, 1963, p. 12.

¹²⁸³ Cf. Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, p. 257-62.

¹²⁸⁴ Stoeger, William R. *Lo que la cosmología contemporánea y la teología tienen que decirse la una a la otra*, en: Soler Gil, José (ed.). *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, BAC, 2005. p. 259

Existen en cuanto a la aceptación humana de lo sagrado dos posibilidades: una actitud cerrada y una actitud abierta. En la actitud cerrada lo sagrado se convierte en absoluto y deja de evolucionar; como consecuencia se degrada. En la actitud abierta, sagrado y absoluto no son sinónimos y están perfectamente diferenciados. Entonces lo sagrado se presta a la interpretación y a la evolución vivificante, y esto no descarta lo absoluto que se toma siempre como una utopía, es decir, fuera del espacio y del tiempo.

En el devenir espiritual de la humanidad hay momentos históricos de comprensión profunda, momentos de ruptura, de cambio de paradigma. Esto se da en todas las facetas de la vida humana: ciencia, arte, religión, filosofía. Hemos de reconocer, como hace Duch,¹²⁸⁵ que los sistemas, tanto religiosos como filosóficos, culturales o políticos, tienen un curso de vida y al final mueren por la esclerotización de sus textos que se da por la fatal pérdida de la relación crítica entre esos textos y sus mutables contextos. Junto con esto observamos a través de la historia cómo las jerarquías de dichos sistemas tratan de intemporalizarlos reclamando para ellos una validez por y para sí mismos al margen del ser humano al que debieran servir.

Un buen ejemplo de la tensión entre la visión estatizante y la dinamizante, lo encontramos en los siglos XVIII-XIX. Ahí encontramos, en contraste con la búsqueda científica ilustrada de leyes generales que definieran una única realidad objetiva, la reacción del movimiento romántico que apreciaba una ilimitada multiplicidad de realidades que bullían en el mundo, y la compleja originalidad de cada objeto, de cada acontecimiento, de cada experiencia. Para el romántico, la realidad está llena por doquier de resonancias simbólicas, y por lo tanto, es fundamentalmente polivalente, un complejo constantemente variable de significados en múltiples niveles, incluso opuestos. Mientras que para la mentalidad ilustrado-científica, la realidad es concreta, literal y unívoca.¹²⁸⁶

Los estudiosos de la religión y el ser humano en general, tendemos a desestimar la temporalidad de los procesos como bien acentuaba Bergson, y tendemos a estatizar y cosificar todo. Por ello hablamos de cristianismo como si fuera igual el de San Pablo que el de Jesús, que el de Ratzinger. La historia del pensamiento ofrece el espectáculo continuo de cristalización de las efervescencias más auténticamente creadoras en ideologías esclerosadas.¹²⁸⁷

Mencioné en el capítulo 4 que Duch plantea que la existencia humana puede ser concebida como un trayecto hermenéutico.¹²⁸⁸ Pero él mismo da cuenta de que este trayecto puede dejar de existir cuando se decreta la meta final de este trayecto y se declaran cánones. Entonces:

Así la existencia humana deja de ser alguna cosa a interpretar, a recontextualizar, y se convierte—por lo menos es lo que se intenta—in una totalidad cerrada en ella misma, *incomunicada*, definitivamente fijada y por eso

¹²⁸⁵ Duch, *Op. cit.*, p. 30.

¹²⁸⁶ Cf. Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 464.

¹²⁸⁷ Cf. Guellouz, Azzedine. *Islamismo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997, p. 187.

¹²⁸⁸ Duch, *Op. cit.*, p. 29.

mismo, muerta o en trance de defunción. Totalidad que, por otra parte, posee la nefasta habilidad de conferir la muerte a todo y a todo lo que entra en contacto con ella.¹²⁸⁹

De tal modo, en la medida en que la ortodoxia religiosa estatuye una doctrina y excluye y reprime las herejías, en esa medida está clausurando a cada individuo el camino al cielo. Pues este camino es un trayecto netamente individual y requiere de la capacidad individual de simbolización.

El énfasis en el culto ha tenido muchas veces como consecuencia la separación entre el culto y la vida, haciendo que ésta gire alrededor de aquel cuando debiera ser a la inversa. De esta manera se crean dos mundos separados, incomunicados y a veces enfrentados: el del más allá y el del más acá, el humano y el divino, el sagrado y el profano, el celestial y el terreno.¹²⁹⁰ Se olvida que si Dios es absoluto, es también Dios de la vida, del movimiento, de la variedad, de la duración y del cambio perpetuo. No pretendo que las dicotomías mencionadas desaparezcan, sino que se armonicen: ese es el sentido del principio piramidal.

CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

Como decíamos al principio de este capítulo, la vida en general y el desarrollo humano requieren de un adecuado equilibrio, de una armonía entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo al ser humano por lo general ha errado el tino en encontrar la armonía entre lo uno y lo múltiple tanto en la teoría como en la praxis, y especialmente en la praxis social.

Una expresión magistral de esta armonía queda plasmada en el concepto náhuatl de Ometeotl, que es uno en dos, el Dios dual. Igualmente en la Trinidad cristiana, el Dios uno y trino; en la Trimurti hindú, tres manifestaciones del Absoluto Brahman; y en la representación gráfica del Tao donde yin y yang se complementan constituyendo un todo con un punto yin en el yang y un punto yang en el yin.

Schwarz expresa lo mismo con las siguientes palabras:

Trascender las polaridades, instalarse en el corazón de los pares de opuestos, implica no separar lo uno de lo otro, ni escoger definitivamente lo uno o lo otro. La conciencia es, entonces, libre de situarse en un tercero incluido, en el seno de la unidad-totalidad paradójica. Se trata, pues, gracias a la *coincidentia oppositorum*, de ver la vida siempre desde el interior, desde el centro.¹²⁹¹

Ha habido largas etapas de la historia en las que el desequilibrio cae a favor de lo uno y ejemplo paradigmático de ello ha sido la Edad Media occidental:

¹²⁸⁹ Idem, p. 29.

¹²⁹⁰ Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004, p. 128.

¹²⁹¹ Cf. Schwarz, *Op. cit.*, p. 22.

*Una única iglesia, un único reino, un único orden social para todos los seres humanos, la opresión niveladora de un único sistema para todos: en estos y parecidos absolutismos se llevó al absurdo un pensamiento que estaba bajo la ley de la unidad y no permitía pluralidad alguna. Que este pensamiento aún hoy siga celebrando algunos triunfos no va en contra del hecho de que, en principio, esté acabado, porque ya no puede resolver los problemas del futuro y ya no se corresponde con la conciencia transformada de los seres humanos.*¹²⁹²

La tiranía de lo uno a costa de lo múltiple se ha hecho especialmente presente en algunas religiones. Producto de esta tiranía, las religiones monoteístas (cristianismo, Islam, judaísmo) han vivido de prescripciones: hacer y no hacer, decir y no decir, pensar y no pensar, lícito o ilícito.¹²⁹³ Etimológicamente, de hecho, Islam significa sumisión. Existen mentes—quizás la mayoría—que requieren una enseñanza rígida y dogmática, una doctrina inamovible a que aferrarse en medio de la incertidumbre que de natural genera en los humanos la vida y que corre el riesgo de convertirse en desesperación y locura. Pocas personas pueden zafarse de esa rigidez y dilucidar o argumentar acerca de lo que existe y es. De ahí el peso y trascendencia que han tenido doctrinas religiosas y científicas fijas, literales y estáticas. El gran paladín de la trampa de lo uno es la Iglesia Cristiana y su mejor ejemplo es la condenación de lo diferente, de la herejía.

Pero también se ha dado la tiranía de lo múltiple a costa de lo uno, y es lo que estamos viviendo en la posmodernidad. La meta—quizás perenne—del ser humano es lograr la armonía entre lo Uno y lo múltiple, y por consecuencia la tolerancia del ser humano hacia la multiplicidad. Hacia allá apuntaba la postura de Pitágoras, para quien lo que rige al cosmos es la armonía tanto en la distribución de los sonidos, como en la disposición de los cuerpos celestes, como en todo lo demás,¹²⁹⁴ e igualmente la de Heráclito para quien lo que rige todas las cosas es el *Logos*, que es armonía en la discordia.¹²⁹⁵

Como ya se mencionó,¹²⁹⁶ lo Uno es hipotéticamente origen de la vida y vida en sí, pero el concepto de lo Uno por un efecto psicológico puede convertirse en muerte. Así ha sucedido en Occidente y al verlo, la humanidad eligió, como si fuera su única opción, abocarse a lo múltiple hasta el paroxismo. Difícilmente ha detectado la otra opción, la de la armonía entre lo uno y lo múltiple. Cuando lo Uno se convierte en muerte, lo cual sucede en la mente del hombre, lo Uno se hace Satanás: es lo Uno invertido. El peso en lo Uno excluyente de lo múltiple implica muerte por inanición, el peso o énfasis en lo múltiple excluyente de lo uno implica muerte por proliferación, es decir, por cáncer.

La relación entre lo uno y lo múltiple está en correspondencia con la relación sagrado-profano, y si adoptamos una perspectiva socio histórica, se aprecia claramente en Occidente

¹²⁹² Hornung, Erik. *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta, 1999, p. 234.

¹²⁹³ Cf. Onfray, Michel. *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 87.

¹²⁹⁴ Cf. Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989, p. 66.

¹²⁹⁵ Cf. Heráclito, Fr. 10, 51, 54, 67, 80, 88, según la ordenación de Diels-Kranz. Cf. Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, España, Destino, 2000, p. 128.

¹²⁹⁶ En el apartado sobre lo Uno del presente cap., p. 11.

la supremacía de lo sagrado durante toda la Edad Media, la disminución de esta supremacía en el Renacimiento y el franco retroceso de lo sagrado frente a lo profano en la Edad Moderna. Cito aquí a Tarnas:

En oposición al cosmos cristiano medieval, que no sólo era creado, sino que estaba gobernado, de manera continua y directa, por un Dios personal y activamente omnipotente, el universo moderno era un fenómeno impersonal regido por leyes naturales regulares y comprensible en términos exclusivamente físicos y matemáticos.¹²⁹⁷

Es en la comprensión y vivencia de la armonía entre lo uno y lo múltiple donde estriba uno de los principales soportes de la sabiduría. Hoy en día ya ni se habla de la sabiduría, como que ese concepto ha quedado atrás, y es que ese concepto está íntimamente ligado a la experiencia de lo sagrado, y como hoy, lo sagrado prácticamente y en general, no existe, pues la sabiduría tiene cartilla de defunción. Lo que resta es la simple erudición.

Frente al principio piramidal, muchas mentes se inclinarán a considerar las experiencias y manifestaciones religiosas cercanas a lo uno mejores que aquellas aparentemente más lejanas. Es el caso del monoteísmo frente al politeísmo. Esta actitud puede ser contrarrestada acudiendo al modelo dinámico del principio piramidal que está en sintonía con los dos dioses de Platón y con la teoría de las octavas (prodrós—epistrophé). Es en la armonía entre lo uno y lo múltiple donde existe la posibilidad de una nueva espiritualidad que sanaría la herida abierta en el hombre moderno consistente en el abismo entre lo material y lo espiritual, entre lo secular y lo sagrado, entre lo interior y lo exterior, entre lo temporal y lo eterno.¹²⁹⁸

Como dice Danielou, ninguna religión o código ritualístico puede ser válido para toda la humanidad. Cada cual debe venerar al aspecto de lo sagrado que representa el grado más cercano a él, aquello que él pueda comprender. No hay ventaja alguna en esforzarse por entrar en contacto con aspectos muy remotos de lo divino descuidando los que están a nuestro alcance, pues esos esfuerzos son tan inútiles como los que se hacen para subir una escalera sin utilizar los peldaños.¹²⁹⁹ Es aquí donde el principio piramidal se aplica en lo relativo a la relación del hombre con lo sagrado. La religión es un fenómeno eminentemente humano de acercamiento a lo divino, pero es humano, y como tal está sujeto a las mismas jerarquías a las que está sujeto el género humano. Estas jerarquías quedaron magistralmente plasmadas con sentido espiritual en la tradicional doctrina hindú de las castas. Entiéndase que las castas deben enfocarse con sentido espiritual para entender su sentido. Así, si hablamos de para el *Sanatana dharma* (hinduismo) habrá una religión de los brahmanas, otra de los chatriyas, otra de los vaisyas y otra de los sudras, que tendrán grandes diferencias entre sí. Gurdjieff hace esto más comprensible cuando, en vez de hablar

¹²⁹⁷ Tarnas, Richard. *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008, p. 360.

¹²⁹⁸ Cf. Pannikar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 180.

¹²⁹⁹ Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p.479.

de castas, habla de la religión de los hombres números uno, dos, tres y cuatro.¹³⁰⁰ Esto también queda expresado en el diferentes pasajes de la *smriti*, como por ejemplo:

Cuando uno de mis fieles desea con toda su fe venerarme de una forma particular, enseguida adopto esa forma.¹³⁰¹

Sea cual sea la forma con que te conciban, tú la adoptas en tu bondad.¹³⁰²

* * *

¹³⁰⁰ Cf. Ouspensky, P. D. *Fragmentos de una enseñanza desconocida: en busca de lo milagroso*, Buenos Aires, Hachette, 7^a. Edición, p. 389.

¹³⁰¹ *Bhagavad Gita*, 7, 11. Traducción tomada de: Danielou, *Op. cit.*, p. 480.

¹³⁰² *Bhagavata Purana* 3, 9, 11. Traducción tomada de: Danielou, *Op. cit.*, p. 480.

CONCLUSIONES GENERALES

Lo uno versus lo múltiple es una de las oposiciones a las que se enfrenta el ser humano perennemente y que nunca dejarán de occasionarnos cierta perplejidad, como si en esa dialéctica estuviera el propio corazón del Universo, palabra, ésta, que en sí misma la expresa: uni-verso, lo uno con lo diverso, lo uno y lo múltiple.

Por ello en todas las culturas ha sido objeto de elaboraciones ya sea míticas, simbólicas o racionales

Al vertebrar esta oposición toda la realidad, puede ser pivote para reflexionar sobre cualquier aspecto de ella. En este caso he elegido lo sagrado, abocándome en el primer capítulo, a delimitar el campo de lo sagrado considerándolo como más amplio que lo religioso y articulado con lo divino. En ese mismo capítulo hice un esbozo de los enfoques de estudio de lo sagrado en el afán de acotar mi metodología.

El estudio de la relación entre lo uno y lo múltiple nos lleva a investigar qué es lo que las diferentes tradiciones han planteado respecto a lo Uno primordial en donde pisamos de lleno el terreno de lo sagrado y de lo divino. Así advertimos que mensajes o reflexiones acerca de lo Uno se encuentran en todas las tradiciones sagradas así como en la tradición filosófica de origen griego, destacando en esta última aquellos a quienes yo llamo “las cinco P”: Pitágoras, Parménides, Platón, Plotino y Proclo.¹³⁰³ Esto Uno a que me refiero es un principio inmutable y eterno con una cuota de misterio por su trascendencia e inmanencia, es simplicidad absoluta que origina la multiplicidad. Este principio de unidad adopta formas y denominaciones (*nama-rupa*) diferentes en los distintos contextos culturales a través de la historia, llamándosele Tao, Dios, Brahman, Ser o Uno, por mencionar las formas más conocidas. Independientemente de las variaciones conceptuales, la humanidad desde siempre ha reconocido un principio de unidad que informa a la multiplicidad. La denominación de “Uno” que he elegido para esta trabajo se remonta a la tradición pitagórica.

Quizás la identificación más problemática se da entre lo Uno y Dios del monoteísmo porque este Dios se comunica con el hombre. De ahí que, si se ha de hablar de Dios, llego a la conclusión de la existencia de dos Dioses: el Absoluto y el Relativo. Esta postura se parece a la del hinduismo con su Brahman que se “convierte” o bien en Ishvara o bien en la Trimurti: Brahma, Vishnu y Shiva. En otras palabras, en el hinduismo se acepta que existe un dios (*Bhagavan*) supremo y definido o una diosa suprema (*Bhagavati*) que genera el cosmos, lo mantiene y finalmente lo destruye, y que puede salvar a los seres por su gracia, y se diferencia claramente entre este dios o diosa y el Principio Supremo (Absoluto diríamos en Occidente), que está por encima de Dios. Los monoteístmos conjuntaron e identificaron estas dos figuras, Dios y el Principio supremo, y les llamaron simplemente Dios, lo que ha generado innúmeras confusiones, discusiones y hasta matanzas.¹³⁰⁴

¹³⁰³ En analogía con las tres B de la música: Bach, Beethoven y Brahms.

¹³⁰⁴ Ver capítulo V de este trabajo.

La tradición monoteísta es producto de una confusión de niveles. Se confunde un nivel relativo de unidad con el nivel absoluto de lo Uno. El concepto de lo Uno simple, absoluto se degradó cuando se equiparó con el concepto de Dios. El siguiente paso histórico en Occidente fue fácil: se encontró un opuesto al monoteísmo que fue el politeísmo y un contrario parcial que fue el henoteísmo. Luego se jerarquizaron valorativa y evolutivamente considerándose más primitivo el politeísmo.¹³⁰⁵

El momento inicial del paso primordial de lo uno a lo múltiple constituye una zona oscura para el entendimiento, zona a la que se ha intentado iluminar por diversas teorías y revelaciones. El monoteísmo subsana este paso con la teoría del creacionismo, mientras que el taoísmo y el hinduismo lo dejan en el misterio.

Si bien la postura que aquí se sostiene tiene puntos de contacto con el hinduismo, no se asimila plenamente a éste, pues yo convierto al Dios Relativo en el Hombre Universal, pero no gratuitamente, sino a través de una herramienta teórica que aquí mismo he expuesto y que denomino “principio piramidal”. Para la conceptualización de este principio tomé la tesis de la escala del ser predominante en el Medioevo y el Renacimiento —aunque no exclusiva de ellos— y di un paso adelante ligándola con las pirámides de Anáhuac.

El principio piramidal no se pronuncia en ningún sentido con respecto al paso primordial de lo uno a lo múltiple, pero sí postula que lo Uno se va replicando hacia fuera de sí mismo, o hacia “abajo”, usando terminología piramidal, y entonces aparecen nuevos Unos (con mayúscula).

Aquí se propone el principio piramidal como un principio cósmico, que informa y estructura todo en el Universo, del mismo modo que éste es producto perenne de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. El principio piramidal es la expresión de esta dialéctica, y se compone de cuatro tesis básicas ya explicadas en el capítulo IV, que son:

1. La dialéctica permanente entre lo uno y lo múltiple
2. La interrelación de todo en un orden universal (la gran cadena del ser).
3. La jerarquía universal
4. El movimiento inter-jerárquico.

Estas cuatro tesis que aquí englobo bajo el concepto de *principio piramidal*, han sido objeto de diversas elaboraciones a través de la historia de la humanidad, destacando las síntesis de Proclo y Avicena.

Desde la perspectiva del principio piramidal, el universo (cosmos o mundo) se conforma de estructuras que se analogan con la pirámide. En general el universo es una gran pirámide que va de lo absolutamente UNO a la máxima multiplicidad. Pero paradójicamente, el estado de máxima multiplicidad no prescinde de lo uno, y lo absolutamente Uno, para ser tal contiene en sí toda multiplicidad. En el seno de esa gran pirámide cuyos extremos son lo

¹³⁰⁵ Cf. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, p. 377-78.

absolutamente uno y lo excesivamente múltiple, existen sub-estructuras que son otras tantas pirámides.

Así, según el principio piramidal, la realidad se conforma por una serie sucesiva de niveles y cada nivel que se va acercando a lo Uno tiene calidad esotérica con respecto a los niveles relativamente más lejanos de lo Uno. Desde esta perspectiva la realidad adquiere multiplicidad de sentidos, al igual que, como parte de esa realidad, lo sagrado y todo lo que se le relaciona como la revelación, la iluminación y, para usar términos cristianos, la salvación del alma.

Los multiniveles de la realidad pertenecen al rango de lo múltiple. En el rango de lo Uno no hay subdivisiones. Por eso se puede hablar en síntesis de dos macro-niveles: el de lo Uno y el de lo múltiple. La eternidad junto con el tiempo pertenecen al primero; el tiempo sin eternidad distingue al segundo.

En la punta de la pirámide cósmica habría un Uno mágico y misterioso en el que el orden se subvierte, la lógica se diluye, y el caos y el cosmos se funden o no: no lo sabemos.

Se puede entender a lo Uno como un nivel, una realidad, un mundo y todo lo que no pertenece a éste, pertenecerá al nivel, mundo o realidad de lo múltiple, que estará siempre permeado por lo Uno inmediato superior y por lo Uno Absoluto, y será dependiente de éstos.

El Principio Piramidal puede ser aplicado desde diferentes perspectivas y en diferentes campos disciplinares, destacando tres de ellos: el físico, el metafísico y el hermenéutico. En este trabajo me he abocado sólo al aspecto hermenéutico y referido específicamente a lo sagrado. La propuesta que aquí se hace es que la interpretación está regida por un principio de hermenéutica universal, que aquí se denomina "principio piramidal", el cual pudo haber sido conocido por las grandes mentes de la humanidad desde tiempos inmemoriales dados los testimonios físicos piramidales que tenemos.

Existen diferentes símbolos del principio piramidal. En primer lugar está la pirámide, pero también están la montaña y el árbol, utilizado preminentemente en la Kabbalah. Al erigirse el principio piramidal como un gozne de articulación de la verticalidad con la horizontalidad., también la cruz puede tomarse como símbolo de éste.

Heráclito, con su tesis del cambio constante, ha sido desatendido en Occidente donde se ha dado preferencia a lo estático sobre lo dinámico De ahí el substancialismo. Es ya avanzada la era moderna cuando, con Darwin sobre todo, se retoma el peso del cambio en el cosmos, lo cual se enfatiza aún más con los avances de la Física teórica en el siglo XX.

El principio piramidal se puede entender de forma estática o dinámica. Es la forma estática, vigente durante toda la Edad Media y aún en la modernidad, y aplicada al orden social, la que genera tremendo rechazo entre las mentes de hoy en día. Pero existe también la forma dinámica de dicho principio, la que contempla el movimiento dentro de la pirámide. Para las posturas platónica, neoplatónica y monoteísta existe un límite superior e inferior de la jerarquía cósmica, mientras que para el Principio Piramidal la punta y la base de la

pirámide son móviles y no podemos determinarlas absolutamente. Así el principio piramidal se ubica en una perspectiva integrista-compleja de la realidad en contraste con la perspectiva mecanicista de la ciencia del XIX de la cual aún encontramos expresiones hoy en día, dada la perspectiva limitativa de toda la tradición cristiano occidental.

Existe una base general sobre la que se asienta la pirámide de la humanidad. Esa base está constituida por lo que todos llamamos realidad sin cuestionamientos: por aquello en lo que todos los humanos estamos de acuerdo en una época. Es ésta la realidad material simple. Pero sobre esta base que ya es un cierto nivel de comprensión, se erigen nuevos y diversos niveles de comprensión. El mundo humano no es un mundo de hechos brutos, es siempre un mundo mental, es decir, interpretado, lleno de significados, filtrado y teñido por nuestras creencias, valores, deseos, estados de ánimo, etc. en términos tanto individuales como colectivos. El Principio Piramidal pretende ser una herramienta teórica para la comprensión de estas diferencias.

Desde esta perspectiva, lo sagrado deja de existir como una categoría opuesta e irreductible a lo profano, y se convierte en un valor completamente móvil pero siempre con una preferencia de la unidad sobre la multiplicidad.

Lo Uno es lo sagrado por excelencia: esto es lo santo. Su opuesto es lo no santo, satanás, es la multiplicidad disfrazada de unidad y también la unidad en desarmonía con la multiplicidad. Entiéndase, satanás no es la multiplicidad en sí misma, sino la multiplicidad disfrazada de unidad. Una expresión de satanás es el uno con minúscula en el sentido heideggeriano. Este uno es una personalidad ficticia, lo no-santo, sata-nás. Sin embargo en términos individuales, los estadios de desarrollo que se encuentran más allá de una persona parecen luminosos, angélicos y pueden representarse como dioses, mientras que los estados que ha superado y se encuentran por debajo de ella se muestran oscuros, sin vida, perversos y demoníacos.¹³⁰⁶

En la reflexión sobre lo sagrado no se puede omitir la reflexión sobre el tiempo, ya que el ordenamiento del tiempo tiene su origen en el terreno de lo sagrado y siempre ha dependido de la sacralidad. Los calendarios constituyen el esfuerzo por sacralizar el tiempo. Pero el ser humano dispone además de la posibilidad de trascender el tiempo. Es aquí donde aparece la eternidad. La eternidad pertenece al nivel de lo Uno, el tiempo al de lo múltiple.

Lo sagrado constituye una aspiración a la eternidad, pero lo sagrado en tanto categoría humana, deviene, se normatiza, se reglamenta y aparecen el culto y el ritual, y después para colmo el dogma. De este devenir y sus consecuencias se salva la mística.

El modelo dinámico del Principio Piramidal admite la procesualidad del universo, y explica la sucesión de las oposiciones teóricas.¹³⁰⁷ Estos procesos de oposición se puede dar tanto en el plano histórico externo como en el plano individual interno, es decir en el trayecto del alma.

¹³⁰⁶ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 199.

¹³⁰⁷ Algunas de las cuales son mencionadas en el Capítulo IV, p. 152-53.

El principio piramidal establece una amplia serie de mediaciones entre el ser humano y lo Uno Supremo. Esas mediaciones fueron canceladas por el judeo-cristianismo, en el que Dios se comunica directamente con el hombre. Por su parte, la mente actual no toma en cuenta para nada las mediaciones porque para ella ya no hay Uno Supremo. Al haber considerado yo estas mediaciones, he arribado a la propuesta del Hombre Universal. Es esta figura la que constituye lo Uno del ser humano, su origen.

En el transcurso de la historia del pensamiento mítico encontramos una y otra vez la figura del Hombre Universal por medio de diferentes conceptualizaciones de ésta según el contexto histórico-cultural. La humanidad entera constituye al Hombre Universal y éste no se reduce a los vivos de un tiempo dado, sino que abarca, también a la comunidad no encarnada, es decir a los muertos, y a los dioses de los hombres como Yahvé, Vishnú, Huitzilpochtli, Allah, Ishvara y otros.

El Hombre Universal es una pirámide que forma parte de otra pirámide, la del Absoluto. La representación paradigmática en Occidente del Hombre Universal es Cristo, aún con la deformación por la cual se identifica a Cristo con Jesús de Nazareth.

En este caso se aplica plenamente el Principio Piramidal y aquí la punta de la pirámide es el reconocimiento del Hombre Universal y de la Comunidad única que lo constituye. Los reconocimientos parciales de esto mezclados con contingencias culturales son grados inferiores de esa pirámide. Más abajo aún están las comunidades nacionales con sus pequeños dioses nacionales.

El Hombre Universal es Dios, es el Dios de la humanidad y conserva una veta de misterio. Está sujeto al tiempo, aunque su tiempo pudiera medirse en eones y no en días, meses y años como el de la humanidad histórica. Las Revelaciones son las constantes tentativas del Hombre Universal por enfocar hacia él la mente de la humanidad histórica.

De acuerdo a la tesis del Hombre Universal, todos los seres humanos vivos y muertos pertenecemos a la misma familia, y todas las religiones han vislumbrado esto en el inicio para regionalizar la perspectiva después. Este es el sentido de la Iglesia cristiana, de la Umma islámica, del pueblo de Dios entre los judíos, etc. Las discusiones e impugnaciones interreligiosas que siempre ha habido y siempre habrá, pertenecen a un bajo nivel de la pirámide y a un reconocimiento parcial del Hombre Universal. Aún más allá de esto, de acuerdo al Principio Piramidal, al cual se subordina el Hombre Universal, todos los seres somos miembros de una sola familia sagrada: la de la pirámide cósmica y compartimos la misma esencia divina, tal como aseveran los budistas.¹³⁰⁸

Desde esa perspectiva, el sufrimiento, el dolor y los desórdenes del mundo no representan el verdadero estado de cosas, sino que son los reflejos de nuestra perspectiva incorrecta y sin embargo nos parecen ser muy reales, hasta que la obstrucción se disuelve y la mente contempla la fuente de su propia luz.¹³⁰⁹

¹³⁰⁸ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 612.

¹³⁰⁹ Cf. Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010, p. 587.

La cultura en su sentido más amplio es la expresión y el patrimonio del Hombre Universal., y es aquí donde se incardina la tesis de la *Sophia perennis* como la herencia de Sabiduría de la humanidad. En este sentido la enseñanza (trascendente) es una, pero se viste de diferentes colores originando los múltiples caminos.

En la Grecia clásica, Platón fue el filósofo del cielo, mientras que Aristóteles lo fue de la tierra. La tesis del Hombre Universal sigue una línea implícitamente platónica, a la cual se opone la terrestre línea aristotélica que impera hoy en día. Ofrezco dos citas de Aristóteles con las cuales está en franca oposición la tesis del Hombre Universal que aquí se expone:

El hombre, en general, sería el principio del hombre universal, pero el hombre universal no es nadie.¹³¹⁰

Tu materia, tu forma y tu causa eficiente no son las mías, aunque en el discurso general sean idénticas.¹³¹¹

No podría haber afirmaciones tan tajantemente contrarias al *Tat twam asi* (Tú eres eso) hindú, y al “No soy yo, sino Cristo quien vive en mí” paulino, frases claves para el reconocimiento del Hombre Universal.

Ahora bien, tanto lo Uno como lo múltiple han tenido prioridad en la mente humana según las épocas históricas. Antes del advenimiento del cristianismo, había más rango para la expresión de la multiplicidad, de ahí las mitologías. Sin embargo lo Uno también tenía su peso, de ahí toda la corriente de la filosofía griega con su búsqueda del *arjé* o primer principio. Con Platón se logró un cierto equilibrio entre lo Uno y lo múltiple que de inmediato empezó a bascular a favor de lo Uno a despecho de lo múltiple. Esta basculación continuó y se unió con la del judaísmo, y lo que se vio después fue la tiranía de lo Uno a costa de lo múltiple. Esta tiranía ha estado sostenida por las religiones monoteístas (cristianismo, Islam, judaísmo), ejerciéndose con toda crudeza durante la Edad Media, y contrasta con la religión hinduista donde la armonía entre lo uno y lo múltiple es mucho mayor que en Occidente.

Pero con la Edad Moderna, lo múltiple empezó a hacer contrapeso, aunque nunca en términos históricos se ha llegado al adecuado equilibrio, y lo que ahora en la posmodernidad, y desde el siglo XX vivimos, es la tiranía de lo múltiple a costa de lo uno.

Fuera de la armonía entre lo Uno y lo múltiple no puede haber buena vida para la humanidad.

Independientemente de la tiranía de lo Uno, lo Uno es el pivote sobre el cual se alza lo sagrado. Si en vez de hablar de lo Uno, hablamos del Espíritu, diremos con Trías que el espíritu, a diferencia de la razón, se halla siempre imantado y polarizado por un núcleo

¹³¹⁰ Aristóteles. *Metafísica XII*, 5, 1071 a 20.

¹³¹¹ Aristóteles. *Metafísica XII*, 5, 1071 a 29.

sagrado que mantiene cierta cuota de enigma y misterio en relación con la voluntad de revelación manifiesta característica de la razón¹³¹²

Por lo tanto existe correspondencia entre la armonía de lo Uno con lo múltiple, y la armonía de lo sagrado con lo profano

Cuando la perspectiva de lo sagrado está de alguna manera presente en la vida personal, existe en ésta un espacio de calma, de serenidad, en el que los acontecimientos cotidianos, que son los acontecimientos del tiempo, no tienen tanta importancia, porque se puede accesar aunque sea leve o confusamente, aunque sea solo en términos de esperanza, a la dimensión que trasciende el tiempo, la dimensión de lo sagrado. Para la mayoría de las personas se requiere del culto para mantener contacto con la categoría de lo sagrado, mientras que para unas pocas, emparentadas con la mística, no.

En buena parte de la sociedad moderna se ha olvidado lo sagrado en los procesos educativos, excepción hecha de las escuelas confesionales, que tienen el defecto del sesgo de una confesión específica, y frente a las cuales muchos estados, entre ellos el mexicano, han optado por suprimir completamente lo relativo a las hierofanías en la educación pública, siendo lo que más se acerca a éstas, el culto al Estado nacional y a sus símbolos como el himno y la bandera.

Se advierte en la actualidad, no solo el rechazo a lo sagrado, sino también la fuerte aversión que se experimenta hacia lo piramidal porque se relaciona de inmediato con lo social, con el autoritarismo y la tiranía, pero no hay correspondencia exclusiva entre esto último y lo piramidal.

El autoritarismo y la tiranía son expresiones viciadas del principio piramidal y no invalidan a éste del mismo modo que el vicio no invalida la humanidad.

Una de las expresiones de la desarmonía entre lo Uno y lo múltiple, es la rivalidad entre razón simbolizante y razón lógica, es decir entre Mythos y Logos .

A partir de la Edad Moderna pierde valor el símbolo a favor de la razón. Con esto se desconoce el ámbito intermedio entre mente y materia. Ese ámbito intermedio fue denominado en la Edad Media *Alma del mundo*, siendo su expresión la imaginación creadora. En general desaparecen las mediaciones. Digamos que si antes de la Edad Moderna se distinguía la ternariedad, después solo hubo binariedad. Mucho menos se podría reconocer el principio piramidal que es un constante replicar de las mediaciones.¹³¹³ Desapareciendo el ámbito intermedio, se propicia un dualismo del que surge la concepción mecanicista del mundo como substituto del modelo animista y panpsiquista anterior a la modernidad.¹³¹⁴

Como dice Trías, en el mundo contemporáneo se percibe la extrema dificultad por alcanzar

¹³¹² Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 495.

¹³¹³ Cf. Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 354-55.

¹³¹⁴ Cf. Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 408.

la armonía o cópula entre el lado diurno y racional y la noche del inconsciente simbólico.¹³¹⁵

La meta—quizás perenne—del ser humano es lograr la armonía entre lo Uno y lo múltiple. Hacia allá apuntaban las posturas de Heráclito, Pitágoras y Platón pero no lo lograron del todo.

Expresiones magistrales de esta armonía han sido plasmadas en el concepto náhuatl de Ometeotl, el Dios dual; en la Trinidad cristiana, el Dios uno y trino; en la Trimurti hindú, tres manifestaciones del Absoluto Brahman; y en la representación gráfica del Tao donde yin y yang se complementan.

Aunque en pequeños núcleos a través de la historia se ha logrado esta armonía, la humanidad tiene que arribar a una espiritualidad integrativa en donde se reconozca el valor de lo sagrado por toda la sociedad y se vea esto reflejado en las instituciones del Estado sin tiranizarlas, en donde haya armonía entre lo sagrado y lo profano, entre lo material y lo espiritual, entre lo interior y lo exterior, entre lo temporal y lo eterno.

* * *

¹³¹⁵ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000, p. 479.

APÉNDICE.

Notas al Capítulo I.

Nota 1.

Según el análisis de Duch¹³¹⁶, la obra de Eliade se erige sobre cuatro postulados básicos:

1. La oposición sagrado-profano, siendo lo sagrado un elemento constitutivo de la conciencia humana y no solo una etapa en la historia de dicha conciencia.
2. El simbolismo que ha de ser considerado como el medio primario de las expresiones religiosas.
3. El *illud tempus* (tiempo fuera del tiempo) que es el tiempo propiamente de las religiones y que es diferente al tiempo histórico y se opone a él, siendo por lo tanto ahistórico.
4. El *homo religiosus*.

Notas al Capítulo II.

Nota 1.

Esta es la lista de los diez contrarios pitagóricos:¹³¹⁷

Límite	Ilimitado
Impar	Par
Uno	Múltiple
Derecho	Izquierdo
Masculino	Femenino
Estático	En movimiento
Recto	Torcido
Luz	Obscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Oblongo

Notas al Capítulo III.

Nota 1.

Panorama sintético general del Hinduísmo.

La tradición religiosa de la India abarca tres etapas históricas¹³¹⁸:

- vedismo, a partir del 1500 A. c. aprox.
- brahmanismo, del 800 al 500 A. c. aprox.
- hinduismo, a partir del 500 A. C. aprox.

Cada una integra a las anteriores. Así al vedismo corresponden exclusivamente los Vedas; al brahmanismo, los Vedas y el resto de la shruti. El hinduismo comprende además de todos los textos anteriores, la smṛiti más las escuelas de filosofía.¹³¹⁹

¹³¹⁶ Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 418-26.

¹³¹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986 a 20; Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 154.

¹³¹⁸ Cf. Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 98.

¹³¹⁹ Cf. Idem, p. 98.

El hinduismo, cuya denominación original es la de *Sanatana dharma*, adquiere expresión cultural a través de dos sectas principales: el shivaísmo y el vishnuísmo. El vishnuísmo tiene su origen en la tradición védica aria, pero el shivaísmo tiene su origen en una tradición anterior a aquella. La tradición shivaísta pertenece a los pueblos que habitaban la India antes de la llegada de los arios. Shiva se convirtió en Rudra para la tradición védica y personificó a la tendencia desintegradora *tamas*. En los Vedas, la palabra Shiva sirve únicamente como epíteto de Rudra.¹³²⁰

A. Shruti.

La Shruti es la revelación, "lo que se ha escuchado", y consta de dos secciones:

—Por un lado los Samhitás o colecciones que son los Vedas y son 4:

- Rig-veda Samhitâ (Himnos)
- Sâma veda Samhitâ (Melodías)
- Yajur veda Samhitâ (Fórmulas rituales)
- Atharva-veda Samhitâ (Himnos mágicos).

—Por otro lado, juntos:

- Brâhmaṇas, tratados ritualistas y simbólicos sacrificiales
- Âranyakas, tratados de los bosques
- Upanishads o Doctrinas secretas.

Los Brâhmaṇas son tratados ritualistas y simbólicos sacrificiales, los Âranyakas son Tratados de los bosques, y los Upanishads son Doctrinas secretas.

Las Upanishads sientan los fundamentos del Vedânta, las conclusiones filosóficas procedentes de los Vedas. Hay más de doscientas Upanishads, aunque la tradición fija su número en ciento ocho. Las más conocidas son¹³²¹:

- en relación al Rig Veda: Aitareya, Kaushîtaki;
- en relación al Sâma Veda: Chândgoya, Kena;
- en relación al Yajur Veda negro: Taittrîya, Mahânârâyana, Kâthaka, Shvetâshvatara, Maitrî;
- en relación al Yajur Veda blanco: Brihadâranyaka, Îsha;
- en relación al Atharva Veda: Mundaka, Prashna y Mândûkya.

Aunque estrictamente hablando, los Samhitas son los Vedas, en general se designa a toda la Shruti como Vedas, incluyendo Brâhmaṇas, Âranyakas y Upanishads. A esto último se le puede llamar el Veda ampliado.

B. Smriti.

La Smriti, por otro lado, se compone por un conjunto numeroso de textos que elaboran la tradición primordial y por las escuelas clásicas de filosofía.

¹³²⁰ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 259.

¹³²¹ Cf. Tola, Fernando. *Op. cit.*, p. 99.

C. Textos.

Dentro de los textos de la Smriti sobresalen los Itihâsas, que son poemas épicos. Los dos más conocidos son el Ramayana y el Mahabaratha. Inserta en este último está la Bhagavad-gîtâ. Otro grupo de textos que sobresalen dentro la Smriti, son los Purânas y los Sûtras. Estos últimos son colecciones de aforismos entre los que destacan los Yoga-sutras de Pâtanjâli, los Brahma-sutras de Badarayana y el Mânavadharmaśâstra o Leyes de Manú.

En el Ramayana aparece la doctrina de las cuatro castas, Brahmanes, Kshatriyas, Vaishyas y Sudras, y un quinto grupo que son los descastados.

D. Las escuelas.

Aquí el hinduismo admite dos posibilidades: la Âstika que es la filosofía afirmadora y la Nâstika que es la filosofía negadora. Cada una de estas posibilidades agrupa una serie de *darshanas*, término que suele traducirse como escuelas filosóficas. *Darshana* significa estrictamente “punto de vista”, de acuerdo a la raíz *drish* cuyo principal sentido es “ver”. Las *darshanas* se desarrollaron una vez que quedó establecido el Veda ampliado

Las escuelas que pertenecen a la Âstika se consideran ortodoxas, y las de la Nâstika heterodoxas. La ortodoxia consiste en el hecho de tomar los Veda, la Revelación sagrada, como su punto de partida o, al menos, en una exégesis minimalista, no contradecirlos; mientras que la heterodoxia consiste en rechazar la autoridad del Veda.¹³²² Las escuelas heterodoxas son 3: cârvâka o lokâyata, jainismo y budismo, y no hablaremos de ellas.

Las escuelas ortodoxas son 6 y se agrupan según su punto de vista inicial en el estudio del universo y su método correspondiente,¹³²³ quedando así:

- Vaisheshika y Nyâya: el punto de vista experimental y su método.
- Mimâmsa y Vedanta: el punto de vista metafísico
- Sâmkhya y Yoga: el punto de vista cosmológico y su método.

Vaisheshika es el estudio de lo existente, es decir de las cosas en su existencia contingente. Su enfoque es analítico, al igual que el de la física griega o el de la ciencia moderna, pero su método difiere grandemente. En tanto el Vaisheshika es el estudio de todo lo físico, también se le puede traducir como *cosmología*.¹³²⁴ El Vaisheshika trabaja sobre cierto número de *padarthas*, término que se puede traducir como “categorías”. Las más importantes son: *dravya* (substancia), *guna* (cualidad o atributo de la substancia), *karma* (acción, movimiento o cambio).¹³²⁵

Así, la diferencia entre *karma* y *guna* es que la acción es para el ser un modo transitorio y momentáneo, mientras que la cualidad es un modo relativamente permanente y estable en cierto grado. Las subdivisiones de *dravya* (substancia) son nueve. Cinco de ellas corresponden a los cinco elementos: tierra (*prithvi*), agua (*ap*), fuego (*tejas*), aire (*vayu*) y éter (*akash*). Los cinco elementos, a su vez, se corresponden con los cinco sentidos físicos

¹³²² Cf. Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 140.

¹³²³ Cf. Danielou, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009, p. 40.

¹³²⁴ Cf. Guénon, René. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Kali-ma Editorial, España, 1980, p. 214.

¹³²⁵ Cf. Guénon, René. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Kali-ma Editorial, España, 1980, p. 215-18.

del ser humano. Otras dos subdivisiones corresponden al tiempo (*kala*) y el espacio (*dish*), los cuales representan en nuestro cosmos, lo que en el orden de la manifestación universal son respectivamente a Shiva y Vishnú. Las otras dos subdivisiones corresponden a *átman* (algo parecido al alma) y *manas* (mente).

En Vaisheshika a partir de la propuesta de los cinco elementos, surge la teoría de los átomos. El método de Vaisheshika es Nyâya. El término Nyâya significa regla, norma, método, y el Nyâya es un sistema de lógica para razonar y hacer inferencias, e incluye una teoría del conocimiento. En los sistemas nyâya-vaisesika y sâmkhya se habla de *Prakriti* como materia.

El sistema Mimâmsâ se llama también Pûrva—Mimâmsâ, para diferenciarlo del Vedanta al que también se da el nombre de Uttara—Mimâmsâ. El término Mimâmsâ significa reflexión crítica, búsqueda, investigación. Ofrece una justificación crítica del ritual védico, elaborando a partir de allí una doctrina filosófica. Al Purva-Mimâmsâ se le llama también Karma- Mimâmsâ porque está relacionado con la reflexión sobre la acción; y al Uttara—Mimâmsâ se le llama también Brahma-Mimâmsâ porque su reflexión se refiere al principio supremo que es Brahma.¹³²⁶

El Vedanta es una derivación del Mimâmsâ, y sus textos fundamentales son tres: las *Upanishads*, la *Bhagavad-gîtâ*, y los *Brahma-sûtras*. A éstos tres se les conoce como el *prasthâna-traya* o triple canon. Otro texto muy destacado de esta corriente y que resume su quintaesencia es *Mândûkya-kârikâ* de Gaudapâda.

El representante más conspicuo de la visión no-cósmica o monista llamada Vedanta Advaita es Sankara. El conocimiento puro que proponía Sankara evolucionó a valores afectivos y la doctrina Vedanta Advaita se convirtió en el sostén dogmático del sivaísmo y del visnuismo.¹³²⁷ De esta forma, el término “vedanta” designa tanto a las *Upanishads* como a la exégesis de las mismas.¹³²⁸

El sistema Samkhya data de alrededor del siglo IV-V d. c.¹³²⁹ Según algunos estudiosos, Sâmkhya es un sistema realista, dualista y pluralista. Su dualismo se desarrolla alrededor de dos categorías a las que da el mismo peso de realidad: Prakriti (la materia) y Purusha (el espíritu), pero esto no es exactamente así. Sâmkhya toma como punto de partida a Prakriti que es la substancia universal, indiferenciada y no manifestada en sí, pero de la cual proceden todas las cosas por modificación. Siendo Prakriti el primer *tattwa*, a ella le siguen otros veinticinco *tattwas* que son nuevas modificaciones graduadas jerárquicamente. La excepción a esta graduación es precisamente el veinticincoavo *tattwa* que es independiente de los anteriores y complementario a Prakriti. Este último *tattwa* es Purushá. Según Guénon¹³³⁰, la consideración de estos dos principios no presenta ningún carácter dualista,

¹³²⁶ Cf. Idem, p. 232.

¹³²⁷ Cf. Mora, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003, p. 125.

¹³²⁸ Cf. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 35.

¹³²⁹ Cf. Tola, Fernando. *Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo*, en: Cruz Hernández, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999, p. 117.

¹³³⁰ Guénon, René. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Kali-ma Editorial, España, 1980, p. 223.

pues por encima de ellos está el Ser universal, del cual estos dos constituyen la primera de todas las distinciones. Al sistema samkhya se le considera *nirishwara* lo cual significa que se mantiene al margen de cualquier consideración sobre la personalidad divina que es *Ishwara*. No se pronuncia ni a favor ni en contra, simplemente no la toma en cuenta.¹³³¹

En el sistema samkhya *Prakriti* está sujeta a tres gunas. En otras palabras, *Prakriti* adopta tres modalidades de existencia llamadas gunas.¹³³² Éstas son sattva, rajas y tamas. Las tres gunas están siempre presentes en toda la materia pero en diferentes proporciones. Si estuvieran en igual proporción la materia estaría en absoluto equilibrio y no habría movimiento. Sattva, representa la conformidad con la esencia pura del Ser que es *Sat*, rajas la dispersión centrífuga y tamas la caída en lo inmóvil, la obscuridad y la ignorancia.¹³³³ Sattva tiene una tendencia ascendente, mientras que tamas la tiene descendente, y rajas simplemente expansiva.¹³³⁴

Sattva = lo ligero y luminoso

Rajas = lo excitante y móvil

Tamas = lo pesado y oscuro

Yoga.

Yoga puede traducirse como sendero, vía, camino, disciplina, método y también como unión. Pero aún con estos significados, hay que hacer varias precisiones porque el término se entiende en tres sentidos principales.

En el primer sentido, Yoga significa un sistema doctrinal definido que es complemento del Samkhya y cuyo texto clásico en el cual se llevan a la aplicación práctica las doctrinas del Samkhya, es los *Yoga-sutras* de Patâñjali, obra que data del siglo III D. C., no obstante que el yoga es muy anterior a esa época.¹³³⁵ A esta forma de yoga se le llama Râjâ—yoga o yoga de los reyes, y también se le llama Ashtanga—yoga, porque consta de ocho etapas que el practicante deberá ir realizando paulatinamente:

- 1.- Yama: restricciones. Son 5: Ahimsa (no dañar), Satya (no engañar), Asteya (no robar), Brahmacharya (continencia sexual), Aparigraha (no acumular).
- 2.- Niyama: observancias: Saucha (pureza), Santosha (contento), Tapas (austeridad), Svadhyaya (estudio de las escrituras), Ishvara Pranidhana (entrega a Dios).
- 3.- Âsana: posturas del cuerpo
- 4.- Prânayâma: respiración consciente y controlada
- 5.- Prâtyâhâra: retracción de los sentidos
- 6.- Dhâranâ: concentrar la atención en un punto u objeto fijo, externo o interno
- 7.- Dhyâna: es una Dhârâna ininterrumpida y continua.
- 8.- Samâdhi: la meta final, tiene varios niveles y comienza con la disolución de la relación sujeto—objeto.

¹³³¹ Cf. Idem, p. 225.

¹³³² Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998, p. 176.

¹³³³ Cf. Burckhardt, Titus. *Esoterismo islámico. Una introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Taurus, Madrid, 1980, p. 60.

¹³³⁴ Cf. Idem, p. 224.

¹³³⁵ Cf. Mora, Juan Miguel de. *Tantrismo hindú y proteico*. UNAM, México, 1988, p. 65.

Cuando en la práctica del Râjâ-yoga, se pone el acento en el trabajo corporal, atendiendo a los incisos tercero y siguientes de la lista anterior, es decir, a partir de Âsana, entonces tenemos el Hatha-yoga, o yoga del sol y la luna. Es éste el yoga en el que se trata de superar la dualidad, a base de una técnica descrita en el Hatha-yoga Pradipika, del siglo XVI D. C. La técnica del Hatha-yoga, se basa, además en una teoría anatómica sutil muy elaborada, que no aparece en el principal texto de Râjâ-yoga que son los Yoga-sutras de Patâñjalí. Pero anteriormente a estos *sutras*, en el Maitrî Upanishad se habla del yoga séxtuple refiriéndose a seis pasos del yoga: *prânâyâma*, *pratyâhâra*, *dhyâna*, *dhâranâ*, *tarka* y *samâdhi*.¹³³⁶ Posteriormente fuera de las Upanishads se agregaron a estos seis pasos, otros dos que constituyen un código de ética: *yama* y *niyama*. Incluyendo estos dos, se comenzó a hablar de *Ashtanga Yoga* o el yoga octuplo o Ashtanga—yoga.

En el segundo sentido, Yoga significa más precisamente sendero, vía, camino, disciplina, método, y es sinónimo de *kanda*. La tradición ha considerado que los Samhita (Vedas) y los Brâhmaṇa se ocupan de Karma-kanda, los Aranyaka de Upâsanâ-kanda, y las Upanishads de Jñâna-kanda.¹³³⁷ La primera Kanda equivale a la praxis, la segunda a la contemplación y meditación, y la tercera a la teoría, de modo que pueden entenderse como opuestos y como complementarios.

La Bhagavad Gita busca armonizar las tres kandas, y es en ese texto éstas aparecen como Yogas. Entonces, la Gita habla de Karma-yoga, Bhakti-yoga y Gñâni-yoga.¹³³⁸ En cuanto a la correcta comprensión de estas tres kandas o tipos básicos de yoga, hemos de entender que Karma-yoga quiere decir acción correcta sin esperar nada a cambio, y sin creer que "yo soy el que hago". Para mayor precisión cito a Pannikar:

En realidad, *karman* o el ritual no significa una acción meramente ritualista. Significa esa praxis humana total por la que nosotros alcanzamos la meta de la existencia. *Karman* es sacrificio en el sentido más profundo de la palabra. *Upâsanâ* o *bhakti* no significa sólo meditación o devoción. Se refiere, una vez más, a esa actividad humana total, concentrada en el corazón, que satisface, no sólo las aspiraciones del hombre sino que lleva también a la perfección misma de la realidad. Y finalmente, *jñâna-kanda* no se dirige a la satisfacción de la mera curiosidad intelectual, sino a aquella asimilación de la verdad, es decir, de la realidad, que sólo puede llevarse a cabo mediante una *gnosis* transformadora y salvífica.¹³³⁹

Si hubiésemos de traducir estos tres yogas a terminología griega hablaríamos de los senderos de *praxis*, *eros* y *theôria*.¹³⁴⁰

¹³³⁶ Maitrî Upanishad, VI, 18.

¹³³⁷ Cf. Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 114.

¹³³⁸ Cf. Mora, Juan Miguel de. *Tantrismo hindú y proteico*. UNAM, México, 1988, p. 24.

¹³³⁹ Cf. Panikkar, Raimon. *Op. cit*, p. 114.

¹³⁴⁰ Cf. Idem, p. 87.

Posteriormente el yoga ha tomado muchas variantes y según los aspectos en que se ponga mayor peso se habla de: Gñana-yoga, Karma-yoga, Raja-yoga, Bhakti-yoga, Kriyâ-yoga, Siddha-yoga, Tantra-yoga, Hatha-yoga, etc.¹³⁴¹

En el tercer sentido, que es derivado de los anteriores, la palabra yoga sugiere una preocupación por unir, reunir, juntar los aspectos fragmentados de nosotros mismos y de la realidad. Para ello hay que prestar una atención especial a la fuerza y a la debilidad de la mente, que debe ser superada y no menospreciada.¹³⁴² Aquí Yoga se entiende como una actitud que implica teoría y praxis. En *Shvetâshvatara Upanishad* se dan instrucciones detalladas para la práctica del yoga,¹³⁴³ y en *Katha Upanishad* se menciona el yoga como un estado de quietud y percatación.¹³⁴⁴

Nota 2.

Lo que se podría llamar la “Biblia” de los judíos lo constituye la Tanaj, acrónimo de la palabra hebrea que abrevia los nombres de tres libros: la Torá, los Nevi’im (profetas) y los Ketuvim (escritos). El proceso de elaboración de la Tanaj abarca unos mil años (literalmente) que incluyen primero una tradición simplemente oral. La recopilación y consignación escrita empieza en el siglo VIII A. C. Hasta el siglo II D. C. quedó establecido un canon válido para todas las comunidades judías.¹³⁴⁵ Este canon abarca:

- La Torá que consta de cinco libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.
- El conjunto de los Nevi’im que contiene siete libros de profetas mayores y un octavo libro de doce profetas menores.
- Los Ketuvim que son once: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés, Esther, Daniel, Esdras-Nehemías, y Crónicas (I y II).

La Tanaj fue adoptada tal cual por los cristianos quienes le agregaron una serie de 7 libros sapienciales que venían de la tradición judía pero estaban escritos ya en griego, para formar su Antiguo Testamento.¹³⁴⁶

Complemento de la Tanaj es el Talmud que es un conjunto de comentarios sobre la Torá, las tradiciones y las costumbres, realizados por la tradición rabínica. El Talmud consta de dos partes: la Misná y la Guemará..

Nota 3.

El Islam poco después de su comienzo y a partir de la muerte del profeta, se partió en tres corrientes: sunnies o sunitas, si’ies o shiítas y jariyies. La división se dio cuando en 665 fue asesinado el tercer califa (sucesor de Mahoma) ‘Uzmán. Le sucedió Alí ibn Abí Talib, pero éste fue impugnado por el sobrino de Uzmán Mu’awiya, quien le destronó. Entonces se

¹³⁴¹ Cf. Román, Ma. Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 275-76.; y Baba Hari Dass, *Iniciación al Ashtanga Yoga*, Editorial Yug, México, 1999.

¹³⁴² Panikkar, Raimon. *Op. cit.*, p. 123.

¹³⁴³ *Shvetâshvatara Upanishad* II, 8-15.

¹³⁴⁴ *Katha Upanishad* III, 13.

¹³⁴⁵ Cf. Gnilka, Joachim. *Biblia y Coran. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, España, 2005, p. 55-56.

¹³⁴⁶ Los siete libros son: *Tobías, Judith, Macabeos 1 y 2, Sabiduría, Eclesiástico y Baruc*.

fundó el *shi'at'Alí* (la facción de Alí) que son los shiítas, los cuales se caracterizan entre otras cosas por mantener una actitud mental que se niega a admitir que la opinión mayoritaria es necesariamente la verdadera o la correcta formulando una defensa racionalizada de la excelencia moral de la minoría perseguida y combativa.¹³⁴⁷ Los jariyés surgieron simultáneamente con los shiítas, como un grupo que propone que el califa depende de la dignidad prominente de cualquier persona en la comunidad y no de la herencia de Mahoma o de Alí.

En el año 765 los shiítas sufrieron un desgajamiento y surgió la secta de los shiítas septimanos también llamados fatimíes o ismaelitas. Los shiítas que permanecieron como antes se denominan duodecimanos. La denominación se refiere al número de sucesores de Mahoma que aceptan.

Los principales conceptos de la Si'a islámica (o chiísmo) en sus inicios son:

1. carácter espiritual del Alcorán cuyo sentido esotérico, transmitido por los santos imâmes es común a los seguidores iniciados
2. una representación formal esotérica y a veces arcana
3. una cierta conciencia de la importancia de la caída del hombre, de su situación de desamparo existencial, lo que postula una ayuda permanente de Dios por medio de los profetas, los enviados y tras el sello de éstos, por los amigos de Dios
4. la patente ruptura con la dimensión social del califato, que es considerado como un simple artefacto político
5. la necesidad de una explicación dialéctica del aspecto trágico de la vida de la humanidad
6. la conveniencia de romper la línea sucesoria del imâmato si'i mediante su clausura, sea con el pro-imâm VII Isma'il b. Ya'far (según tesis de los septimanos), o mediante el ocultamiento del XII imâm (tesis de los duodecimanos).¹³⁴⁸

Los shiítas creen que sus imames encarnan la presencia de Dios en la tierra. De la misma manera que Cristo en la transfiguración del monte Tabor representa la humanidad divinizada para los cristianos greco-ortodoxos, y Buda encarna la iluminación a la que puede llegar toda la humanidad, así también la apertura total a Dios transfigura la naturaleza humana del imam.¹³⁴⁹

* * *

¹³⁴⁷ Cf. Hamid Enayat. *Modern Islamic political thought*, Macmillan, London, 1982, p. 19; citado por: Waines, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 62.

¹³⁴⁸ Cf. Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. I, p. 78.

¹³⁴⁹ Cf. Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006, p. 231-32.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero FCE, México, 2004.
- ARISTÓTELES. *De Anima* III, 5, 430 a, 10.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000.
- ARMSTRONG, Karen. *Una historia de Dios*, Paidós, España, 2006.
- ASSMAN, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, España, 2006.
- BACHELARD, Gastón. *La Tierra y los ensueños de la voluntad*, FCE, México, 1996.
- BAECK, Leo. *La Esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires, 1964.
- BARTRA, Armando. *El Hombre de Hierro*, México, Itaca-UAM, 2008.
- BERMEJO Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid, Trotta, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Evangelio del Cristo Cómico: hacia una nueva conciencia planetaria*, Trotta, Madrid, 2009.
- BONET, Charles. *La contemplation de la nature*; traducción tomada de: Bossi, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008.
- BORREGO PIMENTEL, Enrique Ma. *Cuestiones Plotinianas*, Universidad de Granada, España, 1994.
- BOSSI, Laura. *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid, 2008.
- BRÉHIER, Émile. *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
- BRUNNER, August. *La religión*, Herder, Barcelona, 1963.
- BRUNO, Giordano. *De la Magia*, (Traducción de Ezequiel Gatto y Pablo Ires) Cactus, Buenos Aires, 2007.
- BURCKHARDT, Titus. *Esoterismo islámico. Una introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Taurus, Madrid, 1980.
- CABRERA, Isabel. *Fenomenología y religión*, en: Diez de Velasco-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras*, FCE, México, 2009.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*, México, FCE, 2004.
- CAVALLÉ, Mónica. *La sabiduría recobrada: filosofía como terapia*, Oberon, Madrid, 2002.
- CENCILLO, Luis. *Psicología de la Fe*, Salamanca, Sigueme, 2002.
- CENCILLO, Luis. *Psicología de la Fe*, Salamanca, Sigueme, 2002.
- CHALUS, Paul. *L'homme et la religion: recherches sur le sources psychologiques des croyances*, París, Albin Michel, 1963, p. 450-52. Citado por: Schwarz, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- CHOZA, Jacinto. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- CHOZA, Jacinto. Ed. *Pensar lo humano, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Iberoamericana, Madrid, 1997.
- CLÉMENT, Olivier. *El Cristo del credo*; en: Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997.
- COHEN, Esther y Villaseñor, Patricia, eds. *De filósofos, magos y brujas*, México, UNAM, 2009.
- COLLIN, Rodney. *El desarrollo de la luz*, Ediciones Sol, México, 1983.
- COOMARASWAMY, Ananda K. *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001.

- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004, Vol. I
- CORBIN, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000.
- CORBIN, Henri. *En Islam Iranien: aspects spirituels e philosophiques*, Gallimard, Paris, 1972.
- CORBIN, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Destino, Barcelona, 1993.
- CORETH, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985.
- CORNFORD, F. M. *Platón y Parménides*, Visor Dis., Madrid, 1989.
- COULIANO, Ioan P. *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Paidós Barcelona, 1993.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, T. I: *El hombre y la sociedad*, Alianza, Madrid, 1979.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, comp. *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, T. I y II.
- DANIELOU, Alain, *Mitos y Dioses de la India*, Atalanta, España, 2009.
- De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 2003.
- DE LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000.
- DELEUZE, Giles. *Lógica del sentido*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.
- Delumeau, Jean, *El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy*, Siglo XXI, México, 1997.
- DÍAZ, José Luis. *La conciencia viviente*, México, FCE, 2008.
- DIEL, Paul. *Psicoanálisis de la divinidad*, FCE, México, 1959.
- DIEZ DE VELASCO-García Bazán. *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002.
- DOWSON, John. *A classical dictionary of hindu mythology and religion, geography, history, and literature*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, India, 2000.
- DUCH, Lluís, *Ciencia de la Religión y Mito: estudios sobre la interpretación del mito*, Abadía de Montserrat, Barcelona, 1974.
- DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomística*, Herder, Barcelona, 2002.
- DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, Madrid, FCE, 2005.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 2005.
- DURKHEIM. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.
- DURRANT, M. *The Logical Status of God*, Macmillan, London, 1973.
- ELIADE, Mircea.
- *La Búsqueda*, Megalópolis, Argentina, 1971.
 - *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973.
 - *Mefistófeles y el simbolismo del andrógino*, Guadarrama, Madrid, 1969.
 - *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro, Madrid, 1991.
 - *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977.
- FARRÉ, Luis. *Introducción*, en Heraclito, *Fragmentos*, Aguilar, Argentina, 1968.
- FERRARIS, Maurizio. *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001.
- FLASCH, Kurt. *Nicolás de Cusa*, Herder, España, 2003.

- FLOOD, Gavin. *El hinduismo*, Cambridge University Press, España, 1998.
- FORMENT, Edualdo. *El problema de Dios en la Metafísica*, Biblioteca universitaria de filosofía, Barcelona, 1986.
- FOX, Matthew. *The coming of the Cosmic Christ*, Harper, San Francisco, 1988.
- FRAIJÓ, Manuel. *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid, 2005.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, T. II.
- GADAMER, Hans-Georg.
- *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000.
 - *La dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988.
 - *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo. *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid, 1971.
- GARCÍA BAZÁN en Neoplatonismo y Vedanta. *La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, Depalma, Buenos Aires, 1982.
- GILSON, Etienne. *El Ser y los filósofos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985.
- GNILKA, Joachim. *Biblia y Coran. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, España, 2005.
- GODWIN, Jocelyn. *El mito polar: el arquetipo de los polos en la ciencia, el simbolismo y el ocultismo*, Girona, Atalanta, 2009.
- GÓMEZ CAFFARENA, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007.
- GORMAN, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.
- GRAF DÜRCKHEIM, Karl. *El hombre y su doble origen*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona, 2006.
- GUERRA TEJADA, Ricardo y Yáñez Vilalta, Adriana, Coordinadores, *Martín Heidegger, Caminos*, UNAM, Cuernavaca Morelos, 2009.
- HAIGHT, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, España, 2006.
- HEIDEGGER, Martin.
- *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980.
 - *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2002.
- HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, España, 2007.
- HOUTART, Francois (Coord). *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, Siglo XXI.
- HÜNERMANN, Peter. *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997.
- IGAL, Jesús, *Introducción General* en: Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, España, 1982.
- JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*, México, Lectorum, 2010, T. II.
- JASPERS, K. *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, Pléyade, 1953.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, España, 2000.
- JUNG C. G.
- *Simbología del Espíritu*, FCE, México, 1981.
 - *Aion*, Paidós, Barcelona, 2003.

- KERKHOFF, Manfred. *KAIROS. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1997.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *La presencia del mito*, Amorrortu, Argentina, 2000.
- LAO-TSÉ. *Tao Te King*. Traducciones al español de:
- Álvarez, José Ramón. SAGA Ediciones, Argentina, 2004.
 - Días-Faes, Caridad. Ediciones Morata, Madrid, 1961.
 - García Walker, David. Colofón, México, 2006.
 - Preciado Idoeta, Iñaki. Trotta, Madrid, 2006.
 - Suárez Girard, Anne Hélène. Siruela, Madrid, 2007.
 - Tola, José Miguel. Premia editora, México, 1981.
 - Lozano Mitter, Pedro. Edicomunicación, Barcelona, 1999.
- LEÓN PORTILLA, Miguel.
- *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979.
 - *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM-IIH, México, 1986.
- LLOYD, G. E. R. *Polaridad y Analogía*, Taurus, Madrid, 1987.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- LOVEJOY, Arthur O. *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983.
- LOWIE, R. *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid, 1976.
- MAHADEVAN, T. M. P. *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998.
- MARCOS DAYAN, Linda. *Las puertas del tiempo: configuraciones filosóficas y literarias*, Tesis de doctorado en Literatura Comparada, UNAM, México, 2003.
- MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Trotta, Madrid, 1998.
- MARTÍNEZ BEJARANO, Gloria Judith. *La comunicación de la razón universal hacia el entendimiento individual*, Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 2007.
- MONDOLFO, Rodolfo.
- *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, T. I y II.
 - *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 2000.
- MORA, Juan Miguel de. *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, UNAM, México, 2003.
- MORIN, Edgar. *El paradigma perdido, el paraíso olvidado: ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 2005.
- MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*, FCE, México, 1972.
- NAVARRO, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, UNAM, México, 1975.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 2003.
- O'HEAR, A. *Experience, explanation and faith*, Routledge & K. P., London, 1984.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- ORTIZ OSÉS A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés.
- *La nueva filosofía hermenéutica*, Ed. Annthropos, Barcelona, 1986.
 - *Metafísica del sentido: una filosofía de la implicación*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1989.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

OUSPENSKY, P. D.

- *Fragmentos de una enseñanza desconocida: en busca de lo milagroso*, Buenos Aires, Hachette, 7^a. Edición.

- *Psicología de la posible evolución del hombre*, Edicial, S. A. Buenos Aires, 12^a. edición.

- *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1987.

PAGELS, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990.

Paniker, Raimundo. *Religión y religiones*, Gredos, España, 1965.

PANIKKAR, Raimon.

. *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007.

- *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999.

PIEPER, Josef. *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984.

PLATÓN,

- *Parménides*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, Introducción de Guillermo R. Echandía,

- *Político*, Gredos, Madrid, 2008.

- *República*, Gredos, Madrid, 2008.

- *Teetetetos*, Gredos, Madrid, 2008.

- *Timeo*, Gredos, Madrid, 2008.

PLOTINO. *Enéada I a VI*, Gredos, España, 2006.

PSEUDO DIONISIO Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.

PUECH, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982.

RADHAKRISHNAN, S. y Raju, P. T. *El concepto del hombre*, FCE, México, 1982.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid, 1964.

REALE, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, T. I.

REALE, Giovanni,

- *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

- *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001.

ROBINET, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Olañeta, Barcelona, 1999.

ROMÁN, Ma. Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

ROSS HERNÁNDEZ, José Alberto. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Ed. Universidad de Navarra, España, 2007.

RUSSELL, Bertrand. *Historia de la Filosofía Occidental*. Espasa Calpe, Madrid, 1984.

SAMARANCH, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, España, 1991.

SCHAFFLER, Richard. *Filosofía de la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 2008.

SCHUON, Frithjof. *El esoterismo como principio y como vía*. Olañeta Editor, Barcelona, 2003.

SCHWARZ, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

SOLARES, Blanca. *Los lenguajes del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 2001.

SOLER GIL, José (ed.). *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, BAC, 2005.

SOTO RIVERA, Rubén. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, Museo Casa Roig, Universidad de Puerto Rico, Humacao, 2001.

- STEINER, George. *Después de Babel*, FCE, México, 1981.
- SUSUKI, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*. FCE, México, 1982.
- TAGORE, Rabindranath. *Tagore*, Ed. SEP, México, 1924.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004.
- TARNAS, Richard.
- *Cosmos y Psique*, Atalanta, España 2006.
 - *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Girona, España, 2008.
- TEILHARD de Chardin. *Esbozo de una dialéctica del Espíritu, Oeuvres VII*, 1947.
- THOMPSON, J. E. S. *História y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975.
- TOLA, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El Sistema Samkhya*, Barcelona, Kairós, 2008.
- TORRES QUEIRUGA Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008.
- TOSCANO-ANCOCHEA. *Místicos neoplatónicos- Neoplatónicos místicos*, Etnos, Madrid, 1998.
- TRÍAS, Eugenio. *La edad del espíritu*, Madrid, Destino, 2000.
- VATTIMO, Giani. *Diálogo con Nietzsche*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002.
- VÁZQUEZ ALONSO, Mariano J. *Escuelas esotéricas de Occidente*, Ediciones 29, BARCELONA, ESPAÑA, 1994.
- WAELHENS, A. *La filosofía de Martin Heidegger*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- WAHL, Jean. *Tratado de Metafísica*, FCE, México, 1975.
- WAINES, David. *El Islam*, Cambridge University Press, España, 1998.
- Wolkstein, Diane y Kramer, Samuel Noah. *Inanna: reina del cielo y de la tierra*, CONACULTA, México, 2010.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*, España, Sexto Piso, 2010.
- ZUBIRI *El problema filosófico de la historia de las religiones, El problema de Dios, El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.