

Hombre y naturaleza: la crisis espiritual del hombre moderno (II)

Descartes tuvo que reducir la rica diversidad de la realidad externa a cantidad pura

05/01/2001 - Autor: Seyyed Hossein Nasr - Fuente: Webislam

Capítulo II

Las causas intelectuales e históricas

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

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

En las filas profesionales de los historiadores de la ciencia, particularmente antes de 1950, hubo un singular descuido del significado simbólico de las ciencias antiguas y medievales, y una tendencia a leer, en los textos más viejos, significados y conceptos propios de la ciencia moderna. Acerca de los conceptos del mundo antiguo sobre materia o movimiento, muchos

escribieron como si en aquellos tiempos la gente sostuviera, acerca del mundo físico, las mismas opiniones que los contemporáneos. A los filósofos presocráticos se los aclamó como precursores de los físicos modernos, como si el agua de Thales fuera el agua de la química moderna; o a los babilónicos se los tiene como los primeros astrónomos de la ciencia moderna, mientras se olvida por completo el significado religioso de sus observaciones astronómicas. Sin duda, la matemática babilónica es un capítulo brillante de la historia de la matemática, pero nos preguntamos si es “científicamente” correcto hablar de ciencia babilónica como si su único significado fuera lo que los matemáticos entienden por eso. El significado simbólico de los siete planetas, su movimiento y su relación con el dominio terrestre es tan exacto, para quienes lo entienden, como la parte de la ciencia babilónica que es tratada como “*ciencia exacta*” a través de las normas que le imponen los estudiosos modernos que sostienen un criterio totalmente ajeno al de los babilónicos.

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

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

Los viejos helenos poseían una cosmología similar a la de otros pueblos arios de la antigüedad. Los dioses aún habitaban en los elementos y en la naturaleza misma. La materia estaba viva con el espíritu, y aún no había diferencias entre sustancias espirituales y

corpóreas. En el siglo VI a. de C., el nacimiento de la filosofía y la ciencia no fue tanto el descubrimiento de un nuevo reino cuando un intento de llenar un vacío creado por el hecho de que los Dioses del Olimpo habían abandonado su morada terrena. Las ideas básicas de *physis*, *dike*, *nomos* y similares –fundamentales para la ciencia y la filosofía helénicas- son todos términos de significado religioso que gradualmente fueron vaciados de sus sustancia espiritual (5). Los filósofos presocráticos, lejos de ser los primeros ejemplos de naturalistas y científicos modernos, buscaban aún la sustancia universal que es tanto espiritual como corpórea, y muy legítimamente puede comparárselos con los cosmólogos hindúes de la escuela del *Sámkhya*. El agua de Thales no es la que corre por ríos y arroyos, sino el *substratum* psico-espiritual y el principio del mundo físico.

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

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

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

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

Es necesario recalcar particularmente el carácter del cristianismo más bien como camino de amor que como conocimiento. Al contemplar al hombre más bien como voluntad que como inteligencia, el cristianismo subrayó la influencia de la fe sobre el conocimiento y la certidumbre. El conocimiento iluminativo o la gnosis (11) existió en el cristianismo, pero principalmente en la periferia, en especial en lo que concierne al cristianismo occidental. El conocimiento derivado de la inteligencia sin el auxilio de la fe llegó a considerarse como “*conocimiento según la carne*”, de conformidad con el concepto cristiano del hombre como una voluntad esencialmente desviada, cuya herida debe ser curada a través del rito bautismal. Ese acento no existía sobre la esencia sobrenatural de la inteligencia ni sobre esa gnosis o conocimiento iluminativo que es, a la vez, la fuente y el sitio de encuentro tanto de la fe como de la razón. En la natural aptitud cognoscitiva del hombre, el gnóstico griego veía un medio de alcanzar la Verdad Absoluta misma. También puede añadirse que el islamismo, en el cuadro del monoteísmo abrahámico, centralizó de modo similar la gnosis y puso el acento, no tanto en la voluntad del hombre, cuya herida tenía que ser curada, cuanto en la inteligencia que sólo tenía que ser recordada a través de la revelación de su esencia sobrenatural.

En todo caso, debido a su carácter de camino de amor, y el trasfondo excesivamente naturalista al que se le llamara para que llenara el vacío espiritual causado por la decadencia de las religiones greco-romanas, el cristianismo trazó una línea bien marcada entre lo sobrenatural y lo natural, o entre la gracia y la naturaleza. La teología oficial dejó fuera de su interés central el problema de la naturaleza como dominio positivo de la vida religiosa, especialmente luego de formularse los Credos y exteriorizarse ese camino esotérico que es el

cristianismo; eso siguió inevitablemente, puesto que, después de sus primeros tiempos, el cristianismo fue llamado no sólo a salvar a unos pocos escogidos sino a toda una civilización que se caía en pedazos. El elemento gnóstico siguió existiendo, pero sólo como un desarrollo lateral que, a través de la historia, se manifestó periódicamente de diferentes formas. Fue el único elemento que, en la Edad Media, permitió al cristianismo desarrollar una cosmología propia y adaptar a sus necesidades aquellas formas de la cosmología y las ciencias que fueron acordes con su perspectiva.

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

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

Cuando el cristianismo evolucionó de religión de unos pocos a fuerza vital espiritual de una humanidad, y empezó a moldear una civilización que era claramente cristiana, tuvo que desarrollar su arte, su cosmología y sus ciencias del mundo natural. (13) Si teológicamente el cristianismo subrayaba un rechazo de la “*vida de este mundo*” y una búsqueda de un reino que no era de este mundo, en su visión total de las cosas tenía también que poseer el medio de igualación de las técnicas de los artesanos con la actividad cristiana y el mundo en el cual

el hombre cristiano vivía con un Universo cristiano. En ambos cálculos se impuso al crear una tradición artesanal que pudo construir las catedrales medievales que son un modelo microcósmico del cosmos cristiano, y una ciencia total del Universo visible que describió a este Universo como cristiano. Cuando un hombre está de pie en una catedral medieval se siente en el centro del mundo. (14) Esto sólo puede producirse a través de la relación entre el arte sagrado y la cosmología, que existía en el cristianismo medieval como existió en otras tradiciones. La catedral recapitula el cosmos y es su réplica en el plano humano, del mismo modo que la ciudad medieval con sus murallas y pórticos es un modelo del limitado Universo medieval. (15)

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

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

En cuanto al hermetismo, surtió al cristianismo con una ciencia sagrada de los objetos materiales. Las materias elementales del mundo se convirtieron en otros tantos bloques de edificación que conducían al alma desde las tinieblas de la material prima hacia la luminosidad del mundo inteligible. La perspectiva hermética y alquímica, que en forma articulada ingresó en el mundo cristiano por medio de fuentes islámicas, extendió a la naturaleza toda el concepto sacramental presente en la misa cristiana. A través de aquél, el artesano fue capaz de transformar la sustancia del mundo corporal que le rodeaba, para que éste pudiera poseer y transmitir eficacia y significado espirituales. (17)

Cuando echamos una mirada a la Edad Media, por un lado vemos una historia natural popular, imbuida cada vez más de valores cristianos de orden ético, como se reflejan en libros medievales de animales, y, por el otro, una ciencia de la naturaleza asociada íntimamente con los gremios de artesanos. En estos últimos se subrayaba en primer lugar un conocimiento operativo de la naturaleza, mientras que, para la mayoría, el conocimiento

teórico quedaba sin escribir o formular. Ocasionalmente, se daría una expresión intelectual de esta ciencia religiosa de las cosas y del cosmos con una totalidad. Esto lo hallamos en las obras de Dante, y, un poco antes de él, en la escuela de Chartres.

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

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

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

Sin embargo, en Occidente, la traducción de obras árabes al latín, que causara un importante cambio intelectual de los siglos XI a XIII, dio por resultado, gradualmente, la aristotelización de la teología cristiana. El racionalismo vino a reemplazar a la más antigua teología cristiana basada en la iluminación y la visión contemplativa de la naturaleza fue crecientemente desplazada cuando la dimensión gnóstica y metafísica del cristianismo se ahogó cada vez más en un medio ambiente crecientemente racionalista.

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

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

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

Mientras el siglo XIII era la edad dorada del escolasticismo y producía la síntesis de santo Tomás y unos pocos hombres como Alberto Magno, Roger Bacon y Robert Grosseteste, que dentro del molde la filosofía cristiana se interesaban intensamente por las ciencias de la naturaleza, el dominio mismo del racionalismo destruyó pronto, en este período, el equilibrio

que se estableciera durante el siglo XIV indujo al ataque contra la razón y un escepticismo que marcó el fin de la Edad Media. En esta época, pueden verse dos movimientos diferentes pero complementarios. El primero consiste en que fueron destruidas las organizaciones esotéricas existentes dentro de la cristiandad, como es el caso de la Orden Templaria. El resultado fue que, el elemento gnóstico y metafísico hasta esa época continuamente presente, empezó a dispersarse y desaparecer de modo gradual, al menos como una fuerza que vivía y estaba activa en la estructura intelectual del Occidente cristiano.(24) El segundo movimiento consistió en que el racionalismo se hundió por su propio peso y se empezó a negar que la razón tuviese poder para alcanzar la verdad. Si los místicos como Meister Eckhart procuraban trascender la razón desde arriba, los teólogos nominalistas rechazaban la filosofía racional, podría decirse que desde abajo, rehusando a la razón la posibilidad misma de conocer lo universal.

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

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

Con el Renacimiento, el hombre de Europa perdió el paraíso de la era de la fe para ganar, en compensación, la nueva tierra de la naturaleza y las formas naturales hacia las que, a la sazón, volcara su atención. Empero, fue una naturaleza que vino a ser cada vez menor un reflejo de una realidad celestial. El hombre del Renacimiento cesó de ser el hombre ambivalente de la Edad Media, mitad ángel, mitad hombre, desgarrado entre el cielo y la

tierra. Más bien llegó a ser totalmente hombre, pero a la sazón una criatura totalmente atada a la tierra.(27) Ganó su libertad a expensas de perder la libertad para trascender sus limitaciones terrestres. Para él, la libertad se convirtió, a la sazón, más bien en cuantitativa y horizontal que en cualitativa y vertical, y fue con ésta, abriendo nuevos horizontes en la geografía y la historia natural. Sin embargo, aún existía un significado religioso en el yermo y la naturaleza, que había descendido a través de la tradición cristiana.(28)

Esta nueva concepción de un hombre atado a la tierra, que está estrechamente ligada al humanismo y al antropomorfismo de este período, coincidía con la destrucción y la desaparición gradual de lo que quedó de las organizaciones iniciáticas y esotéricas de la Edad Media. El Renacimiento era testigo de la destrucción de organizaciones como la Sociedad de la Rosa Cruz, mientras al mismo tiempo empezaban a aparecer todo género de escritos asociados con organizaciones y sociedades secretas, como las obras herméticas y cabalistas. La vasta cantidad de estas obras durante este período se debe, sin embargo, primero y principalmente, a la destrucción de los depósitos de este tipo de conocimiento, facilitando así su profanación y vulgarización. Segundo, se debe a un intento por parte de ciertos pensadores de descubrir una tradición religiosa primordial, antecesora del cristianismo, por lo que se volvían hacia todo lo que hablaba de los antiguos misterios. (29)

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

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

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

derrumbamiento del cuadro cósmico hay sólo un paso que llega con la revolución de Copérnico.

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

La teología y la formulación externa de la religión empiezan con el hombre y sus necesidades como ser inmortal. La metafísica y el aspecto esotérico de la tradición se ocupan de la naturaleza de las cosas como tales. La astronomía ptolomeica-aristotélica corresponde a la estructura más inmediatamente aparente del cosmos y al simbolismo profundo de que las esferas concéntricas presentan al hombre como el aspecto visible de los estados múltiples del ser. En este esquema, el hombre está, desde mi punto de vista, en el centro del Universo en virtud de su naturaleza teomórfica, y desde otro punto de vista está en el nivel más bajo de la existencia, desde el que tiene que ascender hacia lo divino. El ascenso a través del cosmos, como lo vemos tan claramente en la Divina Comedia, corresponde también al ascenso del alma a través de los grados de purificación y de conocimiento. Necesariamente, corresponde a la existencia misma. Por tanto, desde el punto de vista espiritual, la cosmología medieval tenía la ventaja de presentar el cosmos visible a los hombres como un símbolo concreto de una realidad metafísica que en todo caso sigue siendo verdadera, independientemente de los símbolos usados para transmitirla. Asimismo, en virtud de seguir siendo fiel a la apariencia inmediata de las cosas como se presentan al hombre, la astronomía ptolomeica-aristotélica correspondía más a una verdad teológica y exotérica, mientras, al mismo tiempo, seguía siendo un símbolo potentísimo de una realidad metafísica.

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

repercusiones religiosas en las almas de los hombres y se entrelazó estrechamente con el desarrollo religioso y filosófico total del Renacimiento y del siglo XVII. (34)

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

Con la destrucción de un conjunto inmutable de principios que son el juez tanto del conocimiento como de la virtud, y con la aparición de un hombre puramente terrestre que se convirtió en la medida de todas las cosas, en la civilización occidental se inició una tendencia desde el objetivismo hacia el subjetivismo, que continúa hasta hoy. No existían más una metafísica y una cosmología para juzgar la verdad y la falsedad de lo que los hombres decían, sino que los pensamientos mismos de los hombres de cada época llegaron a ser los criterios de la verdad y la falsedad. El Renacimiento, aunque todavía seguía a las ciencias medievales formales, produjo un nuevo concepto del hombre que, de allí en adelante, hizo en cierto sentido antropomórfica toda forma de conocimiento, incluida la ciencia. De la visión de las cosas que tenía *"el hombre caído"*, para usar la terminología cristiana, hizo la verdad misma y quitó en la máxima extensión posible todo criterio objetivo del conocimiento intelectual. De allí en más, la ciencia era sólo lo que lo mental podía captar y explicar. No podía servir a la función de trascender lo mental mismo a través del poder del simbolismo.

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

A fin de alcanzar la certidumbre en el conocimiento a través de su famoso método,

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

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

También en el siglo XVII tuvo lugar el último paso en la secularización del cosmos en manos de los filósofos y científicos. En el Renacimiento, sobrevivían aún elementos de la filosofía tradicional. La anatomía de la existencia consistía no sólo en los mundos físicos y los puramente inteligibles, sino también en el mundo intermedio entre la material y el espíritu puro, el “*mundo imaginal*” (*mundus imaginalis*). Sin embargo, esto de ningún modo deberá considerarse irreal o hacerse corresponder al significado moderno de “*imaginario*”. Tal mundo intermedio era el principio inmediato de la naturaleza y a través de él se posibilitó la ciencia simbólica de la naturaleza. Entre los pensadores cristianos (aunque lejos del centro de la ortodoxia teológica), inclusive después del Renacimiento, un hombre como Swedenborg pudo escribir un comentario hermenéutico sobre la Biblia que fue también una exposición de una ciencia simbólica de la naturaleza y pudo confiar en este mundo intermedio como el sitio de reunión de las formas espirituales y materiales. (37) Los platónicos de Cambridge, particularmente Henry More, fueron, sin embargo, los últimos filósofos europeos que hablarían de este dominio de la realidad, del mismo modo que Leibnitz fue el último filósofo mayor de Occidente que hablaría de los ángeles.

De allí en adelante, la operación quirúrgica cartesiana en la que espíritu y materia se separaron totalmente, dominó el pensamiento científico y filosófico. El dominio de la

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

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

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

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

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

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

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

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

En cuanto a la ciencia, el principal acontecimiento ocurrió en la biología, en la que la teoría de la evolución refleja más el *“zeit geist”* que es una teoría científica. En un mundo en el que los “múltiples estados del ser” habían perdido su significado, en el que la realidad arquetípica de la especie no tenía significado, en el que no había base metafísica y filosófica que a los hombres les permitiera interpretar la aparición de diferentes especies sobre la tierra como otros tantos “sueños” sucesivos *“del Alma del Mundo”*, en el que las manos del Creador habían sido amputadas de la creación a través de la difusión del Deísmo, no podía haber otra explicación de la multiplicidad de la especie que la evolución temporal. La vertical *“cadena del ser”* tenía que hacerse temporal y horizontal, (42) cualesquiera fueran

los absurdos que tal criterio implicara metafísica y teológicamente. El resultado de esta teoría, además de causar interminables disputas entre divulgadores de la evolución y teólogos, aportó otra alineación del hombre respecto de la naturaleza, quitando del mundo de la vida la forma o esencia inmutable de las cosas, que es la única que puede contemplarse intelectualmente y convertirse en el objeto del conocimiento y la visión metafísicos. Asimismo, condonó todo género de excesos al usurpar el derecho de otras formas de vida en nombre de la “*sobrevivencia de los más aptos*”.

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

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

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

dentro del cristianismo.

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Con respecto al debate y al diálogo entre los cristianos y los helenistas, Schuon escribe: “...una verdad a medias que tienda a salvaguardar la trascendencia de Dios a expensas de la inteligibilidad metafísica del mundo es menos errónea que una verdad a medias que tienda a salvaguardar la naturaleza divina del mundo a expensas de la inteligibilidad de Dios.” *Light on the Ancient Words*, pág. 60. Sobre la lucha entre la teología cristiana primitiva y la “religión cósmica” de los griegos, véase J. Pépin, *Théologie cosmique et théologique chrétienne*, París, 1964.

11. Por supuesto, con gnosis significamos el conocimiento unitivo que salva e ilumina y que es inseparable del amor, y no el gnosticismo que fue anatematizado como herejía por los concilios cristianos.

12. Sobre esta cuestión, véase T. Burckhardt: “Naturaleza de la perspectiva cosmológica”, *Etudes Traditionnelles*, tomo 49, 1948, págs. 216-219; y en el contexto del Islam, S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (EE. UU.), 1964, especialmente la Introducción.

13. La cosmología tradicional es muy semejante al arte sagrado que, de las muchas formas del mundo de la multiplicidad, escoge cierta cantidad que él moldea y transmuta para hacer de ellas un símbolo inteligible y transparente del genio espiritual de la tradición religiosa en cuestión. Véase Burckhardt, “Naturaleza de la perspectiva cosmológica”.

14. Véase “Estética y Simbolismo en Arte y Naturaleza” de F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, págs. 24 y siguientes.
15. No es accidental que empezaran a destruirse murallas de las ciudades europeas hacia el mismo tiempo en que la astronomía heliocéntrica destruía la idea del mundo como cosmos y “orden” y eliminaba la frontera finita del Universo.
16. Véase el Apéndice de E. Levy en O. Von Simpson, *The Gothic Cathedral*, Nueva York 1956; asimismo, T. Burckhardt, *Chartres und die geburt der Kathedrale*, Lausana y Friburgo, 1962. H. Keyser, en muchos estudios como *Akroasis, die Lehre von Harmonike der Welt*, Stuttgart, 1947, redescubrió para el mundo moderno esta olvidada ciencia tradicional de la armonía que es tan importante como principio integrador de las artes y las ciencias. El trivium y el quadrivium, las artes medievales y las ciencias mismas, provienen de la división pitagórica séptuple de la escala musical.
17. Véase M. Amiane, “Notas sobre la alquimia, ‘yoga cosmológico’, del cristianismo medieval”, en *Yoga, science de l’homme intégral*, París, 1953, págs. 243-273; asimismo, T. Burckhardt, *Die Alchemie, Sinn und Weltbild*, Osten, 1960; y S. H. Nasr, “La Tradición Alquímica” en *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, EE. UU., 1968.
18. Véase H. Probst-Biraben, *Les Mystères des templiers*, Niza, 1947; asimismo, P. Ponsoye, *Islam et le Graal*, París, 1957.
19. En lo concerniente a la relación entre las ciencias, la filosofía y la dimensión gnóstica y sufí dentro del Islam, véase S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, EE.UU., 1964; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines y Science and Civilization in Islam*.
20. Véase *Three Muslim Sages*, capítulo I.
21. Véase *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, páginas 185-191.
22. Véase H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, parte II; asimismo, S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, págs. 28-31.
23. Corbin, op. cit., págs. 101 y siguientes.
24. Véase R. Guénon, *Aperçu sur l’ésotérisme chrétien*, París, 1954.
25. E. Wilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Londres, 1938, págs. 62 y siguientes.
26. “El hecho de que franciscanos y dominicos no lograran establecer una consideración seria del estudio de la naturaleza dentro de la Iglesia, durante el siglo en el que la cristiandad medieval surgió hasta su espléndido cenit, hizo inevitables los levantamientos y las revueltas del Renacimiento y la Reforma.” Raven, *Science and Religion*, pág. 72.
27. Véase F. Guénon, *Light on the Ancient Words*, capítulo II, “Tras la Caída”.
28. Véase G. Williams, *Wilderness and Paradise in Chistian Thought*, capítulo III.
29. En cuanto al análisis de este aspecto de la cuestión en lo que concierne al hermetismo, véase M. Eliade, “La Búsqueda del ‘Origen’ de la Religión”, *History of Religions*, tomo IV, Nº 1, verano de 1964, págs. 156 y siguientes.
30. Sólo una pequeña cantidad de eruditos como W. Pagel y en años recientes A. Debus y F. Yates estudiaron e hicieron conocer la inmensa influencia de la tradición paracelsiana y alquímica del Renacimiento en las ciencias del siglo XVII.
31. Véase T. Burckhardt, *Cosmology and Modern Science*, págs. 183-184.
32. Ya un siglo antes de Copérnico, Nicolás de Cusa, en su *De docta ignorantia*, se refería a la tierra como a una estrella y creía en un Universo ilimitado cuyo significado metafísico y esotérico señaló más de una vez. Véase R. Klibansky, “Copérnico y Nicolás de Cusa”. En *Léonard de Vinci et l’expérience scientifique du XVIe siècle*, París, 1953.
33. “El sistema heliocéntrico mismo admite un simbolismo evidente, puesto que identifica la fuente de la luz con el centro del mundo. Sin embargo, su redescubrimiento por Copérnico no produjo una nueva visión espiritual del mundo; más bien fue comparable a la peligrosa popularización de una verdad esotérica. El sistema esotérico no tiene una medida común con las experiencias subjetivas de la gente, en él el hombre no tenía lugar orgánico; en vez de ayudar a la mente humana a ir más allá de sí y considerar las cosas en términos de la inmensidad del cosmos, sólo alentaba un prometeísmo materialista que, lejos de ser sobrehumano, terminaba de convertirse en inhumano.” T. Burckhardt, *Cosmology and Modern Science*, págs. 184-185.
34. Véase A. Koyré, *From the Closed Word to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958.

35. Véase E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Pág. 127.

36. Gilson, *Ibíd.* , capítulo V.

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

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

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

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

41. *Ibíd.*, pág. 7.

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

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