



RUDOLF STEINER
EL CRISTIANISMO
Y LOS MISTERIOS
DE LA ANTIGÜEDAD

EDITORIAL RUDOLF STEINER

**EL CRISTIANISMO
Y LOS MISTERIOS
DE LA ANTIGUEDAD**

RUDOLF STEINER

EL CRISTIANISMO
Y LOS MISTERIOS
DE LA ANTIGÜEDAD

EDITORIAL RUDOLF STEINER
Guipúzcoa, 11, 1.º
MADRID-20 (España)

Título original: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums

Traductores: Julia Hernández Sans y Rafael Martín-Artajo

Portada: W. Roggenkamp

© 1976 by Rudolf Steiner Verlag AG. Dornach-Suiza
(8.^a edición)

© 1984 Editorial Rudolf Steiner, S. A., Madrid

Reservados todos los derechos para España y los países de habla hispana

I. S. B. N.: 84-85370-09-0

Depósito legal: M. 5.783-1984

Imprime: Gráficas Valencia, S. A.

Los Barrios, 1. Polígono Industrial Cobo Calleja.
Fuenlabrada (Madrid).

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION ALEMANA DE 1910

El Cristianismo como Hecho Místico es como tituló su autor esta obra cuando, hace ocho años, reunió en ella el contenido de unas conferencias pronunciadas por él en 1902. Con este título se quiso poner de relieve el carácter peculiar del libro, que no iba a ser una simple exposición histórica del contenido místico del Cristianismo, sino una descripción de su génesis sobre la base de una concepción mística. La tesis subyacente es que en la génesis del cristianismo concurrieron determinados hechos espirituales que únicamente pueden ser abordados desde una perspectiva semejante. Sólo a través del propio contenido del libro podrá apreciarse claramente que, con la expresión «concepción mística», el autor no se refiere a algo que se apoya más en vagas intuiciones emotivas que en razonamientos estrictamente científicos. Hoy en día existen amplios círculos en los que se concibe lo «místico» en el primer sentido y, debido a ello, muchos lo consideran un aspecto de la vida anímica del hombre, ajeno, en consecuencia, a la «auténtica ciencia». En el presente libro la palabra «mística» será entendida como expresión de un fenómeno espiritual cuya verdadera naturaleza solamente podrá ser aprehendida si el conocimiento de

aquel brota de las fuentes de la vida espiritual misma. Aquellos que rechacen el conocimiento que emana de tales fuentes no serán capaces de establecer vínculo alguno con el contenido de esta obra. Sólo quienes conciban la mística de modo que en ella pueda imperar la misma claridad que se da en los fenómenos de las ciencias naturales, sólo tales personas serán capaces de aceptar que aquí se explique de una forma mística el contenido místico del Cristianismo. Porque en este libro no solamente es importante el fondo, sino también, y sobre todo, las vías de conocimiento que se han seguido en su elaboración.

En nuestra época actual son muchos los que rechazan rotundamente esta clase de métodos de conocimiento. Los consideran contrarios a la verdadera ciencia. Y en este caso se encuentran no sólo aquellos que pretenden una validez absoluta para determinada interpretación del mundo, acorde con sus propias ideas, basada en el «auténtico» conocimiento de las ciencias naturales, sino que en la misma disposición se hallan también aquellos otros que, profesando el Cristianismo, desean reflexionar sobre la naturaleza del mismo. El autor de esta obra parte de la convicción de que los logros alcanzados por las ciencias imponen la necesidad de elevarse al nivel de una mística auténtica. Este punto de vista pondrá de manifiesto que cualquier otra actitud frente al conocimiento está en contradicción con todo lo que ofrecen dichos logros. Algunos pretenden aplicar determinados métodos de conocimiento con un carácter totalmente excluyente, por creer que con ello se asientan sobre el terreno firme de las ciencias naturales; resulta, sin embargo, que con tales métodos no se pueden abarcar ni siquiera las consecuencias de esas mismas ciencias.

Sólo aceptarán este libro los que estén dispuestos a

admitir que una apreciación correcta de nuestro portentoso conocimiento actual de la naturaleza es perfectamente compatible con la verdadera mística.

*Mediante lo que aquí se denomina «conocimiento místico», en este libro se quiere mostrar de qué forma el manantial del Cristianismo dispuso sus propias condiciones de existencia sobre los Misterios de los tiempos precedentes. En esta mística precristiana se extiende el terreno en el que, como una semilla, de forma independiente, germinará el Cristianismo; este punto de vista hace posible comprender éste en su esencia independiente, aunque su desarrollo se contemple partiendo de la mística precristiana. De no considerarse así la cuestión, sería muy posible que no llegara a captarse ese carácter independiente que hemos subrayado, y se creyera que el Cristianismo no fue otra cosa que un mero desarrollo ulterior de algo que ya existía en la mística precristiana. Muchos contemporáneos nuestros han caído en este error cuando, al comparar el Cristianismo con las concepciones precristianas, han llegado a la conclusión de que las ideas cristianas no eran más que una continuación de las precristianas. El presente libro trata de mostrar cómo el Cristianismo presupone la mística primitiva anterior, al igual que el germen vegetal presupone su suelo. Lo que se propone es resaltar la esencia del Cristianismo precisamente en su carácter peculiar a través del estudio de su génesis, sin pretender, en modo alguno, **borrar** tal peculiaridad.*

El autor se permite mencionar aquí un hecho que le produce profunda satisfacción y es que este enfoque de la naturaleza del Cristianismo ha encontrado eco en un hombre notable que, en el mejor sentido de la palabra, ha enriquecido la cultura de nuestro tiempo con sus valiosas obras sobre la vida espiritual de la humanidad. Se trata

de Edouard Schuré, autor de «Los Grandes Iniciados». Schuré se halla tan compenetrado con el punto de vista expuesto en el presente libro, que él mismo ha emprendido su traducción al francés, con el título de «Los Misterios Antiguos y los Misterios Cristianos». Por cierto que, como síntoma del actual anhelo por comprender la naturaleza del Cristianismo en un sentido como el aquí expuesto, cabe añadir que la primera edición ha sido traducida a otras lenguas europeas además de al francés.

Al preparar esta segunda edición, el autor no ha encontrado motivo alguno para modificar nada esencial; por el contrario, se ha limitado a ampliar lo que hace ocho años escribió. Ha intentado, asimismo, dar a algunos aspectos mayor precisión y detalle de lo que fue posible entonces. Por urgencias de trabajo, el autor, lamentablemente, se vio obligado a dejar transcurrir un largo lapso de tiempo entre el momento en que se agotó la primera edición y la aparición de esta segunda.

Mayo de 1910.

Rudolf Steiner

PUNTOS DE VISTA

El pensamiento científico ha trastornado de arriba abajo la vida conceptual de los tiempos modernos. Cada vez se hace más difícil hablar de las necesidades espirituales y de la vida del alma sin tener en cuenta los conceptos y los descubrimientos de la ciencia. Bien es verdad que existe todavía buen número de hombres que satisfacen tales necesidades sin permitir que esas grandes corrientes surgidas de la ciencia perturben la esfera en que se mueven sus espíritus. Pero aquellos que perciben el latido del tiempo en las arterias de este siglo no pueden incluirse en dicha categoría. Las ideas procedentes de la ciencia se adueñan de los cerebros con una creciente rapidez: y les siguen en ello, a su pesar, los corazones, a menudo desanimados y temerosos. Lo más inquietante no está en la cantidad de las mentes cautivadas, sino en el hecho de que en el pensamiento que emana de los progresos científicos existe una fuerza intrínseca que proclama, a todo hombre atento, lo siguiente: el futuro pertenece a este modo de pensar. Ya no se puede hablar con ligereza, ni burlarse del grosero materialismo de la ciencia, en unos tiempos en que extensas capas populares han sido conquistadas por este

género de pensamiento, como por un poder mágico. Esta situación no cambiará por el hecho de que ciertas individualidades comprendan cómo la auténtica ciencia, por sí misma, ya ha superado, desde hace tiempo, la superficial doctrina de la fuerza y la materia del materialismo. Más atención merecen quienes declaran con audacia que sobre la base de las ideas científicas es como habrá de construirse una nueva religión. Por triviales y superficiales que estas ideas puedan parecer a quien conozca la profundidad de las necesidades espirituales del ser humano, no tendrá más remedio que tenerlas en cuenta porque a ellas se dirige la atención del presente y todo hace pensar que este interés no hará sino aumentar en el futuro próximo.

Pero otra clase de gente que reclama nuestra consideración son aquellos en quienes los intereses del corazón se han quedado rezagados con respecto a los de su cabeza. No pueden sustraer su intelecto a los conceptos de la ciencia. El peso de las pruebas les resulta aplastante. Pero tales conceptos no pueden colmar las necesidades religiosas de su alma: tan desoladora resulta la perspectiva que ofrecen. ¿Es que acaso debe el alma humana ascender, en alas del entusiasmo, a las cimas de la belleza, la verdad y la bondad tan sólo para ser luego arrojada a la nada, como si se tratara de una pompa de jabón segregada por el cerebro? Este sentimiento pesa opresivamente sobre multitud de espíritus que se sienten incapaces de desligarse del yugo del pensamiento científico. Tales personas hacen lo imposible por ignorar la discordia que late en su interior. Incluso se consuelan diciéndose que la plena claridad en estos asuntos es algo que le está vedado al alma humana. Piensan científicamente en tanto que así lo exigen la experiencia de los

sentidos y la lógica del intelecto; pero conservan sus sentimientos religiosos tradicionales y prefieren quedarse, en cuanto a tales aspectos, en una especie de oscuridad nebulosa. Carecen de valor para abrirse camino hacia la claridad.

Así pues, no cabe albergar dudas sobre este punto: la mentalidad científica es el factor más poderoso en la vida intelectual de los nuevos tiempos, y esto es algo de lo que no se puede desentender nadie que se preocupe por los intereses espirituales de la humanidad. Sin embargo, no es menos cierto que esta forma de pensar se muestra incapaz de aportar al espíritu otra cosa que satisfacciones imperfectas y desalentadoras. Consideremos si no sería deprimente sentirse obligado a estar de acuerdo con quienes afirman: «El pensamiento es una forma de fuerza. Nosotros caminamos por medio de la misma fuerza con la que pensamos. El hombre es un organismo que transforma determinadas formas de energía en fuerza de pensamiento; un organismo cuya actividad sostenemos gracias a lo que denominamos “el alimento” y con el cual producimos eso que llamamos “el pensamiento”. ¡Qué maravilloso proceso químico, en verdad, aquel que ha sido capaz de transformar una determinada cantidad de alimento en la divina “Tragedia de Hamlet”.» Hasta aquí lo escrito en un folleto de Robert G. Ingersoll que lleva por título «El moderno Crepúsculo de los Dioses».

Poco importa el hecho de que tales pensamientos formulados individualmente en un momento dado encuentren escaso eco en el mundo exterior. Lo que sí es grave es que muchas personas se comportan de conformidad con ellos, en cuanto a los fenómenos naturales,

presionados por el pensamiento científico, aunque piensen, incluso, que no proceden así.

Todo esto sería descorazonador si verdaderamente el pensamiento científico nos obligara a aceptar la profesión de fe de muchos de sus más recientes profetas. Y todavía más desolador para aquel que, basándose en el contenido de la ciencia, ha llegado al convencimiento de que el modo de pensar de dicha ciencia es válido también para su propia esfera y que sus métodos son incuestionables. Porque un hombre así convencido se verá obligado a decirse: ya podéis batallar sobre tal o cual cuestión de detalle, escribir volumen tras volumen, acumular miles de observaciones sobre «la lucha por la existencia y su insignificancia, así como sobre la «omnipotencia» o la «impotencia» de la «selección natural»; el hecho es que, pese a todo, la ciencia natural, en sí, se mueve en una dirección determinada que, con creciente fuerza, arrastrará consigo la generalidad de los espíritus.

Pero las exigencias de la ciencia ¿son verdaderamente aquellas que pretenden algunos de sus representantes? El comportamiento de estos mismos representantes prueba que no es así.

¿O es que acaso *Darwin* y *Haeckel* habrían hecho jamás sus grandes descubrimientos sobre la evolución de la vida si, en lugar de observar la vida y la estructura de los seres vivos, se hubieran encerrado en un laboratorio para realizar experimentos químicos sobre tejidos seccionados del organismo de un animal? ¿Habría podido *Lyell* describir el desarrollo de la corteza terrestre si, en vez de examinar los estratos de la Tierra y sus materiales, se hubiera contentado con analizar las propiedades químicas de un gran número de piedras? Tratemos, pues, de caminar tras las huellas de estos

grandes investigadores que se alzan como gigantes en los avances de la ciencia moderna. Y así, siguiéndolas, aplicaremos a las regiones superiores de la vida espiritual los mismos métodos que ellos han utilizado en el estudio de la naturaleza. Entonces, ya no creeremos haber comprendido la esencia de la «divina» tragedia «Hamlet» con sólo decir que un maravilloso proceso químico ha convertido cierta cantidad de alimento en la citada tragedia. De la misma manera que un investigador de la naturaleza no creerá haber comprendido la función del calor en la evolución de la Tierra, simplemente por el hecho de haber estudiado su acción sobre el azufre en el interior de una retorta. Tampoco un verdadero científico tratará de comprender la estructura del cerebro humano a base de examinar el efecto de la potasa líquida sobre un pequeño fragmento del mismo, sino que se preguntará cómo, en el transcurso de los tiempos, ese cerebro ha ido surgiendo a partir de los órganos de animales inferiores. Cabe por tanto afirmar que aquel que desee investigar la naturaleza del espíritu no puede sino aprender las ciencias naturales. Basta con que haga, en su terreno, lo mismo que ellas hacen en el suyo, pero, ante todo, no debe dejarse extraviar por aquellas doctrinas a las que ciertos representantes de la ciencia quieren someterle; su investigación dentro del campo espiritual debe seguir la misma disciplina que ellos emplean en el plano de lo físico; no tiene, sin embargo, por qué recurrir a las opiniones que los científicos se forjan en relación con el mundo espiritual, opiniones que resultan condicionadas por una forma de pensar surgida del estudio de fenómenos exclusivamente físicos.

Sólo se procede de modo científico si se estudia el

devenir espiritual del hombre con la misma ingenuidad con que el científico observa el mundo sensible. Qué duda cabe que de esta manera nos vemos conducidos a un método de observación que, por tratarse del ámbito espiritual, se diferencia del método relacionado estrictamente con las ciencias naturales en la misma medida que el enfoque de la geología se diferencia de la física pura y la investigación biológica del análisis de leyes puramente químicas.

Los métodos superiores a los que se hace preciso recurrir, si bien no son los de las Ciencias Naturales, están en perfecta concordancia con éstas. Ello permite modificar y corregir desde un punto de vista diferente ciertas opiniones unilaterales de la investigación científica: pero prolongándola, no atentando contra ella. Sólo con métodos de esta clase nos es posible penetrar realmente en movimientos espirituales, cual es el caso del Cristianismo o de otras concepciones religiosas. Su aplicación provocará la oposición de numerosas personas que creen pensar científicamente; y sin embargo será perfectamente conforme con la auténtica concepción de las ciencias naturales.

El investigador del espíritu se elevará igualmente por encima de una crítica meramente «histórica» de los documentos, debido precisamente a la actitud espiritual que se ha formado en la observación de los procesos naturales. Para la exposición de una ley química sería de escaso valor describir los alambiques, retortas y probetas que han servido para su descubrimiento. En la misma línea, carece de valor el tratar de interpretar los orígenes del Cristianismo, delimitando las fuentes históricas en que bebía el evangelista Lucas o aquellas otras de las que fue extraída la «revelación oculta» (El Apo-

calipsis) de S. Juan. No es escrutando minuciosamente el origen histórico de los documentos como se llegará a comprender algo sustancial acerca de las ideas contenidas en los escritos de Moisés o en las tradiciones de los iniciados griegos. Estas ideas sólo han encontrado en los mencionados documentos una expresión externa. El hombre de ciencia que se propone investigar la naturaleza humana no se interesa tampoco por la manera en que nació la palabra «hombre», ni por su desarrollo lingüístico ulterior. Se atiene a la cosa en sí, no a la palabra en la que ésta halla su expresión. Así pues, en lo que atañe al estudio de la vida espiritual, habremos de ocuparnos del espíritu, y no de sus documentos externos.

LOS MISTERIOS Y SU SABIDURIA

Algo así como un velo misterioso cubre la manera en que satisfacían sus necesidades espirituales aquéllos que, en el seno de las civilizaciones antiguas, buscaban una vida religiosa más profunda y un conocimiento más completo que los que ofrecía la religión popular. Si intentamos saber cómo colmaban dichas necesidades nos vemos conducidos a la penumbra de rituales misteriosos. Toda persona que encontraba dicha satisfacción se ocultaba durante algún tiempo la luz pública. Comprendemos en seguida por qué la religión popular no podía darle lo que su corazón anhelaba. Al igual que el pueblo, el aspirante a los misterios reconocía la existencia de los Dioses, pero se daba cuenta de que las ideas populares acerca de ellos, y las imágenes que de estos Dioses daban los cultos, no desvelaban la gran incógnita de la existencia. El iba en pos de una sabiduría celosamente guardada por una comunidad de sabios sacerdotes. Su alma anhelante buscaba refugio en esa comunidad. Si los sabios le hallaban maduro, era admitido por ellos en lugares ocultos a los profanos y, paso a paso, le conducían hacia un conocimiento superior. Lo que aprendía entonces y lo que le ocurría en el templo se mantenía velado a los no iniciados. Durante

un cierto tiempo parecía haber sido sustraído a la vida terrestre y transportado a un mundo oculto ¹. Y cuando reaparece a la luz del día tenemos ante nosotros una persona distinta, completamente transformada; una personalidad que no halla palabras lo suficientemente sublimes para expresar cuan significativo ha sido lo que ha vivido. No sólo en un sentido simbólico, sino en el más real de los sentidos, experimenta la sensación de haber pasado por la muerte, despertando a una vida nueva y más elevada. Al propio tiempo el iniciado sabe con certeza que nadie que no haya pasado por una experiencia similar podrá verdaderamente comprender sus palabras.

Esto es lo que les acontecía a aquellos que se iniciaban en los misterios, a los cuales les era transmitida la quintaesencia de la sabiduría oculta que, fuera del alcance del pueblo, proyectaba luz sobre los más grandes problemas. Esta religión «oculta» de los elegidos coexistía juntamente con la religión popular. Desde el punto de vista histórico, sus orígenes se pierden en la noche de los tiempos. Hasta donde alcanza el saber, nos la encontramos por doquier entre los pueblos antiguos, cuyos sabios hablan de los misterios con el mayor respeto. ¿Qué se ocultaba en ellos? ¿Qué les era desvelado a los que se iniciaban en ellos?

El enigma se vuelve aún más impenetrable desde el momento en que advertimos que los antiguos también consideraban los misterios siempre como algo peligroso. El camino que conducía a los secretos de la existencia

¹ En el presente libro veremos indistintamente utilizados los términos: iniciado, neófito, adepto, «mysto»... (En cuanto al significado histórico de este último, véase la obra de Edouard Schuré: «Los grandes iniciados». México, 1970.) N. d. T.

pasaba por un mundo de terrores y ¡ay de aquél que tratara de alcanzarlos indignamente! Traicionar un secreto de los misterios confiándoselo a un no iniciado era el mayor de los crímenes. Al traidor se le castigaba con la muerte y la confiscación de sus bienes. Sabemos que al poeta Esquilo se le acusó de haber revelado en el teatro algún secreto relacionado con los misterios. Sólo pudo escapar a la muerte refugiándose en el templo de Dionisios y demostrando, ante el tribunal, que él jamás había sido iniciado.

Lo que los antiguos dicen acerca de estos secretos es significativo y, a la vez, equívoco. El iniciado estaba persuadido de que cometería un gran pecado diciendo lo que sabía y que no menor sería el pecado del que, no estando iniciado, lo escuchase. Plutarco habla del terror de los neófitos y compara su estado con la preparación para la muerte. Un modo especial de vida debía preceder a la iniciación. Tenía por objeto proporcionar al espíritu el dominio sobre la sensualidad. A ello habrían de contribuir el ayuno, la vida en soledad, las mortificaciones y unos determinados ejercicios anímicos. Las cosas a las que el hombre se halla ligado en la vida ordinaria tenían que perder todo valor para él. Toda la orientación de su vida emocional y afectiva debía transformarse radicalmente.

No cabe abrigar dudas acerca del sentido de tales ejercicios y pruebas. La sabiduría que se ofrecía al iniciado únicamente podía producir su efecto sobre el alma si, previamente, él había transmutado su mundo sensorial inferior. El neófito era introducido a la vida del espíritu. Debía contemplar un mundo superior. Pero no habría podido tomar contacto con éste de no ser por los ejercicios y las pruebas previas. Y justo este contacto

era condición indispensable para la iniciación. Es preciso que quien quiera tener un pensamiento correcto acerca de estas cosas posea experiencia sobre los hechos íntimos de la vida cognoscitiva. Ha de sentir que existen dos tipos diametralmente opuestos de relación con lo que ofrece el conocimiento superior. El mundo que rodea al hombre es, en primer término, su mundo real. Toca, oye y ve sus fenómenos. Llama «reales» a éstos porque los percibe mediante sus sentidos. Y reflexiona sobre dichos fenómenos con el fin de esclarecer las relaciones que existen entre ellos. Aquello que, por el contrario, surge dentro de su alma no le parece, en principio, que sea «real», en el mismo sentido. Son, simplemente, «meros» pensamientos e ideas. Lo más que llegará a ver en ellos serán «imágenes» de la realidad sensible. En sí mismos, no tienen realidad: no se les puede tocar, ni oír, ni ver.

Pero existe otro tipo de relación con el mundo. Difícilmente podrá entenderlo quien esté apegado a esa realidad antes descrita. Aparece en ciertas personas, en un momento dado de su vida. Para ellas, toda relación con el mundo sufre una inversión. Consideran verdaderamente reales a las imágenes que surgen en la vida espiritual de su alma. Y asignarán sólo un orden inferior de realidad a lo que los sentidos oyen, tocan, sienten y ven. Saben que no pueden *probar* lo que afirman. Saben que no pueden hacer otra cosa que *narrar* sus nuevas experiencias. Y que, en cuanto a sus relatos, se encuentran frente a su interlocutor en las mismas condiciones en que se halla un hombre que ve, respecto a un ciego de nacimiento al narrarle lo que su ojo percibe. Comunican sus experiencias íntimas, confiando en que en torno suyo haya otras personas que — pese a tener aún

cerrados sus ojos espirituales— puedan incrementar su entendimiento conceptual, gracias al vigor de tal narración. Porque ellos tienen fe en la Humanidad y desean abrir en ella los ojos del espíritu, no pueden sino ofrecer los frutos que su espíritu ha cosechado; el que los demás los vean dependerá de si son capaces de comprender lo que un ojo espiritual ve. Hay en el hombre algo que en principio le impide ver con los ojos espirituales. Por de pronto, no está preparado para ello. El es lo que es, en función de sus sentidos; y su intelecto no es más que intérprete y juez de éstos. Mal cumplirían los sentidos su función si no insistieran en la veracidad e infalibilidad de sus aseveraciones. Un ojo no sería un buen ojo si, desde su perspectiva, no afirmase la absoluta realidad de sus percepciones visuales. El ojo, tiene razón; y no deja de tenerla por el hecho de que exista el ojo espiritual. Este sólo nos permite observar los objetos percibidos por el ojo físico bajo una luz superior. No se niega nada de lo que ha sido visto por el ojo físico. Pero un nuevo resplandor, hasta entonces no percibido, irradia de todas las cosas. Se sabe entonces, que lo que percibía anteriormente era tan sólo una realidad inferior. Se sigue viendo la misma realidad; pero inmersa en algo superior, en el Espíritu. Ahora se trata de saber si sentimos y vivimos aquello que vemos. El que sólo sea capaz de experimentar sensaciones y sentimientos vivos en relación a lo físico, únicamente verá el mundo superior como una especie de Fata Morgana, es decir una mera imagen creada por la propia fantasía. Con ello demuestra que sus sentimientos se orientan exclusivamente hacia el mundo físico. Sus manos no encuentran sino el vacío cuando tratan de captar las formas del Espíritu. Cuando quiere acercarse a ellas, éstas retroce-

den. Porque son meros pensamientos; él los piensa; no vive en ellos. No son más que imágenes, más irreales que sueños fugaces. Surgen ante él como pompas de jabón cuando se enfrentan a su realidad; desaparecen ante aquella otra, compacta y sólidamente construida, realidad que le comunican sus sentidos. No ocurre lo mismo con quien ha modificado sus sensaciones y sentimientos respecto a la realidad. Para éste dicha realidad habrá perdido su solidez absoluta y su valor incuestionable. Sus sentidos y sus sentimientos no por eso tienen que atrofiarse. Lo que sucede es que empiezan a dudar de su absoluta autoridad, dejando espacio para algo diferente, comenzando el mundo del Espíritu a dar vida a ese espacio. En este punto surge una posibilidad que puede ser terrible: que el hombre pierda la sensación y el sentimiento de la realidad inmediata sin que otra nueva se abra ante él. Se siente entonces como suspendido en el vacío. Se siente como sin vida. Los antiguos valores han desaparecido sin que, en su lugar, le hayan nacido otros nuevos. Tanto el mundo como el hombre han dejado de existir para él. Pero esto no es sólo una mera posibilidad. En algún momento se convierte en un hecho para todo aquel que busca el conocimiento superior. Llega un punto en el cual el Espíritu le hace ver que todo lo vivo es muerte. Ya no se halla entonces en el mundo, sino que está debajo de él, en el submundo. Está atravesando el Hades. Feliz él si no zozobra, cuando ante él nace un mundo nuevo. El hombre perece o renace metamorfoseado, sintiéndose otro. En este último caso tendrá ante sí un nuevo sol y una nueva tierra. El mundo entero habrá renacido para él del fuego espiritual.

He aquí cómo describían los iniciados lo que había

sido de ellos debido a los Misterios. Menipo relata que viajó a Babilonia para que los sucesores de Zarathustra le condujeran al Hades y le acompañaran de vuelta. Dice que en sus recorridos cruzó a nado la Gran Agua; que atravesó el fuego y el hielo. Cuentan los adeptos que eran atemorizados por una espada desenvainada y que, entonces, «corría la sangre». Estas palabras pueden ser comprendidas cuando uno conoce las etapas del tránsito entre el conocimiento inferior y el superior, cuando se ha experimentado cómo la materia sólida y sensible se derrite convirtiéndose en agua. Uno se queda sin suelo. Todo cuanto antes se sentía como vivo aparece como muerto. El espíritu, atravesando la vida sensible igual que una espada traspasa un cuerpo caliente, ve correr la sangre de la sensualidad.

Pero nace una nueva vida, emergiendo del Hades. El orador Aristides habla de ello:

«Creí que estaba tocando al dios, sintiéndole acercarse; me hallaba entre despierto y dormido; mi espíritu era tan liviano que ningún hombre que no haya sido “iniciado” podría hablar de eso ni entenderlo.»

Esta nueva existencia no está supeditada a las leyes de la vida inferior. El devenir y el perecer ya no les afecta. Todo lo que se diga de «lo Eterno» no es sino «sonido vano y humo» a menos que se base en lo que relatan quienes han atravesado el Hades. Los iniciados tienen una nueva visión de la vida y de la muerte. Sólo a partir de ahora se sienten autorizados para hablar de inmortalidad. Saben que los que hablan de inmortalidad sin tener el conocimiento de los iniciados que pasaron por los Misterios hablan de algo que no entienden. El no-iniciado no hace sino atribuir la inmortalidad a algo que obedece a las leyes del devenir y del parecer.

Los adeptos no desean solamente adquirir la *convicción* de que el núcleo de la vida es eterno, pues de acuerdo con la concepción de los Misterios, una convicción semejante carecería de todo valor. Porque, según éstos, lo eterno no está presente como realidad viva en el no-iniciado. En el supuesto de que éste hablase de lo Eterno, hablaría de la Nada. Ahora bien, lo que los adeptos buscan es precisamente lo Eterno mismo. Primero deben despertar lo Eterno en ellos mismos; sólo entonces están legitimados para hablar de ello. Esto es lo que da su verdadero significado a la dura afirmación de Platón: se hundirá en el fango quien no haya sido iniciado y sólo aquél que ha pasado por vivencias místicas entra en la eternidad. Es asimismo en este sentido como únicamente pueden comprenderse las palabras del fragmento de Sófocles: «Bienaventurados aquellos que entran en el reino de las sombras habiendo sido iniciados. Sólo ellos viven. A los demás les espera miseria y sufrimiento».

¿No se describen, en verdad, *peligros* al hablar de los Misterios? Y ¿no es robarle a un hombre felicidad, incluso lo mejor de su vida, el conducirlo al umbral del Hades? ¿No es terrible la responsabilidad en que se incurre al hacerlo? Pero a pesar de todo ¿debemos eludir esa responsabilidad? Estas son las preguntas que el iniciado había de plantearse. El opinaba que la relación entre su saber y el alma popular era similar a la relación existente entre la luz y la oscuridad. Sin embargo, en esta oscuridad habita una felicidad inocente, y el iniciado pensaba que no se debía perturbar innecesariamente esta felicidad. Porque ¿qué habría ocurrido, en efecto, si el iniciado hubiera «traicionado» su secreto? Habría transmitido palabras y nada más que palabras.

Pues en ninguna parte hubiera encontrado las sensaciones y sentimientos que habrían extraído el Espíritu de estas palabras. Para ello habría sido necesario la preparación, los ejercicios, las pruebas; así como un cambio completo en la vida de los sentidos. Sin todo esto se habría precipitado al oyente en el vacío y en la nada. Se le habría privado de lo que constituía su felicidad, sin haber podido darle nada a cambio. Cabría decir, incluso, que no se le hubiera podido quitar nada, pues las palabras solas no habrían sido capaces de cambiar su vida emocional. El sólo hubiese podido sentir y vivenciar como realidad las cosas percibidas por sus sentidos. No se le podría haber proporcionado más que un terrible «presentimiento» que destruiría sus fuerzas vitales y esto se hubiera considerado un crimen. Semejante actitud ya no puede tener plena vigencia, en lo que se refiere a la adquisición del conocimiento espiritual de hoy día. Este es hoy conceptualmente comprensible debido a que la Humanidad moderna dispone de una facultad conceptual de la cual carecía la antigua. En nuestros días pueden existir hombres que adquieran un conocimiento del mundo espiritual a través de su propia experiencia; pero también puede haber otros que sean capaces, simplemente, de comprender esas experiencias por vía intelectual. A la Humanidad antigua le faltaba esta facultad conceptual.

La antigua sabiduría de los Misterios era como una planta de invernadero que requiere ser cultivada y cuidada en un espacio cerrado. Quien la traslade a la atmósfera de las ideas cotidianas la expondrá a un ambiente vital en el que no le será posible prosperar. Se marchitará y desvanecerá frente al corrosivo juicio de la ciencia y la lógica modernas. Despojémonos pues, por

un tiempo, de la erudición obtenida a través del microscopio y el telescopio; olvidemos la mentalidad que las ciencias nos han imbuido; purifiquémonos las toscas manos, demasiado ocupadas en disecciones y experimentos, para poder penetrar en el templo puro de los Misterios. Para ello se necesita una auténtica ingenuidad.

En primer lugar, lo más importante para el adepto es la disposición de ánimo con la que se acerca a aquello que percibe como lo más elevado: las preguntas acerca de los enigmas de la existencia. Precisamente en nuestros tiempos, en que sólo se quiere aceptar como conocimiento lo científico, se hace difícil creer que, en lo que atañe a las cosas más elevadas dependamos ni más ni menos que de una disposición de ánimo; con lo que el conocimiento se convierte en un fenómeno íntimo de la personalidad. Sin embargo, así es para el iniciado ¡que a uno le den la solución del enigma del Universo! ¡Y que le sea ofrecida en forma ya elaborada! Una respuesta así le parecería al iniciado algo que no pasaría de ser más que palabra vana y hueca, si la persona no sale al encuentro de tal respuesta en la forma adecuada. La solución no es nada, se desvanece, si el sentimiento no se inflama con el fuego especial que es necesario. ¡Que una Divinidad se acerque a tí! Ella puede ser todo o nada. Será nada, si sales a su encuentro con el estado de ánimo con el que te enfrentas a los asuntos de la vida ordinaria. Será todo, si tú estás preparado, «afinado», para ella. Lo que la Divinidad sea en sí misma es algo que no te concierne. Lo importante es si te deja igual que como te encontró o si hace de tí otro hombre. Ahora bien, esto depende únicamente de tí. Es preciso que una determinada educación, un desarrollo de las fuerzas más íntimas de tu personalidad te hayan prepa-

rado, para que se encienda y brote aquello que una Divinidad puede encender y hacer brotar en tí. Todo depende de como acojas tú lo que te es ofrecido. Plutarco nos ha dejado dicho algo acerca de esta educación ²; habla del saludo que dirige el adepto a la Divinidad que se aproxima a él: «Porque el Dios saluda igualmente a cada uno de nosotros que se acerca a El, con las siguientes palabras: “Conócete a tí mismo” que, ciertamente, no es de menor categoría que la fórmula corriente “Salud”. Pero nosotros contestamos a la Divinidad “Tú eres”, para afirmar que el saludo, el único que corresponde a la Divinidad, y sólo a ella, es el del SER. Porque, en efecto, el hombre, nosotros mismos, dentro de nuestra limitación física, no participamos verdaderamente de ese ser, sino que toda naturaleza precedera, situada en el centro entre nacimiento y muerte, no ofrece sino una apariencia, una débil e incierta intuición de sí misma. Si nos esforzamos por comprenderla mediante el intelecto, ocurrirá lo mismo que sucede cuando el agua es sometida a una fuerte presión, debido a la cual el agua se estanca; con lo que el objeto al que rodea se pudre. Porque el intelecto, en cuanto persigue la representación demasiado clara de cada una de las eventualidades y cambios a los que está sometido el ser, se desvía, unas veces hacia el origen de éste y otras hacia su fin, y no puede aprehender nada duradero, nada que tenga auténtica existencia real. De acuerdo con el pensamiento de Heráclito, no nos podemos bañar dos veces en el mismo río. No es posible tampoco captar un ser mortal dos veces exactamente en el mismo estado; ya que por la violencia y rapidez del

² Plutarco. *Obras Morales*, «Sobre la Inscripción E I en Delphos».

movimiento, todo se destruye y se restaura, nace y desaparece: viene y pasa. Por esta razón, aquello que se encuentra en pleno devenir nunca puede alcanzar el ser verdadero porque nunca sale de su «status nascendi», ni se para jamás; sino que su metamorfosis comienza ya en el germen, que forma un embrión y, después, un niño, un adolescente, un adulto, un hombre maduro y un anciano, por cuanto que las etapas y edades sucesivas son continuamente anuladas por las que le siguen. De aquí que resulte ridículo tener miedo a una muerte en particular, siendo así que ya hemos muerto de múltiples maneras y que seguimos muriendo. Porque, como sigue diciendo Heráclito, no sólo la muerte del fuego es el nacimiento del aire, y la muerte del aire da lugar al nacimiento del agua, sino que todo esto puede observarse, más claramente incluso, en el caso del hombre mismo. El hombre maduro muere cuando se convierte en viejo, el joven al convertirse en adulto, el adolescente al entrar en la juventud y el niño al pasar a la adolescencia. Lo de ayer es morir en lo de hoy; lo de hoy muere en lo de mañana. Nada permanece ni es único; por el contrario, nos transformamos en múltiples cosas, mientras la materia anda rodando alrededor de una imagen, de una forma común. En efecto, si fuéramos siempre idénticos a nosotros mismos ¿Cómo podríamos deleitarnos hoy con cosas distintas a las de ayer, amar y odiar, admirar o reprobar cosas diferentes, cambiar nuestra manera de hablar, entregarnos a otras pasiones? ¿Cómo sería todo esto posible si no adquiriéramos otra figura, otras formas y otros sentidos? Porque sin cambio, nadie puede acceder a un estado diferente, y quien cambia ya no es el mismo. Y con no ser ya el mismo ya no se es, sino que uno se cambia de un estado de ser a

otro diferente. Es la percepción de los sentidos la que nos seduce para tomar la apariencia como si fuera el ser verdadero, ya que el conocimiento de éste escapa a nuestro alcance.》

Plutarco se califica con frecuencia a sí mismo de iniciado. Lo que nos ha descrito es la condición propia de la vida del iniciado. La clave de la sabiduría que el hombre adquiere permite que su espíritu vaya dándose cuenta del carácter de apariencia engañosa en que consiste la vida sensible. Todo lo que los sentidos muestran como lo existente, lo real, se halla sumergido en la corriente del devenir. Y lo que sucede con todas las demás cosas del mundo, así sucede también con el hombre mismo. Ante los ojos de su espíritu, él mismo se desvanece; la integridad de su ser se desmenuza en fragmentos, en manifestaciones efímeras. El nacimiento y la muerte pierden su significación característica y se convierten en simples momentos de aparición y desaparición, al igual que ocurre con todos los restantes fenómenos de la vida. Lo que es de índole superior no podrá ser hallado en las relaciones del devenir y el perecer. Sólo puede encontrarse en lo auténticamente duradero, en aquello que contempla lo pasado y prevé lo por-venir. La percepción de aquello que comprende así el pasado y el futuro corresponde a un grado más elevado de conocimiento. Es el Espíritu, que se manifiesta en, y a través del mundo de los sentidos. No tiene nada que ver con el devenir sensible. Ni nace ni perece en la forma en que lo hacen los fenómenos sensoriales. Quien vive exclusivamente en el mundo de los sentidos lleva dentro de sí el Espíritu en forma oculta; quien ha reconocido el carácter de apariencia del mundo sensible posee el Espíritu dentro de sí como realidad manifiesta.

El que alcanza esta perspectiva ha desarrollado en sí un nuevo órgano. En su interior ha sucedido algo parecido a lo que en una planta que, contando tan sólo con el verde de sus hojas, se ve enriquecida con el brote de una flor multicolor. Es verdad que las fuerzas que dan origen a la flor se hallaban ocultas en la planta con anterioridad, pero sólo cobran realidad con el hecho del florecimiento. Del mismo modo, las divinas fuerzas espirituales se encuentran ocultas en el hombre que sólo vive a través de los sentidos; y únicamente se tornan una realidad manifiesta en el iniciado. Su expresión está en la transformación que se opera en la persona del mysto, cuyo desarrollo ha añadido algo nuevo a su mundo. El mundo sensible había hecho de él un hombre dotado de sentidos, abandonándole luego a sí mismo. La naturaleza había cumplido su misión. Lo que ella era capaz de hacer con las fuerzas existentes en el hombre lo había consumado. Pero estas fuerzas, no se agotan con ello. Como hechizadas, yacen en el hombre meramente «natural», en espera de su liberación. No pueden romper el hechizo por sí solas; se marchitan y se desvanecen en la Nada si el hombre no se hace cargo de ellas para desarrollarlas, si no deja que despierte a una verdadera existencia aquello que, escondido, dormita en su interior. La Naturaleza evoluciona desde lo imperfecto hacia lo perfecto. Desde lo inanimado, conduce a los seres a lo largo de una serie de estadios, a través de todas las formas vivientes, hasta llegar al hombre sensible. Este abre los ojos en su sensibilidad y se descubre a sí mismo como un ser sensible, real y cambiante. Pero, además, percibe también dentro de sí, las fuerzas de donde esa realidad sensible ha surgido. Esas fuerzas no son lo que cambia, sino que, por el contrario, son las

que dan origen a lo cambiante. El hombre las lleva en sí como signo de que en él vive algo más que lo que percibe con los sentidos. Aquello que, gracias a ellas, puede llegar a ser, todavía no es. Entonces el hombre siente que en él se ilumina algo que ha creado todo, incluido él, y siente que ese algo será lo que le dará alas para realizar una actividad creadora de orden superior. Este algo está dentro de él, existía antes de su aparición física, y subsistirá después de ésta. En virtud de ese algo el hombre llegó a la existencia y, sin embargo, será capaz de aprehenderlo y de tomar parte en su actividad creadora. Tales son los sentimientos que vivían en el antiguo mysto después de la iniciación. Sentía lo Eterno, lo Divino; y su acción había de tomar parte en esa divina actividad creadora: bien podía decirse a sí mismo:

«He descubierto en mí un «Yo superior» que trasciende los límites de mi existencia sensible; existía antes de mi nacimiento y existirá después de mi muerte. Este «Yo» ha estado creando desde toda la Eternidad y seguirá creando eternamente. Mi personalidad física es obra suya. Porque me ha incorporado a sí; actúa dentro de mí: soy parte de él. Lo que yo sea capaz de crear, a partir de ahora, será de orden superior a lo sensible. Mi personalidad no es sino un instrumento al servicio de esa fuerza creadora, de ese componente divino que hay en mi interior.»

Es así cómo el iniciado vivía su propia divinización. Los iniciados, a esa fuerza que resplandecía en ellos la llamaban su verdadero espíritu. Ellos mismos eran producto de ese espíritu. Como si hubiera penetrado en ellos un nuevo ser, tomando posesión de sus órganos, así les parecería su nuevo estado. Era un ser que se hallaba entre ellos, como personas sensibles, y la todopoderosa fuerza cósmica, la Divinidad.

Este verdadero espíritu suyo buscaba el adepto. Se decía a sí mismo: «He llegado a ser hombre en el marco de la grandiosa Naturaleza. Pero ésta no ha acabado su tarea. Es a mí a quien corresponde su consumación, pero no en este tosco reino de la Naturaleza a la que mi personalidad física pertenece. Lo que había que desarrollar en este terreno, ha sido desarrollado. Por eso he de salir de ese reino y continuar edificando en el reino de los espíritus, a partir del punto en que la Naturaleza se ha parado. Debo crearme una atmósfera vital que no se encuentre en la Naturaleza exterior.» Esta atmósfera vital les era preparada a los adeptos en los templos de los Misterios. Allí se les despertaban las fuerzas que dormitaban en ellos, para ser transformadas en fuerzas creadoras de una superior naturaleza espiritual. Esta transformación era un proceso delicado. No podía resistir la rudeza ambiental de la vida ordinaria. Pero, una vez cumplido su objetivo, el iniciado se había convertido en una roca cimentada sobre lo eterno, estando ya en condiciones de resistir todas las tempestades. Ahora bien, sabía que no debía comunicar directamente a los demás las experiencias que había vivido.

Plutarco declara que «en los Misterios se halla la más profunda explicación acerca de la verdadera naturaleza de los dáimones». Y Cicerón, al referirse a los Misterios observa: «Cuando son explicadas y conducidas conforme a su significación, se reconoce más fácilmente la naturaleza de las cosas, que la de los dioses ³». Estas afirmaciones demuestran que, acerca de la naturaleza de las cosas, los adeptos recibían revelaciones que estaban

³ Ver Plutarco: «De la decadencia de los oráculos»; Cicerón: «De la naturaleza de los Dioses».

por encima de las que la religión popular era capaz de ofrecer. Vemos, desde luego, que tanto los «dáimones» es decir, los seres espirituales, como los propios dioses requerían una explicación. Se recurría pues a entidades cuya naturaleza era superior a la de los dáimones y los dioses.

Y esto era consustancial a la sabiduría iniciática. El pueblo se representaba a los dioses y dáimones en forma de imágenes enteramente tomadas del mundo de los sentidos y de la realidad material. ¿No resultaría desconcertante, para el iniciado, aceptar la eternidad de tales dioses después de haber penetrado en la esencia de lo Eterno? ¿Cómo podría ser eterno aquel Zeus de la imaginación popular, que aparecía revestido con los atributos propios de un ser mortal? Para los iniciados, estaba claro que el hombre llega a su visión de los dioses de manera distinta que a la representación de las demás cosas. Un objeto del mundo exterior me fuerza a formarme de él una idea bien determinada. En contraposición con ello, la formación de conceptos acerca de los dioses lleva el sello de libertad e incluso de arbitrariedad. Falta la coacción del mundo exterior. El pensamiento nos enseña que para aquello que nos imaginamos acerca de los dioses no existe control externo. Esto ocasiona al hombre una lógica inseguridad. Comienza a considerarse a sí mismo el creador de sus propios dioses. Y llega a preguntarse incluso: ¿Qué me autoriza a mí, en mi mundo de representaciones, a ir más allá de la realidad física? A este género de reflexiones tenía que aplicarse el neófito. En este punto se le presentaban dudas justificadas. Obsérvese —podía quizá pensar— todas las representaciones que se hacen de los dioses. ¿Acaso no se parecen a las criaturas con que nos

encontramos en el mundo sensible? ¿No se los ha creado el hombre para sí mismo poniendo o quitando simplemente estas o aquellas cualidades que corresponden a la naturaleza de los seres del mundo sensible? El hombre primitivo que ama la caza crea un cielo en el que se celebran las más deliciosas cacerías celestes. Y el griego traslada al Olimpo personajes divinos cuyos modelos podían encontrarse en la bien conocida realidad griega.

El filósofo Jenófanes (575-480) llamó la atención sobre esto con irrefutable lógica. Sabemos hoy que los antiguos filósofos griegos, de hecho, dependían de la sabiduría de los Misterios. Partiendo de Heráclito, demostraremos esto en detalle. Así pues, lo que afirma Jenófanes puede tomarse sin más como la convicción de los «mystos». Dice:

«Los hombres se imaginan a los dioses creados a su imagen; debían tener sus sentidos, su voz y su cuerpo. Pero si los bueyes y los leones tuvieran manos, y supieran servirse de ellas para pintar y modelar como los hombres, pintarían las formas de los dioses y modelarían sus cuerpos tal como están constituidos los suyos propios. Los caballos crearían dioses con forma de caballo, y los bueyes con forma de bueyes.»

Partiendo de tal punto de vista, el hombre puede llegar a dudar de todo lo divino. Puede apartar de sí toda la mitología y no creer en otra realidad que aquella que le viene impuesta por la percepción de los sentidos. Pero el iniciado no se convirtió en un escéptico de esta especie. Porque comprendía que hacerlo sería parecido a que una planta dijera: «mis flores de colores son fútiles y vanas porque con mis hojas yo ya he alcanzado mi plenitud; lo que con ellas pueda añadirse no es más que una apariencia engañosa.» Pero tampoco el adepto

podía quedarse estancado en unos dioses así creados, los dioses populares. Si la planta pudiera pensar, comprendería que las fuerzas que crearon sus hojas verdes estaban también destinadas a originar flores multicolores. Pero no descansaría hasta haber investigado dichas fuerzas para poder contemplarlas. He aquí la actitud del iniciado para con los dioses populares. El no los negaba ni los declaraba vanos, pero sabía que eran creaciones del hombre. Las mismas fuerzas, el mismo elemento divino que actúa en la Naturaleza, operan también en el iniciado. Y crean en él las representaciones de los dioses. El quiere captar esa fuerza que crea los dioses. No tiene parecido con los dioses populares; es superior. También Jenófanes lo pone de relieve:

«Hay un Dios superior a todos los dioses y al hombre. Su cuerpo no es como el de los mortales y, menos todavía, su pensamiento».

Este Dios era el de los Misterios. Podía calificársele de un «Dios oculto». Porque —se creía— el hombre meramente sensorial no podía encontrarle en parte alguna. Dirige tu mirada hacia fuera, hacia las cosas exteriores a tí: nada encontrarás de divino. Ejercita tu intelecto: podrás comprender las leyes según las cuales las cosas nacen y mueren. Pero tu razón no te mostrará nada que sea de índole divina. Impregna tu fantasía de sentimiento religioso: serás capaz de crear imágenes de seres que te parecerán dioses, pero tu propia razón te las desbaratará al demostrarte que tu mismo las creaste y, para colmo, con material adquirido del mundo de los sentidos. En la medida en que observes las cosas exteriores en calidad de criatura *inteligente*, tendrás que negar la existencia de Dios. Porque Dios no existe para

tus sentidos ni para tu razón, que son los que te explican las percepciones sensibles. Dios se encuentra hechizado en el mundo, y para encontrarle tú necesitas de su propia fuerza. Esa fuerza es la que tú tienes que despertar dentro de ti. Tal es la enseñanza que recibía el neófito en la antigüedad. Y entonces comenzaba para él el gran drama cósmico que le iba a devorar vivo. El drama consistía nada menos que en la liberación del Dios hechizado. «¿Dónde está Dios?». Esta era la pregunta que bullía en el alma del neófito. Dios no está, pero la Naturaleza sí que está. Es, pues, en la Naturaleza donde tiene que ser hallado. Porque en ella ha encontrado una tumba encantada. Las palabras «Dios es el Amor», eran entendidas por el adepto en un sentido superior. Porque Dios ha lleado este amor al máximo. El mismo se ha entregado, en infinito amor, derramando su Ser; fragmentado a Sí Mismo en la multiplicación de las cosas de la Naturaleza; éstas viven, y El no vive en ellas: reposa en ellas. Es en el hombre donde El vive, y el hombre, a su vez, es capaz de sentir la vida de Dios en su interior. Mas, para que El llegue a ser conocimiento consciente, ha de liberar este conocimiento, creando. El hombre vuelve ahora su mirada hacia adentro. Lo divino actúa en su alma como una fuerza creadora oculta, todavía sin existencia manifiesta. Hay en esa alma un lugar sagrado donde la divinidad hechizada puede volver a la vida. El alma es la madre capaz de concebir lo divino que de parte de la Naturaleza se le ofrece. Si se deja fecundar por ésta, el alma dará a luz a lo divino, que nace del matrimonio del alma con la Naturaleza, que dejará de ser, por tanto, lo divino «oculto» para ser lo divino revelado. Posee vida, vida perceptible, que se mueve entre los hombres. Es el

Espíritu deshechizado en el hombre, retoño del Dios encantado. Puede que no sea el Gran Dios que era, es y será, pero sí puede ser considerado, en cierto sentido, una revelación suya. El *Padre* permanece en silencio, en lo recóndito. Al hombre le ha nacido el Hijo de su propia alma. El conocimiento místico constituye, por tanto, un proceso real en el devenir cósmico. Es el nacimiento de un vástago de la Divinidad. Es un acontecimiento tan real como cualquier otro fenómeno natural, si bien tiene lugar en un plano superior.

El gran secreto del iniciado radica en que es él mismo quien redime, por su propia actividad creadora, a su vástago divino, y que previamente tiene que prepararse para poder descubrir a ese vástago divino creado por él. A un no-iniciado le falta sensibilidad para con el Padre de ese vástago. Porque dicho Padre descansa sumido en un encantamiento. El vástago aparece como nacido virginalmente. Como si el alma lo hubiera alumbrado sin haber sido fecundada. Mientras que todas sus restantes criaturas las ha recibido del mundo de los sentidos. Allí se ve y se palpa al Padre, que tiene vida sensible. Únicamente el vástago de Dios es concebido directamente por el oculto y eterno Dios-Padre mismo.

LOS SABIOS PREPLATONICOS A LA LUZ DE LA SABIDURIA DE LOS MISTERIOS

A través de numerosos hechos podemos comprobar que la filosofía griega descansaba sobre el mismo substrato espiritual que la sabiduría mística. Sólo llegaremos a comprender a los grandes filósofos si nos aproximamos a ellos con la disposición espiritual que hemos adquirido de la observación de los Misterios. Con qué veneración habla Platón en el «Fedón» de las «doctrinas secretas»:

«... es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades se hundirá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues, al decir de los que presiden las iniciaciones, son muchos los que llevan el tirso, pero pocos los verdaderos entusiastas. Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra. Por llegar yo también a ser uno de ellos, no he escatimado esfuerzo a lo largo de mi vida, sino que me afané de todo corazón.»

Sólo puede hablar así de los Misterios quien ha supeditado su propia búsqueda del saber a la disposi-

ción anímica originada por la iniciación. Y no hay duda de que una luz resplandeciente ilumina las palabras de los grandes filósofos griegos cuando éstas son consideradas desde una perspectiva de los Misterios. La relación de Heráclito de Efeso (535-475 a. C.), con los Misterios se ve confirmada por una tradición según la cual sus pensamientos son «un sendero intransitable» por el que, quien pretenda penetrar sin haber sido iniciado, no encontrará otra cosa que «tinieblas y lobre-guez»; en cambio, dichos pensamientos aparecerán «más brillantes que el sol» para quien llegue hasta ellos conducido por un iniciado. Y si a propósito de su libro se cuenta que fue depositado por él en el templo de Artemisa, ello quiere decir que sólo los iniciados eran capaces de comprenderlo. Heráclito fue llamado «el oscuro» porque solamente mediante la clave de los Misterios se podía arrojar luz sobre sus concepciones ⁴.

Heráclito llega hasta nosotros como una personalidad llena de gravedad para con la vida. Se aprecia claramente en sus rasgos, si uno es capaz de recordarlos, que era portador de un íntimo conocimiento del cual sabía que no era susceptible de explicación mediante palabras, sino que el valor de éstas quedaba limitado al de meras sugerencias. De este convencimiento surge su célebre afirmación: «Todo fluye», que Plutarco explica así:

«No nos bañamos dos veces en el mismo río, ni nos encontramos dos veces a un mismo ser mortal. Por su violencia y rapidez, las aguas se dispersan y se juntan no

⁴ Ver la obra de Edmund Pleiderer «Die Philosophie des Heraklit von Ephesos im Lichte der Mysterien Idee», Berlín, 1886.

En este libro se encuentran reunidos todos los documentos históricos en torno a la evidente relación de Heráclito con los misterios.

de una manera sucesiva, sino que van y vienen simultáneamente».

El hombre que piensa así, es porque ha penetrado en la naturaleza de las cosas perecederas. Porque se ha sentido impelido a caracterizar la esencia de lo efímero en los términos más concretos. No es posible dar una definición semejante a menos que lo efímero se mida con el mismo patrón de lo Eterno. En particular, esta característica no puede hacerse extensiva al hombre, a no ser que se haya contemplado su ser interior. Ahora bien, Heráclito extendió también al hombre dicha característica: «La vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez, son una misma cosa: lo uno se transforma en lo otro y lo otro vuelve a ser lo uno». Esta afirmación supone un conocimiento pleno del carácter de mera apariencia que tiene la personalidad inferior. De forma aún más enérgica Heráclito añade:

«La vida y la muerte están presentes tanto en nuestro vivir como en nuestro morir».

¿No significa esto que sólo desde la perspectiva de lo efímero puede estimarse en más la vida que la muerte? El morir es desvanecerse para dar lugar a nueva vida; pero en esta nueva vida vive lo Eterno al igual que en la que acaba de terminar. El mismo elemento Eterno se manifiesta en la vida transitoria y en la muerte. Captado este elemento Eterno, el hombre contempla la vida y la muerte con idéntico sentimiento. Solamente si es capaz de despertar dentro de sí ese elemento Eterno, la vida tiene para él un valor especial. De poco sirve repetir hasta la saciedad la frase «todo fluye»; sonará a frase hueca a menos que vaya impregnada de aquel

sentimiento. El conocimiento del Eterno devenir carece de valor en tanto no anule nuestro apego al devenir temporal. A esta necesidad de trascender el amor a la vida, que nos empuja hacia lo transitorio, se refiere Heráclito cuando dice:

«¿Cómo podríamos afirmar de nuestra vida cotidiana que somos, si desde el punto de vista de lo Eterno sabemos que somos y no somos?»

(Fragmentos de Heráclito, núm. 81).

«Hades y Dionisios son uno solo y el mismo», dice en otro de los fragmentos. Dionisios, el dios de la alegría vital, de la germinación y del crecimiento, a quien se dedicaban las fiestas dionisiacas era, para Heráclito, el mismo que Hades el dios de la destrucción. Únicamente aquel que vea la muerte en la vida y la vida en la muerte, y en ambas lo Eterno, trascendiéndolas, será capaz de ver a su verdadera luz los defectos y cualidades de la existencia. Entonces, hasta las imperfecciones mismas encuentran su justificación, ya que lo Eterno habita también en ellas. Sólo desde el punto de vista de la limitada vida inferior se nos aparecen como tales imperfecciones: «El cumplimiento de sus deseos no es lo mejor para el hombre: la enfermedad vuelve más dulce la salud, el hambre hace apreciar la saciedad, y el trabajo el descanso». «El mar es, a la vez, el agua más pura y más impura, adecuada y saludable para los peces, impropia y perjudicial para los hombres». Lo que Heráclito quiere aquí resaltar, en primer término, no es la fugacidad de las cosas terrenas, sino el esplendor y la majestad de lo Eterno. Heráclito arremetió vehementemente contra Hesíodo, Homero y los demás eruditos de

la época. Quiso censurar su manera de pensar, que solamente se fijaba en lo percedero. No quería más dioses provistos de cualidades tomadas del mundo efímero. Y no podía conceder la supremacía a una ciencia que se dedicaba a investigar las leyes del devenir y de la muerte de las cosas. Para él lo Eterno habla a través de lo transitorio. Y para designar a este elemento Eterno se vale de un profundo símbolo: «La armonía del mundo se vuelve hacia sí misma como la de la lira y el arco». ¡Cuánta profundidad hay en esta imagen! La unidad se alcanza a través de la tendencia a disociarse de las fuerzas y la armonización de los poderes divergentes. Y si no, no hay más que ver cómo las distintas notas musicales se oponen una a la otra y, sin embargo, juntas, consiguen la armonía. Aplicado esto al mundo espiritual, tendremos el siguiente pensamiento de Heráclito: «Los inmortales son mortales, y los mortales, inmortales. Los unos viven de la muerte de los otros, los otros mueren de la vida de los unos». El hombre contrae su deuda más grande cuando con su pensamiento se adhiere a lo transitorio. Con ello se desvía de lo Eterno, y de esta forma la vida se convierte en un peligro para él. A ésta le debe todo cuanto le sucede. Pero tales accidentes pierden su aguijón si el hombre deja de atribuir a la vida un valor absoluto. En tal caso, recobra su inocencia. Es como si, desde la seriedad de los problemas de su vida, pudiera retornar a la infancia. ¡Con cuánta seriedad se toma el adulto muchas cosas con las que el niño se limita a jugar! El verdadero sabio se vuelve como un niño. Las cosas «serias» contempladas a la luz de lo Eterno, pierden su valor. Entonces la vida se torna juego. Por ello Heráclito dice: «La eternidad es un niño jugando, es el reino del niño». ¿En qué

consiste, pues, la deuda primordial? En tomarse con absoluta seriedad cosas que no la merecen. Dios se ha derramado a sí mismo en el mundo de los objetos. El que acepta éstos prescindiendo de Dios, los toma en serio como «tumbas de Dios». Debería jugar con las cosas como un niño, y, en cambio, aplicar su seriedad a deshechizar el elemento Divino que dormita, encantado, en ellas.

La contemplación de lo Eterno abrasa y consume la imagen ilusoria que ordinariamente el hombre se hace de las cosas. El espíritu disuelve los pensamientos que en nosotros suscita el mundo sensible; los hace fundirse. Es un fuego devorador. Aquí tenemos el significado trascendente del pensamiento de Heráclito cuando dice que el fuego es la sustancia primordial de todas las cosas. Por supuesto que dicho pensamiento debe tomarse, en primer término, en el sentido de una simple explicación física de los fenómenos del universo. Pero no se comprenderá a Heráclito si no se le considera en un sentido similar a aquel con que Filón⁵ reflexionaba acerca de las leyes de la Biblia:

«Hay gente que toma las leyes escritas únicamente como meros símbolos de las doctrinas espirituales, e indaga concienzudamente éstas, despreciando las leyes mismas. Desapruebo este proceder, pues deberían prestar atención a ambas cosas; al conocimiento del sentido oculto y a la observancia del sentido obvio.»

Especular sobre si Heráclito entendía por Fuego un fuego físico o si era, para él, un símbolo del Espíritu eterno, que disuelve y restaura las cosas, es tergiversar

⁵ Filón, filósofo que vivió en los primeros años del cristianismo.

su pensamiento. El quería decir las dos cosas y ninguna de ellas. Porque, para él, el Espíritu vivía también en el fuego ordinario. Y la fuerza que actúa físicamente es la misma que, en un plano superior, vive en el alma humana, la misma que funde en su crisol el conocimiento sensorial para extraer de ello la visión de lo Eterno.

Precisamente Heráclito se presta con facilidad a ser mal interpretado. El considera la guerra como el padre de las cosas. Ahora bien, solamente el padre de las cosas, pero no de lo Eterno. Si no se dieran contradicciones en el mundo, si faltaran en él los intereses más diversos y antagónicos, el mundo del devenir, el mundo de lo transitorio no existiría. Pero lo que se pone de manifiesto a través de este antagonismo, lo que subyace en él no es la guerra, sino la armonía. Precisamente por existir guerra entre todas las cosas, el espíritu del sabio ha de pasar por éstas, como si fuera una llama, poniendo armonía entre ellas. Así, desde esta perspectiva, resplandece uno de los grandes pensamientos de la sabiduría de Heráclito. ¿Qué es el hombre, como individuo? Y es desarrollando tal punto de vista como Heráclito obtiene su respuesta. El hombre es una combinación de aquellos elementos antagónicos en los cuales se ha derramado la Divinidad. Así se encuentra él a sí mismo percibiendo en su interior al Espíritu, Espíritu que procede de lo Eterno. Pero, para él, este Espíritu nace de la lucha de los elementos entre sí, pero este mismo Espíritu debe también apaciguar los elementos. En el hombre, la fuerza creadora de la Naturaleza sobrepasa sus propios límites. La misma fuerza única, universal, es la que creó el antagonismo, y la que originó la mezcla de los elementos; y la que después, sabiamente, ha de resolver el conflicto. He aquí la eterna dualidad

que vive en el hombre, el perpetuo antagonismo entre lo temporal y lo eterno. Por virtud de lo eterno el hombre ha llegado a ser algo enteramente definido y singular, y a partir de esta singularidad debe él crear algo de naturaleza superior. Es dependiente e independiente, ya que sólo puede participar en el Espíritu eterno, que él contempla, en la medida en que lo permita la mezcla de elementos que ese Espíritu eterno ha efectuado en él. Y precisamente por esto, el hombre está abocado a dar forma a lo Eterno a partir de lo temporal. El Espíritu actúa en él, pero lo hace de una manera peculiar, actuando sobre la base de lo temporal. Constituye una característica del alma humana el hecho de que algo de naturaleza perecedera pueda actuar, acrecentarse y derrochar vitalidad, como si se tratara de algo eterno. Esto le hace asemejarse, al mismo tiempo, a un Dios y a un gusano. Por esto el hombre ocupa un lugar intermedio entre Dios y el animal. El impulso que obra en él, como una fuerza de progresivo crecimiento y de superación, pugnando por abrirse paso, es su elemento «demónico»⁶. Heráclito hace una rotunda referencia a este hecho al decir: «El Daimon del hombre es su destino» (Daimon es considerado aquí en sentido griego; en sentido moderno deberíamos decir Espíritu). Así, para Heráclito, lo que vive en el hombre se extiende mucho más allá de lo puramente personal. La personalidad concreta es el vehículo de lo «demónico», un elemento que no está confinado entre los límites de la personalidad y para quien la muerte y el nacimiento de

⁶ El término «demoníaco» tiene entre nosotros un sentido negativo del que carecía el concepto «Daimon» entre los griegos. De ahí que nos parezca preferible emplear el adjetivo «demónico» para designar todo lo relativo a Demon o Daimon. (N. de los T.)

lo personal carecen de importancia. ¿Qué tiene que ver este daimon con algo como el elemento personal que perece? La personalidad humana constituye para lo demónico sólo una forma de manifestarse. Quien ha descubierto a su Daimon comienza a contemplar lo que se halla más allá de sí mismo, hacia atrás y hacia adelante. El hecho de experimentar en uno mismo lo demónico constituye una prueba de su propia eternidad. Y ya no debe atribuir a su demon la vocación de llenar su personalidad, como si fuera su única función. Porque esta personalidad es tan sólo una de tantas formas en que lo demónico se manifiesta. El daimon no puede encerrarse en una sola personalidad, pues tiene poder para animar muchas otras, capacidad para transformarse de una personalidad en otra. La gran noción de la reencarnación brota por sí sola, como algo natural, de las premisas de Heráclito. Y no sólo el concepto sino también la experiencia de esta reencarnación. El concepto no hace más que preparar la experiencia. Quien adquiere consciencia del elemento demónico que hay dentro de él no lo percibe como algo que se halla en un estado inocente y virginal: lo encuentra dotado ya de propiedades. ¿De dónde provienen éstas? ¿A qué se debe que yo posea unas determinadas aptitudes naturales? Se debe al hecho de que ya otras personalidades habían colaborado anteriormente en la modelación de mi daimon. Y, si debo presumir que su misión no se agota en mi actual personalidad, ¿qué ocurre con el trabajo que yo realizo en él? Ocurre que yo llevo a cabo una labor preparatoria en favor de una personalidad futura. Entre la unidad cósmica y yo se interpone algo que me trasciende, pero que no es todavía de la misma naturaleza que la Divinidad. Lo que se sitúa entre la Divinidad

y yo es mi daimon. Así como mi hoy no es sino el producto de mi ayer, y mi mañana será el producto de mi hoy, del mismo modo, mi vida es el fruto de una vida anterior y será el fundamento de otra posterior. Por lo mismo que el hombre mortal, mirando hacia atrás, contempla innumerables ayeres y, hacia adelante, incontables mañanas, así el alma del sabio percibe muchas vidas en su pasado y otras tantas en lo porvenir. Hoy hago uso de aquellos pensamientos y aptitudes que ayer adquirí. ¿No ocurre así en la vida? ¿No entran los hombres en el horizonte de la existencia dotados de las más diversas capacidades? ¿De dónde proviene tal diversidad? ¿Procede acaso de la Nada? Nuestras ciencias naturales hacen alarde de haber desterrado la noción de milagro de nuestra interpretación de la vida orgánica. David Friedrich Strauss (en su obra «La antigua y la Nueva Fe») considera como una gran conquista de nuestros tiempos el hecho de que no concibamos ya a un ser perfectamente orgánico, perfectamente acabado, como surgido milagrosamente de la nada. Nosotros concebimos la perfección si podemos explicarla como un desarrollo a partir de lo imperfecto. La estructura de un simio deja de ser un milagro si se considera que sus antepasados eran peces primitivos que gradualmente se fueron transformando. Dignémonos admitir, pues, como razonable en el dominio del espíritu lo que nos parece legítimo en el ámbito de la naturaleza. Entonces cabe preguntarse: ¿Debe un espíritu perfecto tener los mismos antecedentes que uno imperfecto? ¿Ha de tener un Goethe las mismas condiciones previas que un hotentote? Los antecedentes de un mono son tan distintos a los de un pez como los del espíritu de Goethe a los de un salvaje. El linaje espiritual de un Goethe es muy

diferente al linaje de un espíritu salvaje. El espíritu, al igual que el cuerpo, es el resultado de un *proceso evolutivo*. El espíritu de Goethe cuenta con más antepasados que el espíritu de un salvaje. Tomemos la doctrina de la reencarnación en este sentido, y ya no la encontraremos «acientífica». Por el contrario, seremos capaces de interpretar aquello que uno se encuentra en el alma, y no consideraremos milagro aquello que nos viene dado. Si yo sé escribir lo debo al hecho de haberlo aprendido. No existe nadie que, tomando por primera vez una pluma, pueda, sin más, ponerse a escribir. Y, sin embargo, hay quienes consideran la aparición de un genio como algo milagroso. Pero no es así; también esta «condición genial» tiene que ser adquirida: ha de aprenderse. Y cuando surge en una persona reconocemos la presencia de lo espiritual. Pero este elemento espiritual también ha aprendido, a su vez, adquiriendo en una vida precedente lo que en otra posterior aparece como «saber».

Es en este sentido, y solamente en éste, como Heráclito y otros sabios griegos concebían la idea de la eternidad. Para ellos, en ningún caso se trataba de una continuidad de la personalidad inmediata. Considérense a este respecto ciertos versos de Empédocles (490-430 a. de C.). Sobre aquellos que sólo aceptan la realidad dada como si se tratara de algo milagroso, dice lo siguiente:

*Mentecatos son, porque sus pensamientos no van lejos, quienes creen que lo que no ha sido, puede llegar a ser;
o que algo pueda perecer y desaparecer por completo.
Es imposible que de la nada surja algo a la existencia;
así como es imposible también que lo que es, perezca completamente.
Porque allá donde el ser sea relegado, allí seguirá siendo.
Aquellos que saben, no creerán jamás que los hombres sólo son*

*mientras dura la llamada vida con sus alegrías y sus penas,
y que no eran antes de nacer y que nada serán después de morir.*

La cuestión de si en el hombre existía algo que fuera de naturaleza eterna ni siquiera fue planteada por el sabio griego; se limió a preguntarse en qué consistía ese elemento eterno y de qué modo podía el hombre conservarlo y cultivarlo dentro de sí. Daba por hecho que el hombre es una criatura intermedia entre lo terrenal y lo divino. La posible existencia de una Divinidad que se hallase fuera y más allá de lo terrenal ni siquiera era tomada en consideración. Lo divino vive en el hombre, sólo que de forma humana: es la fuerza que impulsa al hombre a hacerse cada vez más divino. Únicamente quien así piense puede expresarse como Empédocles:

*«Cuando abandonando tu cuerpo te remontes hacia el libre éter
tú serás un dios inmortal escapado de la muerte».*

Desde esta perspectiva ¿qué puede hacerse en favor de una vida humana? Puede ser iniciada en el círculo mágico de lo Eterno. Porque esa vida humana dispone de unas fuerzas que la simple vida natural no desarrolla. Y esta vida podría transcurrir desaprovechada si dichas fuerzas permanecieran inactivas. Abrir cauces a estas fuerzas, asemejando así al hombre a lo divino, tal fue precisamente la misión de los Misterios y tal fue también la tarea que se impusieron los sabios griegos. En este sentido podremos comprender la afirmación de Platón:

«Quien llega profano y sin iniciar al Hades se hundirá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses».

Se trata aquí de una concepción de la inmortalidad cuyo significado está comprendido dentro del Universo. Todo cuanto emprende el hombre para despertar lo Eterno dentro de sí está dirigido a enaltecer el valor existencial del mundo. En su actividad de conocer no es un espectador ocioso del universo, que se limite a tomarse una imagen de todo aquello que también sin él existiría. Su poder de conocimiento constituye una fuerza superior, una potencia natural creadora. El Espíritu, cuyo relámpago brota dentro de él, es algo divino que con anterioridad se hallaba hechizado en su interior y que, sin el conocimiento activo del hombre, permanecería en estado de letargo a la espera de algún otro que lo rescatase de su encantamiento. Así pues, la personalidad humana no vive en sí misma y para sí misma sino que vive para el mundo. Contemplada desde esta perspectiva, la vida excede con mucho de la existencia individual. Dentro de esta concepción podemos entender frases como aquella de Píndaro en que ofrece su visión de lo Eterno: «Bienaventurado aquel que ha penetrado los Misterios y ha descendido seguidamente bajo la tierra hueca, porque él conoce el final de la vida y conoce también el comienzo prometido por Zeus».

Se comprenden las expresiones altivas y el carácter solitario de sabios como Heráclito, que podían afirmar orgullosamente de sí mismos que muchas de las cosas les habían sido reveladas, ya que ellos no atribuían su conocimiento a su propia personalidad efímera, sino al Daimon eterno que habitaba en ellos. Precisamente su orgullo tenía, como necesario contrapunto, un sello de humildad y una modestia que se reflejan en las siguientes palabras: «todo conocimiento acerca de las cosas perecederas se halla en un fluir perpetuo, al igual que esas

cosas mismas». Heráclito llama «juego» al mundo eterno; también podría llamarlo la seriedad suprema. Pero la palabra «serio» ha perdido su valor por haber sido aplicada a experiencias terrenas. Lo Eterno, concebido como un juego, mantiene en el hombre la seguridad en la vida, seguridad de la que, en cambio, es despojado por la seriedad nacida de las cosas temporales. Otra concepción del mundo distinta de la de Heráclito, basada también en los Misterios, surgió en el seno de una comunidad que, en el siglo VI a. C., fue fundada por Pitágoras en la Italia meridional. Los pitagóricos veían el fundamento de las cosas en los números y en las figuras geométricas, cuyas leyes investigaban a través de las matemáticas. Aristóteles nos dice de ellos: «Estudiaban en primer lugar las matemáticas, e identificados enteramente con ellas, consideraban sus principios como los principios de todas las cosas. Así, como quiera que en las matemáticas los números son, por naturaleza, lo primero, y como los pitagóricos creían ver en los números muchas analogías con las cosas y su devenir, fueron las propiedades de los números, y no las del fuego, la tierra y el agua, las que vinieron a significar: la una, la justicia; otra, el alma y el espíritu; otra más, el tiempo, y así sucesivamente para con todo lo demás. Hallaban también seguidamente en los números las propiedades y proporciones de la armonía. Y así todas las cosas, según su naturaleza integral, les parecía que eran reproducciones de los números y éstos pasaban a ser el elemento primordial de la Naturaleza».

El examen científico y matemático de los fenómenos naturales conduce siempre, forzosamente, a un cierto pitagorismo. Si pulsamos una cuerda de una cierta longitud se produce un sonido determinado. Si la cuerda

ve limitada por los cuerpos vecinos, el alma, sin embargo, merced a la actividad del pensamiento, se expande libremente por toda la creación.» El alma no es la personalidad: pertenece a lo infinito. Consecuentes con tal punto de vista, los pitagóricos consideraban que sólo los «ingenuos» podían imaginar que lo anímico se agota con la personalidad. También para los pitagóricos lo esencial debía consistir en despertar lo Eterno; para ellos el conocer significaba relacionarse con lo Eterno. Cuando más capaz era el hombre de hacer vivir el elemento eterno dentro de sí, tanto más crecía su valor a los ojos de los pitagóricos. Su vida comunitaria estaba consagrada a cultivar el contacto con lo Eterno. La educación pitagórica consistía en conducir a los miembros hacia esa relación, por lo que tal educación era en realidad una iniciación filosófica. Los pitagóricos, por su modo de vida, bien hubieran podido decir que aspiraban a la misma meta que los cultos rituales de los Misterios.

PLATON COMO MISTICO

La significación que los Misterios tuvieron en la vida espiritual de los griegos puede apreciarse observando la visión que Platón tenía del mundo. Sólo hay un medio de comprender plenamente a Platón y es situándolo a la luz que irradia de los Misterios. Los discípulos posteriores de Platón, los neoplatónicos, le atribuyen una enseñanza oculta que él impartía exclusivamente a quienes eran dignos y que se transmitía bajo un «pacto de silencio». Su doctrina era considerada tan enigmática como la sabiduría de los Misterios. El hecho de que se haya impugnado la autenticidad de la carta séptima de Platón, carece de relevancia para nuestro propósito. Poco importa si fue él mismo u otra persona quien se expresó de esta manera sobre la disposición fundamental que se refleja en la mencionada carta; lo que sí importa es que esta disposición parte del núcleo mismo de la concepción del mundo de Platón. En la carta se dice lo siguiente:

«Lo que sí puedo decir acerca de todos los que escribieron y escribirán como si supiesen cual es el objeto de mi búsqueda, bien por haberlo oído de mí o de otros, bien por haberlo inventado ellos mismos: que en ningún caso se les debe dar crédito. Desde luego una

obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; semejantes contenidos de ningún modo pueden expresarse en palabras como sucede con otras doctrinas, sino precisan de un largo período de estudio e íntima convivencia con ellos hasta que, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma.»

Estas frases podrían significar únicamente la impotencia del escritor para expresar su pensamiento mediante palabras, es decir, un simple fallo personal, si no se pudiera encontrar en ellas el sentido de los Misterios. La materia sobre la que Platón no había escrito ni quería escribir nunca, debía de ser algo acerca de lo cual toda palabra escrita habría resultado vana. Debía tratarse de una sensación, un sentimiento, una vivencia que no podía transmitirse de una forma inmediata, sino que tan sólo se podía obtener a través de una profunda penetración. Se alude aquí a la educación íntima que Platón sabía dar a los elegidos, gracias a la cual para estos discípulos sus palabras eran fuego, mientras que para los demás eran meros pensamientos. No es, por tanto, indiferente la manera en que nos acerquemos a los Diálogos de Platón. Dependerá de nuestra disposición espiritual el que nos afecten más o menos. Platón transmitía a sus discípulos algo más que el sentido de sus exposiciones. Allá donde él enseñase, los participantes respiraban el aire de los Misterios. Su palabra despertaba resonancias que vibraban con ella. Pero estas resonancias necesitaban de la atmósfera de los Misterios, pues de lo contrario, se extinguían sin haber sido oídas.

En el centro de los Diálogos se encuentra la personalidad de Sócrates. Lo que aquí nos importa no es la

faceta histórica de este personaje, sino el carácter de Sócrates, tal como aparece a través de Platón. Su amor a la Verdad, que le llevó a la muerte, santifica la persona de Sócrates. Murió como sólo un iniciado es capaz de morir, para quien la muerte no es otra cosa que un momento de la vida como cualquier otro. Fue hacia la muerte como hacia otro acontecimiento más de su existencia. Se comportó de tal modo que ni siquiera en sus amigos se despertaron aquellos sentimientos que es corriente sentir en estas ocasiones. En el «Diálogo sobre la inmortalidad del Alma», Fedón se expresa así:

«Por cierto que al estar yo allí me sucedió algo extraño. Pues no se apoderaba de mí la compasión en la idea de que asistía a la muerte de un amigo; tan feliz se me mostraba aquel hombre en su comportamiento y en sus palabras; tan tranquila y noblemente moría, que se me ocurrió pensar que tampoco descendía al Hades sin cierta misión divina, y que al llegar allí iba a tener una dicha cual nunca tuvo otro alguno. Por esta razón no sentía lástima como parecía natural al asistir a un acontecimiento luctuoso, pero tampoco placer, como si estuviéramos entregados a la filosofía tal como acostumbramos; y eso que la conversación era de este tipo. Sencillamente, había en mí un sentimiento extraño, una mezcla desacostumbrada de placer y de dolor, cuando pensaba que, de un momento a otro, aquél iba a morir.»

Y el moribundo Sócrates instruye a sus discípulos acerca de la inmortalidad. La persona que experimenta la futilidad de la vida, ofrece en estas circunstancias una prueba totalmente diferente que cualquier lógica y raciocinio pueden ofrecer. Es como si no hablara un ser humano, pues éste sólo está de tránsito, sino como si fuera la Verdad Eterna misma la que hablaba valiéndose de una personalidad perecedera en la que se hubiese

albergado. Allá donde lo temporal se desvanece en la nada se crea la atmósfera propicia para que en ella pueda resonar lo Eterno.

En este diálogo no oímos pruebas, en el sentido de la lógica, sobre la inmortalidad. Toda la conversación tiene como finalidad conducir a los amigos al punto donde puedan percibir lo Eterno: entonces ya no necesitarán pruebas. Porque, ¿para qué vamos a demostrar, a alguien que está viendo una rosa roja, que la rosa es roja? ¿Qué objeto tiene demostrar que el espíritu es eterno a aquél cuyos ojos han sido abiertos de modo que puede ver ese espíritu? Experiencias, vivencias, he aquí lo que resalta Sócrates. Ante todo, vivencias de la sabiduría misma. ¿Qué quiere aquél que aspira a la sabiduría? Quiere liberarse de lo que los sentidos le ofrecen en la observación cotidiana, quiere buscar el espíritu en el mundo sensorial. ¿No constituye ésto algo comparable a la muerte? En opinión de Sócrates, «es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía, de la manera adecuada no aspiran a otra cosa que a morir y a estar muertos». Y si esto es verdad, sería sin duda absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino ésta, y el que, una vez llegada, se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y buscaban. Para corroborar esta opinión, Sócrates pregunta a uno de sus amigos:

«¿Te parece a tí propio del filósofo el interesarse por los llamados placeres, por ejemplo de la comida y la bebida?... ¿Y de los placeres del amor?... ¿Y qué diremos, además, de los cuidados del cuerpo? ¿Te parece que los considera dignos de estimación un hombre semejante? Así, por ejemplo, la posesión de mantos y

calzados distinguidos y los restantes adornos del cuerpo. ¿Te da la impresión de apreciarlos o despreciarlos, salvo en lo que sea de gran necesidad participar de ellos?... ¿Y no te parece que, en su totalidad, la ocupación de un hombre semejante no versa sobre el cuerpo, sino, al contrario, en estar separado lo más posible de él y en aplicarse al alma?... En resumidas cuentas: he aquí cómo se manifiesta el filósofo en primer lugar: desligando el alma de su unión con el cuerpo, con diferencia a todos los demás hombres.»

A este respecto Sócrates tiene algo más que decir: que la aspiración a la sabiduría tiene de común con la muerte el hecho de que aparta al hombre de lo corporal. ¿Hacia qué se vuelve, pues, entonces? Se vuelve hacia lo espiritual. Pero, ¿puede pedirle al Espíritu lo mismo que reclama de los sentidos? Sócrates se expresa así sobre este punto:

«Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Quiero decir: ¿Ofrecen, acaso, a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Entonces, ¿cuándo alcanza el alma la verdad? Pues siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que éste le engaña.»

Todo aquello que percibimos por los sentidos corporales nace y muere. Y es precisamente este nacimiento y esta muerte lo que hace que nos engañemos. Pero cuando nuestra razón inteligente mira al fondo de las cosas, se nos revela aquello que hay de eterno en ellas. Así pues, los sentidos no nos muestran lo Eterno en su auténtica configuración. En el momento en que confie-

mos plenamente en ellos dejan de equivocarnos cuando a ellos les oponemos la razón pensante y sometemos sus testimonios al juicio de ésta. ¿Pero cómo podría la razón pensante emitir un juicio sobre lo que los sentidos manifiestan, si en ella no viviera algo que está por encima de la percepción sensorial? Por lo tanto, lo que decide en nosotros acerca de la verdad o falsedad de las cosas es algo que se opone al cuerpo físico y que, por consiguiente, no se halla sometido a sus leyes. Ante todo, no puede estar sujeto a las leyes del nacer y perecer, porque ese algo contiene la verdad dentro de sí. Ahora bien, la verdad no puede tener un ayer ni un hoy; ni siquiera puede ser una cosa hoy y otra mañana, como los objetos sensibles. Luego lo verdadero, en sí mismo, tiene que ser algo eterno. En la medida en que el filósofo se aparta de lo sensible y perecedero, para volverse hacia lo verdadero, se acerca asimismo a un elemento que vive en él. En tanto en cuanto nos sumerjamos en el Espíritu viviremos plenamente en la verdad. Entonces, lo que de sensible hay a nuestro alrededor no estará ya presente tan sólo en su forma sensible... «¿Y no haría esto de la manera más pura aquél que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista, en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentar captar cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo en pocas palabras, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría... ¿Y no se da el nombre de muerte al desligamiento y separación del alma con el

cuerpo?... Pero el liberar el alma, según afirmamos, es pues la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los verdaderos filósofos, y la ocupación de los mismos estriba precisamente en eso mismo, en la liberación del alma del cuerpo... sería ridículo por tanto, que un hombre que se ha preparado durante toda su vida a estar lo más cercano posible a la muerte, se rebele luego cuando le llega ésta?... En realidad, los que verdaderamente buscan la sabiduría anhelan la muerte y entre todos los hombres son ellos a quienes la muerte resulta lo menos temible.»

Sócrates basa también toda moral superior en la liberación del alma con respecto al cuerpo. Aquel que únicamente sigue lo que su cuerpo le dicta no es un ser virtuoso. ¿Quién es valiente?, se pregunta Sócrates. Valiente es quien no se somete a su cuerpo, sino quien obedece las exigencias de su espíritu, aún cuando éstas puedan poner en peligro su cuerpo. ¿Y quién es un hombre moderado? ¿No significa ser moderado «el no dejarse excitar por los deseos, sino mostrarse mesurado e indiferente ante ellos, lo que conviene únicamente a aquéllos que, descuidándose en extremo del cuerpo, viven entregados al amor a la sabiduría?» En opinión de Sócrates lo mismo sucede con todas las virtudes.

Entonces, Sócrates pasa a caracterizar el conocimiento que se obtiene a través de la razón inteligente. ¿Qué es, en definitiva, conocer? Sin duda alguna, llegamos al conocimiento mediante la formación de juicios. Pues bien: yo me formo un juicio sobre un objeto cualquiera; por ejemplo, cuando me digo: esto que está delante de mí es un árbol. ¿Cómo llego a hacer esta afirmación? Solo puedo hacerla si ya sé de antemano lo que es un árbol. Es preciso que recuerde la representación que yo

me he hecho de un árbol. Un árbol es una cosa sensible y, por lo tanto, cuando recuerdo un árbol, recuerdo un objeto sensible. Yo digo de una cosa que es un árbol cuando se parece a otras que yo he percibido anteriormente y de las cuales yo sé que son árboles. El recuerdo me proporciona el conocimiento. El recuerdo me permite hacer comparaciones dentro de la multiplicidad de las cosas iguales, me formo un juicio y digo: estas dos cosas son iguales. Ahora bien, en la realidad, jamás se dan dos cosas que sean exactamente iguales; en ninguna parte se puede encontrar la igualdad más que de una forma relativa. De donde se desprende que la idea de igualdad surge dentro de mí, sin que exista en la realidad sensible. Esta idea me ayuda a formarme un juicio, del mismo modo que el recuerdo también me ayuda a formarme un juicio, ayudándome a conocer. Así como un árbol me hace recordar otros árboles, así dos objetos, considerados en una determinada relación, me recuerdan la idea de la igualdad. Por consiguiente, en mí aparecen pensamientos como recuerdos que no provienen de la realidad sensible. Todos aquellos conocimientos que no proceden de esta realidad tienen su fundamento en pensamientos de este género. Toda la matemática se basa en este tipo de pensamiento. Mal geómetra sería quien no fuese capaz de establecer relaciones matemáticas más que con aquello que puede ver con sus ojos y tocar con sus manos. Así pues, tenemos pensamientos que no tienen su origen en la naturaleza efímera sino que brotan del Espíritu. Y son precisamente tales pensamientos los que llevan impreso el sello de la eterna verdad. Lo que las matemáticas enseñan será eternamente verdad; incluso aunque mañana se derrumbase el Universo y surgiera otro totalmente nuevo, para construir este otro mundo

podrían valer condiciones tales que las verdades matemáticas actuales no fueran aplicables, pero no por ello éstas, en sí mismas, dejarían de ser verdad. Únicamente cuando el alma está a solas consigo misma puede producir estas verdades eternas. Está, por tanto, emparentada con lo verdadero y con lo Eterno, no así con lo temporal e ilusorio. De ahí que Sócrates diga:

«...Cuando el alma reflexiona a solas consigo misma se va a lo que es puro, que existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo. Y, como si fuera por afinidad, reúnese con ello siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables. Y este estado del alma se llama estado razonable... Considera ahora (Cebes), si de todo lo dicho no resulta que es a lo Divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo... Así, pues, si en tal estado de pureza se encuentra, el alma se va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, a dónde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de error, ignorancia, miedos, amores violentos y demás males humanos, pasando como se dice de los iniciados, el resto del tiempo en verdad en compañía de los dioses.»

No nos hemos propuesto en esta obra indicar todas las vías por las que Sócrates conduce a sus amigos hacia lo Eterno; ya que en el fondo en todas ellas alienta el mismo Espíritu, todas han de demostrar que cuando el hombre sigue el camino de la efímera percepción senso-

rial encuentra cosas que son diferentes a lo que encuentra cuando su espíritu permanece a solas consigo mismo. Es a esta naturaleza primordial del Espíritu hacia donde Sócrates orienta a quienes le escuchan. Si la hallan, ellos mismos verán, con sus ojos espirituales, que es Eterna. El moribundo Sócrates no demuestra la inmortalidad: muestra, sencillamente, la esencia del alma. Y entonces se ve con claridad que el devenir y el perecer, el nacimiento y la muerte, nada tienen que ver con esta alma. La esencia del alma no tiene mayor afinidad con el devenir de la que pueda tener lo par con lo impar. La muerte, en cambio, forma parte del devenir. Por lo tanto, el alma no tiene nada que ver con la muerte. ¿No habría que decir que lo inmortal es tan poco compatible con lo mortal como lo par con respecto a lo impar? Partiendo de aquí, Sócrates añade:

«Si lo inmortal es, asimismo, indestructible, le es imposible al alma perecer cuando la muerte marche contra ella. Pues, según lo dicho, no admitirá la muerte ni quedará muerta, de la misma manera, decíamos, que el tres nunca será par...»

Observemos globalmente el desarrollo de estos diálogos en los que Sócrates conduce a sus oyentes a la contemplación de lo Eterno dentro de la personalidad humana. Quienes le están escuchando acogen sus pensamientos; exploran dentro de sí mismos para ver si en sus propias experiencias íntimas encuentran algo que les permita decir «sí» a sus ideas; haciendo las objeciones que se les presentan como necesarias. ¿Qué les ha acontecido a los oyentes cuando la conversación ha llegado a su fin? Que han encontrado en ellos mismos algo que antes no poseían. No se han limitado a hacer

suya una verdad abstracta; han participado en un proceso, en ellos ha cobrado vida algo que anteriormente no vivía en ellos. ¿No puede esto compararse a una «iniciación»? ¿Y no arroja una viva luz acerca de la razón por la que Platón expuso su filosofía en forma de diálogo? Estos Diálogos no son sino la forma literaria con que se describen los sucesos que tenían lugar en los santuarios de los Misterios. El propio Platón nos lo confirma en muchos de sus pasajes. Platón, como maestro de Filosofía, quiso ser el equivalente a lo que «iniciador» era en los Misterios, en la medida en que ello fuera posible, teniendo en cuenta los medios de transmitir el conocimiento que son propios de la Filosofía. ¡En qué perfecta armonía se siente Platón con los Misterios! ¡Solamente considera correcta su conducta cuando ésta le lleva allá a donde el «misto» debe ser conducido! Sobre este particular se expresa en el «Timeo»:

«Por poca o mucha que sea la sabiduría que tengan los hombres cuando se disponen a una empresa como la que voy a intentar, imploran siempre el favor de los dioses. Y nosotros, que nos proponemos hablar del universo diciendo cuál es su origen, o si no lo tiene, más que nadie, a no ser que estuviéramos totalmente extraviados, tenemos la necesidad de invocar a los dioses y diosas rogándoles que nos enseñen en primer lugar, todo en concordancia con su espíritu y después también con el nuestro propio.»

Y Platón promete a quienes busquen por este camino:

«...la Divinidad, interviniendo como salvadora, permitirá que sus intrincadas y extraviadas búsquedas alcancen al final una lúcida explicación.»

Es especialmente el «Timeo» el Diálogo que nos revela el carácter iniciático de la concepción platónica del mundo. Ya en el comienzo mismo de este Diálogo se habla de una «iniciación». Sólon es iniciado, por un sacerdote egipcio, acerca de la formación de los mundos y de la manera en que los mitos tradicionales expresan, por medio de imágenes, verdades eternas. «Mil destrucciones de hombres se han verificado y volverán a suceder (le enseña el sacerdote egipcio a Sólon), las mayores por el fuego y el agua y las menores por una infinidad de otras causas. Lo que también se refiere en nuestro país, que Faeton, hijo del Sol, colocó un día los arreos a los caballos de su padre y los enganchó al carro, y no sabiendo conducirlos por la vía de su padre, incendió todo lo existente sobre la tierra y él mismo pereció abrasado por el rayo, tiene todo el carácter de una fábula; pero lo que sí es verdad, es el cambio de movimiento de los cuerpos celestes en el espacio alrededor de la tierra y la destrucción por el fuego de todo lo existente sobre ella, lo que ocurre después de largos intervalos de tiempo.» Este pasaje del Timeo, nos muestra claramente cuál era la actitud del iniciado con respecto a los mitos populares. Reconoce en éstos las verdades que se hallan ocultas tras de sus imágenes.

En el Timeo aparece el drama del devenir del Universo. Quien quiera seguir las huellas que conducen a este devenir del mundo llega a intuir aquella fuerza primordial de la que todo ha surgido. «¿Quién es, pues el creador y padre de este universo? Difícil es encontrarle, y cuando se le ha encontrado, expresarse sobre El, de modo que sea comprensible para todos.» El iniciado sabía lo que significaba esta «imposibilidad». Hace alusión al drama de la Divinidad. Para él, ésta no se

encuentra en el ámbito de lo sensible ni de lo intelectual, ámbito en el que solamente está presente como Naturaleza; se halla pues, hechizado en la Naturaleza. En opinión de los antiguos iniciados, sólo puede acercarse a la Divinidad aquél que es capaz de despertar lo divino dentro de sí. Luego no puede ser comprendida, sin más, por todos. Pero la Divinidad, en sí misma, ni siquiera se manifiesta a aquél que se le acerca. Esto lo dice el Timeo.

«El Padre ha creado el universo con el Cuerpo y el Alma del mundo. Armónicamente, en proporciones perfectas, ha mezclado los elementos que resultaron cuando El mismo, derramándose, entregó la esencia de su ser propio y particular. Así se hizo el Cuerpo del mundo y, tendida sobre él, en forma de cruz, se halla el Alma del mundo. Ella es lo Divino del Universo. Se ha dado muerte de cruz para que el mundo existiera.»

Por ello, Platón puede llamar a la Naturaleza «sepulcro» de lo Divino. Pero no un sepulcro en el que lo que yace sea algo muerto, sino algo Eterno, para el cual la muerte no será más que una oportunidad para poner de manifiesto la omnipotencia de la vida. Sólo tendrá una visión correcta de la naturaleza aquél que se acerque a ella con ánimo de remidir la crucificada Alma del mundo. Este Alma debe resurgir de su muerte, salir de su encantamiento. ¿Dónde podrá ella revivir? Únicamente en el alma del hombre iniciado. Con ello, la sabiduría encuentra su debida relación con el cosmos. La resurrección, la redención de Dios, en eso consiste verdaderamente el conocimiento. En el Timeo se puede seguir el desarrollo del mundo de lo imperfecto a lo perfecto. Se representa en la imaginación como un proceso ascendente. Los seres se desarrollan y Dios se revela a sí

mismo a ellos en el curso de ese desarrollo. El devenir es la resurrección de Dios, que yacía en su tumba. En el transcurso de la evolución hace su aparición el hombre. Y Platón hace notar que, con el hombre, algo de indole especial entra en escena. Si bien es cierto que todo en el mundo es divino, y que el hombre no es más divino que los otros seres, Dios se halla presente en estos de forma oculta, mientras que en el hombre se encuentra presente de forma manifiesta. Al final del Timeo se dice:

«... Y por eso, quisiéramos afirmar que nuestras explicaciones acerca del universo han tocado a su fin, pues después de haber equipado y poblado de la manera descrita a este mundo con seres vivos, mortales e inmortales, ha llegado a ser este mismo un ser visible que abarca todo lo visible; ha llegado a ser la imagen del creador, del Dios perceptible por los sentidos, y ha ido desarrollandose para ser el más grande, más perfecto, más bello y más acabado mundo de todos los que pudieran existir, este mundo uno y unigénito.»

Pero este mundo, uno y unigénito, no sería perfecto si entre sus múltiples imágenes no estuviera incluida la de su creador. Solamente del alma humana puede nacer esta imagen. Ahora bien, no es al Padre mismo a quién el hombre es capaz de engendrar, sino al Hijo, al Vástago de Dios, que vive en el alma y es, en esencia, igual al Padre.

Filón, de quien se ha dicho que era Platón redivivo, llamaba «Hijo de Dios» a la sabiduría que nace del hombre, la cual vive en el alma y tiene por contenido la razón del mundo. Esta razón universal, el Logos, aparece en primer lugar como el libro en el cual «todo lo que existe en el mundo está trazado y marcado». A continuación, aparece como el Hijo de Dios: «Imitando

los senderos del Padre, el Hijo, con la vista puesta en los arquetipos, crea las formas.» Filón, hablando a la manera de Platón, se refiere al «Logos» como al Cristo: «Como Dios es el primer y único rey del universo, el camino que conduce hacia él es calificado, con razón, de «Real»; considerad que este camino es la Filosofía... camino que fue transitado por los antiguos ascetas que se apartaron de la envolvente magia del placer y se entregaron al noble y grave culto de lo Bello. Este «Camino Real», al que llamamos la verdadera Filosofía, la ley lo denomina «La Palabra y el espíritu de Dios».

Filón experimenta como una iniciación el camino que emprende para encontrar al Logos, que es para él el Hijo de Dios:

«No tengo ningún reparo en contar lo que me ha sucedido innumerables veces. Algunas veces cuando, siguiendo mi costumbre, me proponía fijar por escrito mis pensamientos filosóficos, cuyo objeto veía con toda nitidez, me encontraba con que mi espíritu estaba estéril y contraído, de modo que tenía que dejarlo sin haber concluido nada sintiéndome como embargado por un pensar insubstancial; pero al mismo tiempo me maravillaba de esa fureza, inherente al pensamiento, que permite a éste abrir y cerrar a voluntad el seno del alma humana. Sin embargo, otras veces comenzaba con la mente en blanco y sin mayores esfuerzos alcanzaba la plenitud: los pensamientos descendían sobre mí como invisibles copos de nieve o como semillas, y era como si un poder divino me prendiera y me entusiasmara, hasta tal punto que ya ni sabía dónde estaba, ni quien estaba conmigo, quién era yo mismo, lo que decía ni lo que escribía; Porque entonces me había sido otorgado el fluir del razonamiento, una deliciosa claridad, un mirar penetrante, un claro dominio de las cuestiones, como si un ojo interno pudiera verlo todo con la mayor claridad.»

Esta descripción del camino del conocimiento permite apreciar que su autor es consciente de que, al cobrar vida el Logos dentro de él, su alma se hace uno con lo Divino. Claramente, esto mismo es expresado en el siguiente pasaje: «Cuando el espíritu, preso de amor, levanta su vuelo hacia lo más sagrado, remontándose gozosamente en alas divinas, olvídase de todo, incluso de sí mismo; solamente se siente colmado con Aquel de quien él mismo es satélite y sirviente y solamente en El se cobija, y a El ofrece el incienso de la más sagrada y casta virtud». Para Filón, no hay más que dos senderos: el hombre, o bien sigue el del mundo sensible, aquello que nos es ofrecido por la observación y la razón, con lo cual se limita a su personalidad, y se sustrae al Cosmos, o bien adquiere consciencia de la fuerza cósmica universal y experimenta, entonces, lo Eterno dentro de su propia personalidad. «Quien trata de eludir a Dios, acaba por caer víctima de sí mismo. Son dos de las cuestiones que hay que considerar: el Espíritu universal, que es Dios, y nuestro propio espíritu; este último puede trascenderse a sí mismo y buscar refugio en el Espíritu universal. Porque quien vaya más allá de su propio espíritu caerá en la cuenta de que éste es una nada, y todo lo vinculará a Dios. En cambio, aquél que eluda a Dios anulará con ello la Causa primera y se constituirá él mismo en la razón de ser de todo cuanto suceda.»

La concepción platónica del mundo pretende ser un conocimiento que, por su misma naturaleza, es también religión. Esta concepción sitúa al conocimiento en relación con lo más excelso a lo que puede llegar el hombre a través de sus sentimientos. Sólo en cuanto el conocimiento sea capaz de satisfacer plenamente los sentimien-

tos, sólo entonces Platón lo reconoce en todo su valor. Ya no es un saber imaginativo; es un contenido vital. Es un hombre superior dentro del propio hombre, un hombre superior del que la personalidad es una simple imagen. En el hombre mismo nace un ser que le sobrepasa: el hombre arquetípico. Y de nuevo, con esto, ha sido revelado, por la filosofía platónica, otro secreto de los Misterios. Hipólito, uno de los Padres de la Iglesia, hace alusión a este secreto:

«Este es el gran secreto de los samotracios (guardianes de un determinado culto místico), que no debe ser desvelado y que únicamente los iniciados conocen. Pero éstos podrían disertar ampliamente sobre Adán, considerado como su hombre arquetípico.»

El Diálogo sobre el amor de Platón o «El Banquete» (Symposium) también representa una iniciación. Aquí aparece el amor como el heraldo de la sabiduría. Si la sabiduría, el Verbo eterno (Logos) es el Hijo del eterno Creador del cosmos, el amor, en cambio, tiene una relación de índole maternal con ese Logos. Ya antes de que la más pequeña chispa de la luz de la sabiduría brille en el alma humana, tiene que darse en ésta un oscuro impulso, una atracción hacia lo Divino. De un modo inconsciente, el hombre se sentirá atraído por aquello que, una vez elevado al nivel de la consciencia, habrá de constituir su felicidad suprema. La idea del amor está ligada a lo que Heráclito denomina «daimon» en el hombre (ver página 48).

En «El Banquete», personas de los más variados rangos y con los más diversos puntos de vista acerca de la vida, se expresan sobre el amor: el hombre corriente, el político, el científico, el autor de comedias Aristófa-

nes y el grave poeta Agatón. Cada uno tiene sobre el amor sus propias opiniones conforme a las distintas experiencias de su vida. Su manera de expresarse al respecto revela el nivel en el que se encuentra su «daimon». Es el amor el que hace que un ser sea atraído por otro. La multiplicidad, la diversidad de las cosas en las que se ha derramado la unidad divina aspira, por medio del amor, a la unidad y a la armonía. Así pues, el amor tiene algo de divino y, por tanto, cada cual sólo puede entenderlo en la medida en que participe de lo divino. Tras haber manifestado unos y otros sus ideas sobre el amor, con diferentes grados de madurez, Sócrates toma la palabra. Considera el amor como un hombre que busca el conocimiento. Para él, el amor no es una divinidad, sino que es algo que conduce al hombre hacia Dios. Eros, el amor, no es un dios, ya que la Divinidad es perfecta y posee, por consiguiente, la Bondad y la Belleza. En cambio, Eros es únicamente el anhelo de lo bello y de lo bueno. Se halla, por tanto, entre el hombre y Dios. Es un «daimon», un mediador entre lo terrenal y lo divino. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que Sócrates declare que cuando habla del amor no está expresando pensamientos suyos. Nos dice que él se limita a relatar lo que una mujer le comunicó a título de revelación. Fue a través de un arte adivinatorio como él llegó a adquirir una concepción del amor. Diótima, la sacerdotisa, despertó en Sócrates la fuerza demoníaca que habría de conducirlo a lo divino. Ella le «inició».

Esta característica de «El Banquete» es sumamente significativa. Se impone la pregunta: ¿Quién es esa «sabia mujer» que despierta al daimon en Sócrates? No debemos pensar que se trate simplemente de un recurso

poético. Ninguna mujer real, por sabia que fuera, sería capaz de despertar el daimon en un alma, si en ésta no estuviera ya latente el impulso hacia ese despertar. Es en la propia alma de Sócrates donde hemos de buscar a esa «sabia mujer». Pero tiene que existir una razón por la cual aquello que, según Sócrates, aviva al daimon en la propia alma, aparezca como una entidad real exterior. Esta fuerza no puede obrar en la misma forma en que lo hacen aquellas otras que, viviendo en el alma, pertenecen a ella. Queda claro que lo que Sócrates denomina «mujer sabia» es la fuerza anímica que precede a la concepción de la sabiduría. Es el principio materno que da a luz al Hijo de Dios, a la Sabiduría, al Logos. La fuerza anímica inconsciente que eleva lo divino al nivel de la consciencia es representada aquí como elemento femenino. El alma todavía carente de sabiduría es la madre del elemento que conduce a lo Divino. Esto nos lleva a un concepto místico importante: el alma es reconocida como la madre de lo divino. Ella guía al hombre *inconscientemente* hacia lo divino, con el carácter de necesidad propio de una fuerza de la naturaleza. Desde este ángulo surge una luz que esclarece la idea que se tenía en los Misterios acerca de la mitología griega. El mundo de los dioses ha nacido en el alma. El hombre considera como dioses suyos aquellos que él mismo crea en imágenes (véase página 36). Pero es preciso que llegue a una ulterior concepción. Tiene que plasmar también, en imágenes divinas, la fuerza divina que está actuando en él desde antes de que creara las imágenes de los dioses. Detrás de los dioses aparece la madre de lo divino, que no es otra cosa que la fuerza primaria del alma humana. Al lado de los dioses el hombre ha colocado a las diosas. Examinemos también

el mito de Dionisios bajo esta nueva luz. Dionisios es hijo de Zeus y de una madre mortal, Semele. Cuando la madre es fulminada por el rayo, Zeus arranca de ella el hijo que todavía no está maduro, y lo cobija en su propio costado hasta el momento en que pueda nacer. Hera, madre de los dioses, incita a los Titanes contra Dionisios y ellos le *despedazan*. Pero Palas Atenea salva su corazón, todavía palpitante, y se lo lleva a Zeus. Con él, Zeus engendra por segunda vez a su hijo. En este mito se puede apreciar con toda exactitud un proceso que se desarrolla en lo más profundo del alma humana. Hablando al modo como lo hiciera el sacerdote egipcio que inició a Solón (véase página 70) en la naturaleza de los mitos, podríamos decir: lo que entre nosotros se cuenta de que Dionisios, hijo de un dios y de una madre mortal, fue despedazado y que nació de nuevo, es algo que suena a fábula; y, sin embargo, contiene una verdad real acerca del nacimiento de lo divino en la propia alma humana, y de su destino dentro de ella. Lo divino se une con el alma del hombre, se agita en ella, el alma siente un vehemente anhelo de su propia y verdadera forma espiritual. La consciencia ordinaria, que aparece de nuevo bajo la forma de una deidad femenina, Hera, se siente celosa del nacimiento de aquello que ha sido engendrado por el conocimiento superior. Azuza a la naturaleza inferior del hombre (los Titanes). El hijo de Dios, todavía niño, es despedazado. Así se encuentra en el hombre, en forma de ciencia fragmentada, comprensible a través de los sentidos. Pero si en el hombre hay suficiente sabiduría superior (Zeus) como para actuar eficazmente, ésta protegerá y cuidará a la inmadura criatura que renacerá como segundo hijo de Dios (Dionisios). Así, de la ciencia, que constituye en el hombre.

la fuerza divina fragmentada, nace la sabiduría unitaria, el Logos, hijo de Dios y de una madre mortal, esto es, de la efímera alma humana que, inconscientemente, aspira a lo divino. Mientras en todo esto veamos solamente un simple proceso anímico o lo contemplemos, tal vez, como una mera imagen del mismo estaremos lejos de la realidad espiritual que allí tiene lugar. En esta realidad espiritual, el alma no solamente vive una experiencia interior; sino que, por el contrario, se libera de sí misma y toma parte en un acontecer cósmico que, realmente, no se produce dentro, sino fuera de ella.

Así como la sabiduría platónica se halla ligada a los mitos griegos, así también los mitos se encuentran vinculados con la sabiduría de los Misterios. Los dioses creados eran el objeto de la religión popular; la historia de su creación era el secreto de los Misterios. No es de extrañar, que la «traición» de los Misterios fuera considerada como peligrosa, pues se «traicionaba» la procedencia de los dioses del pueblo. El entendimiento correcto de esta procedencia es saludable. Cualquier malentendido acerca de ella es perjudicial.

EL MITO A LA LUZ DE LA SABIDURIA DE LOS MISTERIOS

El adepto busca dentro de sí fuerzas y esencias que permanecen desconocidas para el hombre, en tanto éste siga inmerso en la concepción ordinaria de la vida. El adepto se plantea la gran cuestión en torno a aquellas de sus propias fuerzas y leyes espirituales que trascienden la naturaleza inferior. El hombre que tiene una concepción del mundo ordinaria, limitada a los sentidos y a la lógica, se crea sus propios dioses o bien, al darse cuenta del proceso de creación, los niega. El *mysto* reconoce que él crea dioses; sabe *por qué* los crea: por así decirlo ha descubierto la ley natural conforme a la cual los dioses son creados. Le sucede lo mismo que le sucedería a una planta que, de repente, se hiciera consciente de las leyes de su propio crecimiento, de su propio desarrollo. La planta se desarrolla en una dulce inconsciencia. Si supiera algo sobre sus propias leyes, tendría que llegar a una relación enteramente diferente para consigo misma. Lo que siente el poeta lírico cuando canta a una planta, o lo que piensa el botánico cuando investiga en sus leyes, eso es lo que la planta consciente tendría ante sí misma como su propio ideal. Así le sucede al «*mysto*» con respecto a *sus* leyes, con

respecto a las fuerzas que actúan en él. Convertido en alguien que sabe, siente la necesidad de crear algo divino que se halla por encima de él. Y ésta es la actitud que adoptaban los iniciados frente a aquello que el pueblo había creado más allá de la naturaleza, la misma que adoptaban frente a los dioses y frente al mundo de la mitología creados por el pueblo. Querían conocer las leyes por las que se regían esos dioses y el mundo de los mitos. En cada imagen de un dios creado por el pueblo, en cada mito, ellos buscaban una verdad superior. Veamos un ejemplo: los atenienses habían sido obligados por el rey de Creta, *Minos*, a entregarle, cada ocho años, siete mancebos y siete doncellas. Todos ellos eran arrojados como manjar a un horrible monstruo, el Minotauro. Cuando por tercera vez la triste comitiva debía partir para Creta, el hijo del rey de Atenas, Teseo, se unió a ella. A su llegada a la isla, la propia hija del rey Minos, Ariadna, se puso de su parte. El Minotauro habitaba en el laberinto, un intrincado jardín del que nadie que en él hubiera entrado, podía salir. Teseo quería liberar a su ciudad natal del odioso tributo. Para ello, tenía que entrar en el laberinto, lugar en el que habitualmente, le era arrojada su presa al monstruo. Teseo quería matar al Minotauro. Sometiéndose a la prueba venció al temible enemigo y recobró la libertad, volviendo a salir gracias al hilo de un ovillo que Ariadna le había proporcionado. El mysto tenía que descubrir el proceso por el que el espíritu humano creador llega a dar forma a un relato semejante. Al igual que el botánico espía el crecimiento de la planta con el fin de descubrir sus leyes, así el adepto quería sorprender la presencia del espíritu creador. Allí donde el pueblo había establecido un mito, él buscaba una *ver-*

dad, un núcleo de sabiduría. Salustio revela cuál es la actitud de un sabio místico frente a un mito de este género.

«Podría decirse que el universo entero es un mito que contiene de forma visible los cuerpos y las cosas y, de manera oculta, las almas y los espíritus. Si la verdad sobre los dioses le fuera enseñada a todo el mundo, los necios, al no entenderla, la menospreciarían; y los más capaces se la tomarían a la ligera; pero si la verdad es presentada bajo la envoltura de un mito, quedará a salvo del menosprecio y actuará como aguijón para quien quiera filosofar.»

Cuando el adepto buscaba la verdad contenida en un mito, era consciente de que con ello añadía algo a lo que ya existía en la consciencia popular. Sabía que se estaba situando por encima de esa consciencia popular, tal como el botánico se sitúa por encima de la planta que crece. Se expresaban cosas muy distintas de las que estaban contenidas en la consciencia de los mitos, pero aquello que se expresaba era considerado como una verdad más profunda que en el mito se manifestaba de una forma simbólica. En el mito del Minotauro vemos que el hombre se encuentra frente a su propia sensualidad como frente a un monstruo hostil. Le sacrifica los frutos de su personalidad. Ella los devora, y los sigue devorando hasta que en el hombre se despierta el Teseo vencedor. Su entendimiento le confecciona un hilo gracias al cual puede orientarse cuando penetra en el laberinto de lo sensorial para matar a su enemigo. Es el misterio mismo del conocimiento humano lo que se expresa. El adepto conoce este misterio, relativo a una fuerza que se halla en la personalidad humana. La consciencia ordinaria no sabe de esta fuerza, que actúa,

sin embargo, en ella. Dicha fuerza engendra el mito, que tiene la misma *estructura* que la verdad mística: El mito es el símbolo de esta verdad. ¿Qué contienen, por tanto, los mitos? Hay en ellos una creación del espíritu, del alma inconscientemente creadora. El alma tiene leyes estrictamente definidas. Tiene que actuar en una determinada dirección para crear más allá de sí misma. En el plano de lo mitológico, crea mediante imágenes; pero tales imágenes están construidas de conformidad con las leyes inherentes al alma. También cabría decir: cuando el alma trasciende la consciencia mitológica hasta las verdades más profundas, nos encontramos con que éstas llevan el mismo sello que, anteriormente, los mitos; porque una misma y única fuerza interviene en su nacimiento. Plotino, el filósofo neoplatónico (204-269 d. c.), al referirse a los sabios sacerdotes de Egipto, comentaba sobre la relación existente entre la representación mitológica y el conocimiento superior:

«Ya sea en virtud de una investigación rigurosa, ya sea de un modo instintivo, los sabios sacerdotes egipcios no se servían, en la exposición de sus saberes, de signos escritos, que son imitaciones de la voz y del lenguaje, sino que dibujaban figuras y revelaban, en sus templos, el pensamiento contenido en cada cosa por los contornos de esas figuras, de suerte que cada imagen encierra un contenido de ciencia y de sabiduría, un objeto y una totalidad, a pesar de que no haya habido ni análisis ni discusión. A continuación, el contenido se desvincula de la imagen, convirtiéndolo en palabras y entonces se encuentra la razón de por qué es como es y no de otra manera.»

Si se quieren conocer las relaciones existentes entre la mística y las narraciones mitológicas, habrá que ver

hasta qué punto la concepción del mundo de aquéllos que se sienten en armonía con la sabiduría de los Misterios está en consonancia con los mitos. Una consonancia semejante, en toda su plenitud, la encontramos en Platón. Su manera de interpretar los mitos y de utilizarlos en su enseñanza puede servirnos de modelo (ver pág. 70). En Fedro, hablando sobre el alma, se hace alusión al mito de Bóreas. Este ser divino, que era visto en el viento impetuoso, divisó un día a la bella Oritia, hija del rey ático Erecteo, que estaba cogiendo flores con sus compañeras. Poseído de amor hacia ella, la secuestró y la llevó a su gruta. Platón, hablando por boca de Sócrates, rechaza una interpretación puramente racionalista de este mito. Según una interpretación tal, un suceso puramente natural y externo habría sido simbolizado poéticamente en este relato. Un huracán habría arrastrado a la hija del rey, precipitándola por las rocas. Dice Sócrates:

«... Tales explicaciones parécenme las más sugestivas del mundo, pues que provienen de mentes eruditas y laboriosas..., pero quien una vez haya empezado a analizar una sola de dichas figuras mitológicas, si quiere ser consecuente deberá saber explicar de forma natural todas las demás, introduciendo el mismo método analítico... Pero aun pudiendo llevar a cabo este trabajo, su autor no sólo demostrará un talento poco afortunado, sino un ingenio fácil, una sabiduría vulgar y una precipitación poco seria... Renuncio por eso a tales disquisiciones y me remito en este punto a las creencias populares. No me entretengo en analizarlas, sino en observarlas *a mí mismo*, preguntándome si acaso yo también soy un monstruo más complejo y, por tanto, más retorcido que una quimera, más salvaje que Tyfón, o si represento un ser más sencillo y manso, dotado en parte de naturaleza divina y virtuosa...»

Aquí se pone de manifiesto que Platón desapruueba una interpretación racionalista e intelectual de los mitos. Esta actitud hemos de relacionarla con la manera en que él se sirve de los mitos para expresarse a través de ellos. Allí donde habla de la vida del alma, donde abandona los senderos de lo efímero para buscar lo eterno en el alma, allí donde, por lo tanto, las imágenes que se apoyan en la percepción sensorial y en el pensamiento lógico no existen ya, allí es donde Platón recurre al Mito. En el «Fedro» se habla del elemento eterno del alma. El alma aparece allí representada por un carruaje con dos caballos totalmente cubiertos de alas y un conductor. Uno de los caballos es dócil y prudente; el otro, salvaje y testarudo. Si aparece un obstáculo en el camino, el caballo testarudo lo aprovecha para estorbar la voluntad del caballo bueno y desafiar al conductor. Cuando el carruaje llega al punto en el que debe seguir a los dioses sobre el horizonte del cielo, el caballo indómito origina un desajuste en el carruaje. De la fuerza que desarrolle, depende que el caballo bueno pueda o no salvar el obstáculo y penetrar, con el carruaje, en el mundo de lo suprasensible. Así le ocurre pues al alma: que nunca puede ascender al reino de lo divino sin tener que superar dificultades. Algunas almas se elevan más hacia esta contemplación de lo Eterno; otras, menos. El alma que ha visto el Más Allá permanece íntegra hasta la siguiente venida. Aquella que nada ha visto, a causa del caballo salvaje, debe intentar otra vuelta. Estas diversas vueltas corresponden a las diferentes reencarnaciones del alma. Cada vuelta significa la vida del alma en una personalidad. El caballo salvaje representa la naturaleza inferior, el caballo prudente, la superior. El conductor representa el alma anhelante de

Divinidad. Platón recurre al mito para describir el camino del alma eterna a través de sus diversas transformaciones. Igualmente, en otros Diálogos suyos utiliza el relato simbólico para describir la naturaleza interior del hombre, no perceptible por los sentidos.

Platón se halla aquí en completa armonía con la forma mítica y parabólica de expresarse de otros pensadores. En la antigua literatura hindú existe una parábola que se atribuye a Buda: un hombre, apegado a la vida, que de ninguna manera desea morir y que busca los placeres sensuales, es perseguido por cuatro serpientes. Oye una voz que le ordena alimentarlas y lavarlas de vez en cuando. El hombre huye de las temibles serpientes. Oye de nuevo una voz que le advierte que cinco asesinos le andan persiguiendo. El hombre vuelve a huir. Una voz le previene de que un sexto asesino, con la espada desenvainada, quiere cortarle la cabeza. De nuevo el hombre huye. Llega a un pueblo deshabitado. Oye una voz que le dice que en breve, el pueblo va a ser saqueado por unos ladrones. El hombre, en su huida continuada, se encuentra ante una gran extensión de agua. No se siente seguro en esta orilla; a base de paja, maderas y hojas se construye una cesta; en ella alcanza la otra ribera. Ahora ya está a salvo: es un Brahmán. El sentido de esta parábola es el siguiente: el hombre debe pasar por los más diversos estados antes de alcanzar lo divino. En las cuatro serpientes hay que ver los cuatro elementos: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Los cinco asesinos son los cinco sentidos. El pueblo deshabitado es el alma que ha huido de las impresiones de los sentidos pero que todavía no se siente segura cuando está a solas consigo misma. Aferrándose en su interior solo a su naturaleza inferior, perecerá. El hombre tiene

que construirse una barca que, atravesando el río de lo efímero, le lleve desde la orilla de la naturaleza sensorial a la del mundo eterno y divino.

Consideremos con este mismo criterio el misterio egipcio de Osiris, el cual, paulatinamente, había llegado a convertirse en una de las más importantes divinidades egipcias. Su figura desplazó a las de otros dioses entre algunos sectores del pueblo. En torno a Osiris y a su esposa Isis se formó un importante ciclo de mitos. Osiris era hijo del dios del sol, su hermano era Tifón y su hermana, Isis. Osiris se casó con su hermana y juntos reinaron en Egipto. Tifón, el hermano malvado, deseaba aniquilar a Osiris. Hizo construir una caja que tenía exactamente las medidas de Osiris. En un banquete, la caja fue ofrecida como regalo a aquél que cupiese exactamente en ella. Nadie más que Osiris lo consiguió. Se tumbó en su interior. Entonces Tifón y sus secuaces se arrojaron sobre Osiris, cerraron la caja y la lanzaron al río. Cuando Isis se enteró del terrible suceso, estuvo deambulando desesperadamente por todas partes, en busca del cadáver de su marido. Cuando lo hubo encontrado, Tifón se apoderó de nuevo de él. Lo despedazó en catorce trozos, que fueron esparcidos por los más diversos lugares. En Egipto, se exhibían varias tumbas de Osiris. En muchos lugares se suponía que debían estar enterradas las distintas partes del dios. Osiris, sin embargo, regresó del Hades y venció a Tifón. Y uno de sus rayos alcanzó a Isis quien, a consecuencia de ello, dio a luz a su hijo Harpócrates, u Horus.

Comparemos ahora este mito con la concepción del mundo del filósofo griego Empédocles (490-430 aC). El supone que el Ser Uno Primordial fue, en tiempos, desgarrado en cuatro elementos: el fuego, el agua, la

tierra y el aire, o lo que es lo mismo en la multiplicidad del ser. El coloca, una frente a otra, las dos fuerzas que producen el devenir y el perecer en este mundo de la existencia: el amor y la lucha. He aquí lo que Empédocles dice de los elementos:

«... permanecen los mismos, pero mezclándose unos con otros se convierten ya en hombres, ya en todos los demás seres innumerables, bien reunidos por el *Amor* en un solo orden, bien separados de nuevo por el odio y la discordia...»

Desde el punto de vista de Empédocles, ¿qué son las cosas del mundo? Son los diferentes elementos mezclados. Sólo pudieron llegar a ser gracias a que el Ser Uno Primordial fue desgarrado en cuatro entidades. Cualquiera objeto que aparezca ante nosotros participa de una parte de la Divinidad fragmentada. Pero esta Divinidad está oculta en el objeto. Fue necesario que primero muriera para que las cosas pudieran nacer. Y, tales cosas, ¿qué son? Mezclas de partes divinas cuya estructura está formada por el Amor y el Odio. Esto lo dice Empédocles con toda claridad:

*«... El amor...
se manifiesta en la masa de los miembros de los mortales:
ya, en efecto, se reúnen en el Uno a impulsos del Amor
todos los miembros del cuerpo en la cumbre de la vida floreciente,
como se dispersan de nuevo por el odio funesto,
vagando cada uno por sí en torno al torbellino de la existencia.
Igual sucede en las plantas, los peces que viven en las aguas,
los animales salvajes que tienen su guarida en las montañas y los
pájaros de mar que se deslizan sobre sus alas.»*

Por consiguiente, Empédocles no podía menos de pensar que el sabio vuelve a encontrar la Divina Unidad Primordial, hechizada en el mundo, sumida en la mara-

ña del Amor y del Odio. Ahora bien, si el hombre halla lo divino, él mismo debe ser algo divino. Porque Empédocles parte de la base de que un ser no puede ser reconocido más que por su igual. Esta convicción la encontramos también en el siguiente verso de Goethe:

*«Si el ojo no fuera de esencia solar
¿Cómo podríamos ver la luz?
Y si en nosotros no viviera la propia fuerza del dios
¿cómo podría encantarnos lo divino?»*

Estos pensamientos acerca del mundo y del hombre, que sobrepasan la experiencia de los sentidos, el adepto podía encontrarlos en el mito de Osiris. La fuerza creadora divina se ha derramado sobre el mundo.

Y aparece bajo la forma de los cuatro elementos. Dios (Osiris) ha sido asesinado. El hombre, con su conocimiento, que es de naturaleza divina, debe resucitarlo, debe encontrarlo de nuevo en la figura de Horus (Hijo de Dios, Logos, Sabiduría), en medio de la lucha entre el Odio (Tifón) y el Amor (Isis). Aunque con terminología y formas griegas, Empédocles expresa su propia convicción en imágenes que evocan el mito en cuestión. Afrodita es el Amor; Neikos, la Lucha. Ellos unen y disuelven los elementos.

La descripción del contenido de un mito, en el sentido que aquí se considera, no debe ser confundida con una interpretación meramente simbólica, ni tan siquiera alegórica, de los mitos. Aquí no se trata de eso. Las imágenes que constituyen el contenido del mito no son símbolos inventados para expresar verdades abstractas, sino vivencias anímicas reales del iniciado. Este capta dichas imágenes con los órganos de percepción espiritual, del mismo modo que el hombre corriente experi-

menta las imágenes de las cosas físicas con los ojos y los oídos. Así como una representación no es nada en sí misma si no es atraída a la percepción por un objeto exterior, de la misma manera la imagen mítica no es tampoco nada, a menos que sea provocada por los hechos reales del mundo espiritual. Con la diferencia de que, con respecto al mundo físico, el hombre, en un principio, se queda al margen de los objetos estimulantes; mientras que, en lo que se refiere a las imágenes míticas, sólo puede experimentarlas si se halla situado en el seno mismo de los fenómenos espirituales correspondientes. Sin embargo, para hallarse dentro de ellos, según la antigua tradición de los Misterios, es preciso haber pasado por la iniciación. Los procesos espirituales que contempla, aparecen, como si dijéramos, ilustrados por las imágenes míticas. Quien no sea capaz de ver en el mito una *ilustración* de auténticos procesos espirituales no ha llegado todavía a comprender éstos. Todo fenómeno espiritual es, como tal, *suprasensible*; en cambio, su representación, mediante imágenes que recuerdan al mundo físico, no es de índole espiritual, sino tan sólo una ilustración de lo espiritual. Vivir únicamente en estas imágenes es vivir en sueños; llegar a experimentar el elemento espiritual en las imágenes, con la misma intensidad con que en el mundo sensible se siente una rosa con sólo representársela, eso es vivir realmente en las percepciones espirituales. Esta es también la razón por la cual el simbolismo de los mitos no puede ser unívoco. Dado su carácter ilustrativo, un determinado mito expresa varios hechos espirituales diferentes. No existe, por tanto, contradicción en el hecho de que los intérpretes relacionen un mito, unas veces a un hecho espiritual concreto, y otras veces a otro distinto.

Este punto de vista nos permite descubrir el hilo conductor capaz de guiarnos a través de la multitud de mitos griegos. Examinemos ahora la leyenda de Hércules. Los doce trabajos que le fueron impuestos se nos aparecen bajo un aspecto superior si recordamos que, antes de emprender el último y más difícil de ellos, se somete a la iniciación en los Misterios de Eleusis. La tarea consiste en que, por encargo de Eristeo, rey de Micenas, debe traer del Hades al Cancerbero y, seguidamente, hacerlo volver allí. Hércules no habría podido descender a los infiernos de no haber sido previamente iniciado. Los Misterios hacían pasar al hombre a través de la muerte de las cosas perecederas, es decir, le conducían al Hades y, por medio de la iniciación, trataban de salvaguardar en él el elemento eterno, de la aniquilación. Y así Hércules, ya iniciado, pudo superar la muerte y salir victorioso de los peligros de los infiernos. Esto nos permite interpretar también sus demás hazañas como grados sucesivos de la evolución interior del alma. Hércules abate al león de Nemea y lo lleva a Micenas; esta imagen significa que se hace dueño de la fuerza puramente física del hombre, domeñándola. A continuación mata a la Hidra de nueve cabezas; la vence valiéndose de teas encendidas, y empapa sus flechas en la piel del monstruo, con lo que se vuelven infalibles. Ello quiere decir que mediante el fuego del Espíritu, Hércules triunfa sobre el conocimiento inferior, el conocimiento ligado a los sentidos, y que de éste obtiene la fuerza que le hace capaz de percibir todas las cosas sensibles bajo la luz que corresponde al ojo espiritual. Hércules captura la cierva de Artemisa, diosa de la caza. Todo cuanto la libre Naturaleza ofrece al alma humana es conquistado por Hércules. Los restan-

tes trabajos pueden ser interpretados de forma similar; aquí sólo se trata de hacer notar que el significado del mito se refiere, en principio, al desarrollo interior. No es, por tanto, necesario que nos ocupemos de cada una de las «hazañas» en particular.

De la expedición de los Argonautas cabe hacer una interpretación análoga. Frixo y su hermana Hele, hijos del rey de Beocia, sufrían la opresión de su madrastra. Los dioses les enviaron un carnero que tenía el vellocino de oro, el cual les transportó por los aires. Al pasar por encima del estrecho que separa Europa y Asia, Hele cayó al mar y se ahogó. Desde entonces aquel estrecho se llamó Helesponto. Frixo llegó a la corte del Rey de Cólquida, en la orilla oriental del Mar Negro. Sacrificó el carnero a los dioses y regaló su vellocino al rey Etes, quien lo colgó en el interior de un bosque, bajo la vigilancia de un espantoso dragón. El héroe griego Jasón, acompañado de otros héroes tales como Hércules, Teseo y Orfeo, acometió la empresa de ir a Cólquida para conseguir el vellocino. Como condición para obtener el tesoro, el rey Etes le impuso penosas tareas. Pero Medea, la hija del rey, que era versada en magia, le brindó su ayuda. Jasón domesticó dos toros ignívoros que exhalaban fuego. Labró un campo y lo sembró de dientes de dragón, de los cuales nacieron soldados armados. Por indicación de Medea arrojó una piedra en medio de aquellos guerreros, y de ello se siguió que se mataron unos a otros entre sí. Gracias a un hechizo de Medea, Jasón adormeció al dragón y pudo, así, hacerse con el vellocino. Con él, emprendió Jasón la vuelta a Grecia, acompañado por Medea que por entonces ya se había convertido en su esposa. El rey persiguió a los fugitivos. Medea, para hacerle perder tiempo, mató a su

hermanito Absirto y esparció sus miembros en el mar. Para reunirlos de nuevo, Etes se vio obligado a demorarse. Esto permitió a la pareja alcanzar la tierra de Jasón, llevando consigo el vellocino de oro. Cada uno de estos episodios exige una explicación profunda. El vellocino es algo que pertenece al hombre y que es para él infinitamente precioso; algo que le fue arrebatado en otros tiempos y que no puede recuperarse más que superando terribles poderes. Lo mismo ocurre con lo Eterno en el alma humana. Lo Eterno pertenece al hombre quien, sin embargo, se ha separado de ello, a causa de su naturaleza inferior. Sólo venciendo a ésta, adormeciéndola, podrá el hombre recobrar lo Eterno. Ello se hace posible cuando su propia conciencia (Medea) acude a ayudarlo con su poder mágico. Medea viene a ser para Jasón lo que Diótima, como maestra en materia de amor, fue para Sócrates (ver pág. 76). La sabiduría propia del hombre posee el poder mágico necesario para alcanzar lo divino, una vez vencido lo perecedero. De la naturaleza inferior no pueden surgir más que seres humanos inferiores: los soldados armados, que son aniquilados por la fuerza de lo espiritual; el consejo de Medea. Incluso cuando el hombre ha logrado ya lo eterno, el vellocino, todavía no se encuentra a salvo. Tiene que sacrificar una parte de su conciencia (Absirto). Así lo exige el mundo de los sentidos, que únicamente puede ser comprendido por nosotros como un mundo plural fragmentado. Podríamos profundizar aún más en la descripción de aquellos procesos espirituales que tienen lugar detrás de todas estas imágenes, pero aquí sólo se trata de mostrar el principio en que se basa la elaboración de los mitos.

Para una interpretación en tal sentido tiene especial

interés la leyenda de Prometeo. Prometeo y su hermano Epimeteo son hijos del titán Japeto. Los Titanes son la prole de la más antigua generación de dioses: Urano (el Cielo) y Gea (la Tierra). Cronos, el más joven de los Titanes, destronó a su padre y se apoderó del gobierno del mundo. Debido a ello, Cronos, junto con los demás Titanes, es vencido por su hijo Zeus, y éste se convierte en la máxima autoridad entre los dioses. En la lucha contra los Titanes, Prometeo se había puesto de parte de Zeus. Fue por consejo suyo por lo que Zeus desterró a los Titanes a los infiernos. Pero en Prometeo alentaba aún el espíritu de los Titanes. Sólo a medias era amigo de Zeus. Cuando Zeus quiso destruir a los hombres por su arrogancia, Prometeo tomó partido por ellos, les enseñó el arte de los números y de la escritura y otras cosas que conducen a la cultura, en particular, el uso del fuego. Lleno de ira, Zeus ordenó a su hijo Hefestos que compusiera una figura de mujer, de gran belleza, que fue además embellecida por los dioses con toda clase de atributos. Fue llamada Pandora, esto es, «la que posee todos los dones». El mensajero de los dioses, Hermes, la condujo ante Epimeteo, hermano de Prometeo. Pandora era portadora de una caja, regalo de los Dioses. Epimeteo aceptó el presente, pese al consejo de Prometeo de que no aceptase nada de los dioses. Cuando la caja fue abierta surgieron de ella toda clase de plagas que se abatieron sobre el género humano. Sólo se quedó dentro la esperanza, gracias a que Pandora cerró rápidamente la tapadera. De este modo se mantuvo la esperanza en el hombre, como dudoso regalo de los dioses. Por orden de Zeus, Prometeo, debido a las relaciones que mantenía con los hombres, fue encadenado a una roca del Cáucaso. Un águila

devoraba ininterrumpidamente su hígado que se regeneraba constantemente. Estaba condenado a pasar su vida en agónica soledad hasta que uno de los dioses se sacrificara voluntariamente, es decir, se entregara a la muerte. El atormentado Prometeo soportaba sus sufrimientos con entereza. Había sabido que Zeus sería destronado por el hijo de una mortal a no ser que consintiera en desposarse con ésta. Para Zeus era importante conocer este secreto. Envió al mensajero divino, Hermes, con el fin de averiguar de qué se trataba. Prometeo se negó a revelar nada. La leyenda de Hércules está relacionada con Prometeo. En el curso de sus viajes, Hércules llega al Cáucaso. Mata al águila que devoraba el hígado de Prometeo. El centauro Quirón que no podía morir, pero que sufría una herida incurable, se sacrificó por Prometeo. Entonces, éste quedó reconciliado con los dioses.

Los Titanes son la fuerza de la voluntad que, subyacente en la Naturaleza, —Cronos—, emana del espíritu universal primitivo, —Urano—. No debemos imaginarla como una mera fuerza volitiva abstracta, sino en forma de verdaderas entidades, de seres reales, seres de voluntad. Prometeo es uno de ellos, uno de los Titanes, y esto caracteriza su naturaleza. pero no es por entero un Titán. En cierto sentido es partidario de Zeus, del Espíritu, que asciende al gobierno del mundo tras haber domeñado las desenfrenadas fuerzas de la Naturaleza (Cronos). Prometeo representa así aquellos mundos que han proporcionado al hombre la voluntad, el impulso de progreso, una fuerza medio natural y medio espiritual. Por una parte, la voluntad tiende hacia el bien y, por otra, hacia el mal. Su destino se decide según que ella se incline hacia lo espiritual o hacia lo percedero.

Este destino es el destino del hombre mismo. El hombre se halla encadenado a lo perecedero. Un águila le está royendo. Debe sufrir. No podrá alcanzar lo más sublime si no busca su destino en soledad. Posee un secreto. Este consiste en que lo divino (Zeus) tiene que desposarse con una mortal (la consciencia humana, unida al cuerpo físico) para engendrar un hijo, la sabiduría humana (el Logos) que redimirá a la divinidad. Por ello, la consciencia se vuelve inmortal. El hombre no debe revelar su secreto hasta que un iniciado, Hércules, llegue hasta él y aniquile el poder que está constantemente amenazándole de muerte. Un ser, mitad animal, mitad hombre, un centauro, ha de sacrificarse para liberar al hombre. El centauro es el hombre mismo, mitad animal, mitad ser espiritual. Tiene que morir para que el hombre puramente espiritual sea redimido. Aquello que Prometeo (la voluntad humana) desdeña, Epitimeo (la razón y la prudencia humanas) lo acepta. Pero las dádivas que a Epitimeo le son ofrecidas no son sino sufrimientos y plagas. Porque la razón se halla adherida a lo efímero y perecedero. Y lo único que queda es la esperanza; esperanza de que, un día, incluso de lo perecedero, pueda nacer lo Eterno.

El hilo conductor que recorre la leyenda de los Argonautas, la de Hércules y la de Prometeo, lo encontramos también en la Odisea de Homero. Quizá parezca forzado aplicar a ésta una interpretación como la que aquí se está haciendo. Sin embargo, tras un profundo examen de todos los elementos dignos de consideración, hasta el escéptico más obstinado llegará a superar todos los reparos que se opongan a dicha investigación. Lo que sorprende, en primer lugar, es el hecho de que también de Ulises se cuente que descendió al Hades. Se

piense lo que se piense sobre el autor de la Odisea en otros aspectos, resulta imposible imaginar que haga descender a un mortal a las regiones infernales sin presuponer una relación con aquello que, para la concepción griega del mundo, representaba este descenso a los mundos inferiores. A saber, la victoria sobre lo perecedero, y el despertar de lo eterno en el alma. Debe, pues, admitirse que Ulises llevó a cabo eso mismo. Por consiguiente, sus experiencias, al igual que las de Hércules, adquieren un significado más profundo. Hemos de ver en ellas una descripción de lo no sensible, una descripción del proceso de la evolución del alma. Además, la Odisea no se ajusta a las características de una narración destinada a la descripción de una serie de sucesos externos. El héroe viaja en navíos encantados. Las distancias geográficas son mencionadas sin la menor pretensión de verosimilitud. El aspecto físico de la realidad no parece tener importancia alguna. Todo lo cual se vuelve comprensible si aceptamos que el relato de los hechos tiene como única finalidad la de ilustrar un proceso de evolución espiritual. Además, el propio poeta declara, al comienzo de la obra, que se trata de una búsqueda del alma:

«Háblame, oh Musa, de aquel varón ingeniosísimo que, después de destruir la sagrada ciudad de Troya, anduvo errante durante largo tiempo, viendo muchas ciudades y conociendo las costumbres de muchos hombres, y padeció en el mar innumerables tribulaciones por procurar la salvación de *su alma* y la vuelta de sus amigos a la patria.»

Estamos ante un hombre en busca del alma, en busca de lo divino que hay en él, y se nos narran los viajes errabundos que realiza durante esa búsqueda. Ulises

arriba al país de los Cíclopes, gigantes rudos, con un solo ojo en la frente. El más terrible de ellos, Polifemo, devora a varios compañeros de Ulises, y éste salva su propia vida cegando al Cíclope. He aquí la primera etapa en el peregrinaje de la vida. Es preciso vencer la fuerza física, la naturaleza inferior. Quien no la desposea de su poder, cegándola, será devorado por ella. Ulises llega luego a la isla de Circe, la hechicera. Esta convierte en cerdos gruñones a varios de sus compañeros. Ulises, en cambio, la somete. Circe es la potencia intelectual inferior, apegada a lo perecedero. Un mal uso de ella puede hundir aún más al hombre en la animalidad. Venciéndola, Ulises conquista la capacidad de descender al Hades. Se convierte en un adepto. Una vez que lo logra, estará expuesto a los peligros que rodean al mysto cuando éste emprende el ascenso, desde los grados inferiores de la iniciación a los grados superiores de ella. Llega al lugar de las Sirenas que, con la dulzura de sus mágicos cantos, atraen a los viajeros para darles muerte. Son las formas de la fantasía inferior, a las que, en un principio, tiende el que se ha librado de lo físico. Ha alcanzado un estado en que el espíritu puede crear libremente, pero este espíritu aún no ha sido iniciado. Persigue fantasmagorías de cuyo poder ha de liberarse. Ulises debe atravesar el terrible pasaje entre Escila y Caribdis. El mysto principiante vacila entre el espíritu y la sensualidad. Todavía no ha llegado a captar plenamente el valor del espíritu, pese a que el mundo de los sentidos ya ha perdido su valor anterior. Todos los compañeros de Ulises mueren en un naufragio. Sólo él consigue salvarse y llegar hasta la Ninfa Calipso, quien le recibe amistosamente y cuida de él durante *siete* años. Después, por orden de Zeus, le deja regresar a su patria.

El mysto ha alcanzado un nivel ante el cual fracasaron todos los aspirantes a la iniciación, excepto el único que es digno de ella, Ulises. Durante un período de tiempo, subrayado por el número siete, de simbólico contenido místico, el elegido disfruta de la paz adecuada para una iniciación gradual. Antes de volver a su hogar, Ulises hace escala en la isla de los Feacios, donde es acogido con hospitalidad. Nausica, la hija del rey, le brinda su amistad, y el propio rey, Alcino, le agasaja y le honra. Una vez más, el mundo y sus deleites salen al encuentro de Ulises. Y una vez más, el espíritu apegado al mundo (Nausica) despierta en él. Pero él de nuevo encuentra el camino que le lleva a su hogar, hacia lo divino. Allí nada bueno le espera, en un principio. Penélope, su esposa, se halla rodeada de numerosos pretendientes. A cada uno de ellos le ha prometido matrimonio en cuanto haya acabado de tejer una determinada tela. Evita el cumplimiento de su promesa, deshaciendo por la noche lo que ha tejido durante el día. Ulises ha de vencer a todos los pretendientes antes de poder reunirse en paz con su esposa. Para ello, la diosa Atenea le transforma en mendigo; trata de evitar que le reconozcan a su llegada, y así poder derrotar a los que rondan a su esposa: Ulises busca lo más íntimo de su propia consciencia, los poderes divinos del alma, y anhela unirse a ellos. Pero antes de lograrlo, debe vencer todo aquello que solicite los favores de esa consciencia: es del mundo de la realidad inferior, de la naturaleza perecedera, de donde surge toda esa turbamulta de pretendientes. La lógica, que contra ellos se emplea, es como una tela que se deshace siempre, a medida que va siendo tejida. La sabiduría, Atenea, es la guía segura que conduce hacia los poderes más profundos del alma. Es

la que convierte al hombre en mendigo, es decir, lo despoja de todo cuanto procede del mundo de lo perecedero.

Los festivales eleusinos, celebrados en Grecia en honor de Démeter y de Dionisios, estaban también enteramente inmersos en la sabiduría iniciática. Un camino sagrado conducía de Atenas a Eleusis; camino bordeado de enigmáticos signos que pretendían elevar el alma a un cierto estado de exaltación. En Eleusis se alzaban unos templos de aspecto misterioso atendidos por familias de sacerdotes que, de generación en generación, transmitían hereditariamente la dignidad del cargo, y, con ella, la sabiduría que le era inherente. [Sobre la organización de estos santuarios, véase: Karl Böticher «Ergänzungen zu den letzten Untersuchungen auf der Akropolis in Athen (Suplemento sobre las recientes investigaciones relativas a la Acrópolis de Atenas). Vol. III. Parte 3ª]. Esta sabiduría, requisito previo indispensable para ejercer la función sacerdotal, era la que se hallaba contenida en los Misterios griegos. Los festivales, que se celebraban dos veces al año, representaban el gran drama universal del destino de lo divino en el mundo y el del alma humana. Los Misterios menores se desarrollaban en febrero; los Misterios mayores, en septiembre. Durante las festividades tenían lugar iniciaciones. La representación simbólica del drama cósmico y humano constituía el momento cumbre de la iniciación de los adeptos. Los templos de Eleusis habían sido erigidos en honor de la diosa Démeter, hija de Cronos. Antes de que Zeus contrajera matrimonio con Hera, Démeter había concebido de él una hija, Perséfone. Esta fue raptada por Plutón, dios de los infiernos, mientras jugaba. Démeter, entre grandes la-

mentaciones, recorrió la Tierra de un extremo al otro, en su búsqueda. En Eleusis, las hijas de Celeus, rey del lugar, la encontraron sentada en una piedra. Bajo la apariencia de una mujer anciana entró al servicio de la familia para cuidar del hijo de la soberana. Démeter quiso hacer inmortal al niño, para lo cual lo escondía en el fuego todas las noches. Al darse cuenta de ello, la madre lloró y se lamentó, de modo que la concesión de la inmortalidad resultó imposible. Démeter abandonó la casa. Celeus construyó un templo en su honor. El dolor de la diosa por la pérdida de Perséfone era infinito. Hizo que la tierra se volviese estéril; los dioses, para evitar una catástrofe, trataron de aplacarla. Zeus indujo a Plutón a permitir que Perséfone volviera al mundo superior. Antes de acceder a ello, Plutón le dió a comer una granada, debido a lo cual ella, en lo sucesivo, habría de retornar periódicamente al mundo subterráneo. De allí en adelante, pasaría un tercio del año en los infiernos y los otros dos tercios en el mundo superior. Con ello Démeter se apaciguó y se reintegró al Olimpo. Pero en Eleusis, escenario de sus angustias, estableció un culto que se encargaría de recordar su destino a la posteridad.

No es difícil desentrañar el sentido del mito de Démeter y Perséfone: lo que vive, alternativamente, en los mundos superior e inferior, es el alma. Se representa así, simbólicamente, la eternidad del alma y sus continuas transformaciones a través del nacimiento y de la muerte. El alma tiene su origen en lo inmortal, Démeter. Pero es raptada por lo percedero, cuyo destino deberá compartir. Habiendo degustado el fruto del mundo inferior, el alma humana se ha satisfecho con lo transitorio; de ahí que no le sea posible vivir permanentemen-

te en las alturas de lo divino. Necesita volver una y otra vez al reino de lo efímero. Démeter es la representación de la esencia que ha dado origen a la consciencia humana; pero esta consciencia hemos de imaginárnosla con todos los atributos que ha adquirido por el hecho de haber llegado a la existencia merced a las fuerzas espirituales de la tierra. Démeter es, por tanto, el ser primordial de esta tierra, y su aspecto más profundo podemos apreciarlo en la fuerza germinativa que poseen los frutos de sus campos. Este ser primordial, deseoso de dotar al hombre de inmortalidad, oculta en el fuego, durante la noche, a aquella criatura que le ha sido confiada. Pero el hombre no puede soportar la pura fuerza del fuego (el espíritu). Démeter tiene que desistir de sus propósitos y limitarse a fundar un culto gracias al cual el hombre participe de lo divino en la medida de sus posibilidades.

Los festivales de Eleusis eran una elocuente profesión de fe en la inmortalidad del alma humana, testimonio que encontraba su expresión en el mito de Démeter y Perséfone. A la vez que a ellas dos, también se conmemoraba en Eleusis a Dionisios. Así como en Démeter se honraba a la divina creadora de lo Eterno en el hombre, en Dionisios se exaltaba a lo divino, en constante metamorfosis sobre la totalidad del mundo; aquel dios esparcido por el mundo, que había sido despedazado para renacer espiritualmente, era el dios a quien debía serle rendido culto junto con la diosa Démeter. (Una brillante descripción del espíritu de los Misterios de Eleusis puede encontrarse en el libro de Edouard Schuré: «Santuarios del Oriente». París, 1898.)

LA SABIDURIA DE LOS MISTERIOS EGIPCIO

«Cuando, abandonando tu cuerpo, te remontes hacia el libre éter, tú serás un dios inmortal rescatado de la muerte.»

En esta sentencia de Empédocles se encuentra resumido lo que los antiguos egipcios pensaban acerca del elemento eterno en el hombre y su relación con lo divino. Esto se pone de manifiesto en el «Libro de los Muertos», que fue descifrado gracias al denodado esfuerzo de los investigadores del siglo XIX. (Vease: Lepsius: *Das Totenbuch der alten Aegypter*, Berlín. 1842). Puede considerarse como «la obra literaria de mayor envergadura, de entre las que nos ha legado el antiguo Egipto». En esta obra se encuentran todo género de preceptos y de plegarias, que se colocaban en la tumba de cada difunto, que habrían de servirle de guía una vez que se hubiera despojado de su envoltura mortal. En este libro se hallan contenidos los conceptos más íntimos de los egipcios acerca de lo eterno y del origen del mundo. Estos conceptos muestran una concepción de los dioses similar a la de la mística griega. Osiris había venido a convertirse con el tiempo en la más insigne y

universal de las deidades reconocidas en las diferentes partes de Egipto. En él se sintetizaban las representaciones de las otras divinidades. Sean cuales fueren las ideas que el pueblo egipcio tuviera sobre Osiris, el «Libro de los Muertos» muestra que la sabiduría de los sacerdotes veía en Osiris un ser que podía ser encontrado en el alma humana. Todo lo que se pensaba acerca de la muerte y de los muertos viene a confirmarlo. Cuando el cuerpo es devuelto a la tierra y mantenido en su seno, la parte eterna del hombre emprende el camino hacia lo eterno. Comparece ante el tribunal de Osiris, rodeado éste de los 42 jueces de los muertos. El destino de la parte eterna del hombre depende del veredicto de este tribunal. Cuando el alma ha confesado sus faltas y se la considera reconciliada con la justicia eterna, unas potencias invisibles se acercan a ella y le dicen: «El Osiris ha sido purificado en el lago que se extiende al sur del campo de Hotep y al norte del campo de las langostas, allí donde los dioses del verdor se purifican a la hora cuarta de la noche y a la octava del día con la imagen del corazón de los dioses, pasando de la noche al día». Así pues, vemos dentro del eterno orden universal que la parte eterna del hombre se considera como un Osiris. Al difunto, tras denominarle Osiris, se le llama por su propio nombre. Y también él, que se integra en el eterno orden universal, se llama a sí mismo Osiris. «Yo soy el Osiris N. Creciendo bajo las *flores de la higuera*, está el nombre de Osiris N». El hombre, pues, se convierte en un Osiris. El ser-Osiris es únicamente un grado perfecto del desarrollo del ser-Hombre. Parece natural que el Osiris, incluso actuando como juez dentro del eterno orden universal, no sea otra cosa que un hombre perfecto. Entre el ser-Hombre y el ser-Dios hay una

diferencia de grado y una diferencia de número. Subyace aquí la concepción mística del misterio de los «números». Como ser cósmico, Osiris es «uno»; no obstante, está presente, de manera indivisa, en cada alma humana. Todo hombre es un Osiris; sin embargo, al Osiris Uno hemos de representárnoslo como una entidad especial. El hombre se halla en continuo desarrollo y, al final de su camino evolutivo, se encuentra el ser-Dios. Dentro de esta concepción, hay que hablar más bien de una «divinización» que de un ser-divino acabado y perfecto.

Conforme a esta concepción, no cabe duda de que sólo puede acceder verdaderamente a esta existencia de Osiris quien, al llegar al umbral del eterno orden universal, es ya un Osiris. Por consiguiente, la vida más alta a la que el hombre puede aspirar consistirá en transformarse en Osiris. Ya a lo largo de la vida perecedera, en el hombre auténtico ha de vivir un Osiris lo más perfecto posible. El hombre se perfecciona cuando vive como un Osiris, al pasar por las experiencias que el propio Osiris ha vivido. El mito de Osiris cobra así su significado más profundo. Se convierte en el modelo de todo aquél que desee despertar lo eterno dentro de sí. Osiris fue muerto y despedazado por Tifón. Los fragmentos de su cuerpo fueron recogidos y cuidados por su esposa Isis. Después de su muerte, Osiris hizo caer sobre ella un rayo de su propia luz. Isis tuvo un hijo, Horus. Horus se encarga de las tareas terrenas de Osiris. El es un segundo Osiris que, aunque todavía imperfecto, progresa hacia el Osiris verdadero. El Osiris auténtico está en el alma humana. Esta, en un principio, es mortal; pero está destinada a dar nacimiento a lo eterno. El hombre puede, por tanto, considerarse a sí

mismo como la tumba de osiris. La naturaleza inferior (Tifón) ha matado en él a la superior. En su alma, el amor (Isis), ha de cuidar de los fragmentos del cadáver. Nace, entonces, la naturaleza superior, el alma inmortal (Horus), la cual será capaz de avanzar hacia la existencia de osiris. El hombre que aspira a la existencia suprema debe reproducir dentro de sí, como un organismo microcósmico, el proceso macrocósmico de Osiris. Tal es el sentido de la iniciación egipcia. Lo que Platón describe como un proceso cósmico, esto es, que el Creador tiende el Alma del mundo sobre el cuerpo de éste, en forma de cruz, y que la evolución del mundo radica en la liberación de esta alma crucificada, este proceso tenía que ser reproducido en pequeña escala en el interior del hombre para que éste pudiera acceder a la existencia de Osiris. El aspirante a la iniciación debía desarrollarse de una forma tal que su vivencia anímica, su transformación en «Osiris», acabara fundiéndose con el proceso cósmico de osiris. Si pudiéramos echar una mirada a los templos de iniciación, en los cuales los hombres se sometían a su transformación en Osiris, veríamos que los rituales representaban, microcósmicamente, el devenir universal. El hombre, que procedía del «Padre», debía alumbrar dentro de sí al Hijo. El dios hechizado que, realmente, lleva en su interior, tenía que manifestarse. Este dios se encuentra dentro del hombre oprimido por el poder de la naturaleza terrenal. Esta naturaleza inferior ha de ser, antes, llevada a la tumba, a fin de que la naturaleza superior pueda resucitar.

Partiendo de ésto, podemos comprender lo que se cuenta acerca de los rituales de la iniciación. El neófito era sometido a misteriosos procedimientos a través de los cuales su naturaleza terrenal era muerta y su natu-

raleza superior se despertaba en él. No es necesario examinar estos procedimientos con detalle. Basta con que comprendamos su sentido. Este sentido nos lo revela el siguiente testimonio que cualquiera que hubiera pasado por la iniciación, podía dar: «He visto ante mí la infinita perspectiva, en cuyo último confín se halla la perfección divina. He sentido que el poder de lo Divino está en mí. He sepultado lo que en mí oprimía a ese poder. He muerto para las cosas terrenas. Yo estaba muerto. Estaba muerto como hombre inferior. Me encontraba en el mundo inferior. He tenido trato con los muertos, es decir, con aquellos que estaban ya dentro del círculo del eterno orden universal. Después de mi estancia en el Hades he resucitado de entre los muertos. He vencido a la muerte y me he convertido en otro hombre. Ya no tengo nada que ver con mi naturaleza percedera. Esta se halla henchida por el Logos. Ahora formo parte de los que viven eternamente y estarán sentados a la derecha de Osiris. Yo mismo seré un verdadero Osiris, integrado en el eterno orden cósmico, y será puesta en mis manos la decisión sobre la vida y sobre la muerte». —El neófito debía someterse a la experiencia que le condujera a semejante confesión. Es una de las más sublimes vivencias que puedan presentársele al hombre.

Imaginemos que un no iniciado ha oído hablar de que alguien ha experimentado semejantes vivencias; pues bien, no podrá saber lo que ha pasado realmente en el alma de este iniciado. A sus ojos, éste ha muerto físicamente, ha sido sepultado en la tumba y ha resucitado. Lo que, en un plano superior de la existencia es una realidad espiritual cuando es expresado con términos tomados de la realidad física aparece como un

hecho que quebranta el orden natural. Es un «milagro». En tal sentido, la iniciación era un «milagro». Quien verdaderamente quisiera comprenderla, tendría que haber despertado dentro de sí la fuerza que le permitiese mantenerse en los planos superiores de la existencia. Tenía que acercarse a estas experiencias superiores a través de un género de vida especialmente apropiado para ello. Aunque estas experiencias se ordenasen de tal o cual forma, según el caso particular, siempre era posible reducirlas a un modelo-tipo, perfectamente determinado. El modo de vivir de un iniciado es, por lo tanto, típico: puede ser descrito con independencia de la personalidad particular. En cambio, a la inversa, sólo podía decirse de una personalidad que se hallaba en el camino hacia lo Divino si había atravesado por estas determinadas experiencias típicas. Como tal personalidad, vivió Buda entre sus discípulos; también Jesús se presenta así, en un principio, ante su comunidad. Hoy es bien conocido el paralelismo que se da entre la vida de Buda y la de Jesús. Rudolf Seydel ha puesto de manifiesto este paralelismo de manera contundente, en su libro «Buda y Cristo». Basta con seguir las vicisitudes de ambas biografías para darse cuenta de que todas las objeciones que se hacen a dicho paralelismo son inconsistentes. El nacimiento de Buda es anunciado por un elefante blanco que desciende del cielo ante la reina Maya. El elefante revela que Maya dará al mundo un ser divino «que predispondrá a todos los seres al amor y a la amistad, uniéndolos entre sí en íntima alianza». En el Evangelio de S. Lucas, se dice: «Fue enviado por Dios el ángel Gabriel... a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y entrando donde ella estaba,

dijo: Alégrate, llena de gracia, el Señor es contigo...; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande y será llamado Hijo del Altísimo,... « (San Lucas 1, 26-32). Los brahmanes, los sacerdotes hindúes, que saben lo que significa el nacimiento de un Buda, interpretan el sueño de Maya. Tienen una idea definida, típica de lo que es un Buda. A ella habrá de responder la vida del personaje que está por nacer.

En un sentido semejante leemos en San Mateo:

«(Herodes) Convocó a todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, y por ellos trataba de averiguar el lugar donde había de nacer Cristo».

(S. Mateo, 11, 4).

El Brahman Asita dice de Buda:

«Este es el niño que llegará a ser el Buda, el redentor, el que conduce a la inmortalidad, a la libertad y a la luz.»

Compárese ésto con lo que se dice en S. Lucas:

«Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón; este hombre era justo y piadoso, y esperaba la consolación de Israel; y estaba en él el Espíritu Santo... Y cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la ley prescribía sobre él, le tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo: Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz, porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel.»

(S. Lucas, 11, 25-32).

Se cuenta de Buda que, a la edad de doce años, se extravió y fue hallado debajo de un árbol, rodeado de poetas y sabios de los tiempos antiguos, a los cuales enseñaba.

Este episodio se corresponde con el siguiente pasaje de S. Lucas: «Sus padres iban todos los años a Jerusalén, a la fiesta de Pascua. Cuando tuvo 12 años, subieron ellos como de costumbre a la fiesta y, al volverse, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Pero creyendo que estaría en la caravana hicieron un día de camino, y le buscaban entre los parientes y conocidos; pero al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en su busca. Al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas» (S. Lucas II, 41-47). Después que Buda hubo vivido en soledad, y habiendo retornado, fue recibido con la bendición de una virgen: «Bienaventurada es tu madre, bienaventurado tu padre, bienaventurada la esposa a la que perteneces.» Pero él respondió: «Bienaventurados son únicamente aquéllos que están en el Nirvana», es decir, los que han entrado en el orden eterno del universo. Leemos en S. Lucas:

«Estando él diciendo estas cosas, alzó la voz una mujer del pueblo, y dijo: “¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!” Pero él dijo: “Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan.”»

En el curso de la vida de Buda, el tentador llega hasta él y le promete todos los reinos de la Tierra. Buda lo rechaza todo con estas palabras: «Se bien que hay un reino que me está destinado, pero yo no deseo ningún

reino terrenal. Llegaré a ser un Buda y haré que todo el mundo se regocije». El tentador tiene entonces que admitir: «Mi dominio se ha derrumbado». Jesús, ante la misma tentación, responde con las siguientes palabras: «Apártate, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, sólo a El darás culto.» Entonces el diablo le deja» (S. Mateo IV,10 y 11). La descripción de este paralelismo podría extenderse a muchos otros puntos, con el mismo resultado. La vida de Buda terminó de una manera sublime. En el transcurso de un viaje se sintió enfermo. Se llegó hasta el río Hiranja, en las proximidades de Kushinagara. Allí se acostó sobre una alfombra que su discípulo predilecto, Ananda, había extendido para él. Su cuerpo comenzó a irradiar luz desde dentro; murió transfigurado, luminoso su cuerpo, pronunciando las siguientes palabras: «Nada perdura». Esta muerte de Buda se corresponde con la transfiguración de Jesús: «Unos ocho días después de estas palabras, tomó consigo a Pedro, Juan y Santiago, y subió al monte a orar. Y mientras oraba, el aspecto de su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante...» (S. Lucas IX,28-29). La vida de Buda termina en la Transfiguración, pero es precisamente aquí, en este punto, donde comienza la parte más importante de la vida de Jesús: su pasión, su muerte y su resurrección. Lo que distingue a Buda de Cristo radica en el impulso que hizo avanzar la vida de Jesucristo más allá de la de Buda. Ni el uno ni el otro pueden ser comprendidos tan sólo con destacar lo que ambos tienen en común (esto se pondrá de manifiesto en las páginas siguientes). No es preciso que nos detengamos aquí en otras versiones de la muerte de Buda, pese a que desvelen algunos aspectos muy profundos de la cuestión.

La concordancia entre estas dos vidas redentoras impone una conclusión, implícita en las propias narraciones respectivas. Cuando los sabios sacerdotes tienen noticia de la clase de nacimiento de que se trata, se dan cuenta de lo que significa, saben que tienen que habérselas con un hombre-Dios. Reconocen de antemano la categoría de la personalidad que está a punto de venir al mundo. Y saben, por tanto, que el curso de su existencia ha de corresponder a lo que ellos conocen sobre la vida de un Hombre-Dios. En la sabiduría de los misterios una biografía de estas características aparece prefigurada desde toda la eternidad. Ella sólo *puede* ser tal como *tiene* que ser. Se manifiesta como una ley eterna de la Naturaleza. Así como una substancia química no puede reaccionar sino de una determinada manera, así un Buda o un Cristo sólo pueden vivir de una forma perfectamente determinada. Su vida no puede ser narrada a través de una biografía compuesta únicamente por episodios casuales, sino destacando los rasgos típicos, contenidos en la sabiduría de los Misterios, por toda la eternidad. La leyenda de Buda no es más biografía, en el sentido usual del término, de lo que puedan serlo los Evangelios en relación a la vida de Jesucristo. Ni en la una ni en los otros se recoge nada que sea fortuito, sino que ambos narran el transcurrir de una vida tal como ha sido preconcebida para un redentor del mundo. La fuente de los dos relatos debe buscarse en las tradiciones de los Misterios, y no en la historia de los hechos exteriores. Jesús y Buda son, para quienes hayan reconocido su naturaleza divina, unos iniciados en el sentido más sublime (Jesús es iniciado por el hecho de morar en él la entidad Cristo). Por eso sus vidas se alejan de todo lo transitorio. A ellos se les

aplica aquéllo que se sabe acerca de los iniciados. No se relatan ya los sucesos accidentales de sus vidas. De ellos se dice: «Al principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. (...) y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros...» (S. Juan 1,1 y 14).

Pero la vida de Jesús se prolonga más allá que la vida de Buda. Buda termina en la transfiguración. Expresado en el lenguaje de los iniciados: Buda ha alcanzado el punto en el cual la luz divina comienza a resplandecer en el hombre. Se halla ante la muerte de lo terrenal. Y se transforma en la luz del mundo. Jesús continúa. No muere físicamente en el momento en que se transfigura por esa luz. En ese momento El es un Buda. Pero, también en ese mismo instante, accede a un estado que significa un grado superior de la iniciación. Padece y muere. Lo terrenal desaparece, pero el elemento espiritual, la luz del mundo, no desaparece. Acontece su resurrección. Aparece ante su comunidad como Cristo. Buda, en el momento de su transfiguración, se funde en la vida bienaventurada del Espíritu universal. Jesucristo hace despertar de nuevo ese Espíritu universal, bajo una forma humana en la vida presente. Los iniciados en las órdenes mayores vivían esta experiencia en imágenes. Los iniciados según el mito de Osiris habían llegado a esa resurrección en su consciencia en forma de vivencia imaginativa. En la vida de Jesús esta «gran» iniciación se añadió a la iniciación vivida por Buda, pero no ya como experiencia imaginativa, sino como *realidad*. Buda, con su vida, demostró que el hombre es el Logos, y que retorna al Logos, a la luz, cuando su parte terrenal muere. En Jesús, el Logos se personificó; el Verbo se hizo carne.

Así pues, lo que anteriormente se realizaba en el

interior de los templos de los antiguos Misterios, ha sido concebido por el Cristianismo como un hecho histórico de importancia universal. A ese Jesucristo, al Iniciado de una forma única y grandiosa, la Comunidad le hizo profesión de fe. A ella Jesús le demostró que el mundo es un mundo divino. Para la comunidad cristiana, la sabiduría de los Misterios quedó indisolublemente unida a la personalidad de Cristo-Jesús. Aquello que anteriormente se había tratado de alcanzar a través de los Misterios, vino a ser reemplazado, en sus discípulos, por la fe de que Cristo había vivido sobre la Tierra y que quienes le seguían estaban integrados en El. De allí en adelante, una parte de lo que hasta entonces no había sido accesible más que con métodos místicos, puede ser reemplazada, para quienes pertenecieran a la comunidad de los cristianos, por la convicción de que lo Divino está dado en el Verbo, que se ha hecho carne. Ya no importaba sólo aquello que cada espíritu podía alcanzar individualmente tras de una larga preparación espiritual, sino lo que habían visto y oído quienes habían vivido con Jesús, y lo que ellos transmitieron a la posteridad. «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la palabra de vida, (...) lo que hemos *visto y oído*, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros». He aquí lo que dice la primera Epístola de San Juan (1,1 y 3). Y esta realidad inmediata abrazará a todas las estirpes en un vínculo vivo y, como iglesia, se propagará místicamente de generación en generación. Es en este sentido como deben entenderse las palabras de San Agustín: «Yo no creería en los Evangelios si la *autoridad* de la Iglesia Católica no me moviera a ello».

De modo que los Evangelios como tales no son los que contienen dentro de sí el indicio de la verdad, si no que debe creerse en ellos porque se basan en la personalidad de Jesús; y porque la Iglesia deriva misteriosamente de esta personalidad el poder de hacerlos aparecer como verdad. Los Misterios transmitían, merced a la tradición, los *medios* para llegar a la verdad. La comunidad de Cristianos por sí misma engendra y propaga la verdad. A la confianza en las fuerzas místicas que surgen en la intimidad del hombre durante la iniciación, había de añadirse la confianza en el Único, en el Iniciador supremo. Los *mystos* buscaban la deificación; querían *vivirla*. Jesús estaba deificado; es preciso adherirse a El; de esta forma uno mismo se hace partícipe de su deificación, en el seno de la comunidad fundada por El: Esto se convirtió en la convicción cristiana. Lo que estaba deificado en Jesús está deificado para toda su comunidad. «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (S. Mateo 28,20). Aquel que nació en Belén tiene carácter *eterno*. La antifona de Navidad habla del nacimiento de Jesús como si tuviera lugar en *cada* festividad de Navidad. «*Hoy* ha nacido Cristo; *hoy* ha aparecido el Salvador; *hoy* los ángeles cantan sobre la Tierra». La experiencia de Cristo corresponde a un grado muy determinado de iniciación. Cuando el *mysto* precristiano atravesaba por esta experiencia crítica se encontraba, gracias a su iniciación, en un estado que le permitía percibir espiritualmente, en los mundos superiores, unas realidades que no se correspondían con ningún hecho del mundo físico. El experimentaba, en el mundo superior, todo aquello que comprende el «Misterio del Gólgota». En cambio, cuando es el adepto cristiano quien pasa por esta experiencia a

través de la iniciación, ve al mismo tiempo, el hecho histórico del Gólgota y sabe que tal acontecimiento, ocurrido en el mundo sensible, encierra el mismo contenido que anteriormente sólo se hallaba en los hechos suprasensibles de los Misterios. Así es como, en virtud del Misterio del Gólgota, se derrama sobre la comunidad cristiana aquello que antiguamente era derramado sobre los adeptos en el interior del templo. Y la iniciación otorga a los mystos cristianos la posibilidad de volverse conscientes de ese contenido del Misterio del Gólgota, mientras que la fe permite al hombre ordinario participar, inconscientemente, de la corriente mística que surge de los acontecimientos descritos en el nuevo Testamento y que, desde entonces, impregna la vida espiritual de la humanidad.

LOS EVANGELIOS

Todo cuanto puede ser conocido desde un punto de vista histórico acerca de la vida de Jesús está contenido en los Evangelios. A juicio de Harnack, considerado como uno de los más prestigiosos conocedores de la materia en su vertiente histórica, todo lo que no proviene de dicha fuente «puede fácilmente escribirse en una sola cuartilla». Pero ¿qué clase de documentos son los Evangelios? El cuarto, el Evangelio de S. Juan, difiere tanto de los demás que quienes se creen obligados a seguir el camino del análisis histórico llegan a la siguiente deducción: «Si Juan posee la verdadera tradición acerca de la vida de Jesús, entonces la de los tres primeros evangelistas (los sinópticos), es insostenible. Si, por el contrario, la de los sinópticos es correcta, el cuarto evangelista ha de ser descartado como fuente histórica» (Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung*. Seite 15). Este es el punto de vista del investigador histórico. En el presente libro, en el que se trata el contenido místico de los Evangelios, semejante punto de vista no tiene por qué ser aceptado, ni rechazado. Por otra parte, debe llamarse la atención sobre la opinión siguiente: «Valorados con la medida de la concordancia, de la inspiración y de la integridad,

estos escritos dejan mucho que desear y, desde un punto de vista meramente humano, adolecen de no pocas imperfecciones» (Harnack en: «Wesen des Christentums»). Tal es el juicio de un teólogo cristiano. Cuando se admite que los Evangelios tienen un origen místico, las contradicciones pueden explicarse con facilidad, sin forzar las cosas; e incluso puede percibirse la armonía existente entre el cuarto Evangelio y los otros tres. Porque todos estos escritos ni siquiera tienen la pretensión de ser mera tradición o biografía histórica, en el sentido ordinario del término. Lo que querían comunicar se hallaba ya desde siempre prefigurado, en las tradiciones de los Misterios, como la vida típica del hijo de Dios. Los materiales esenciales no eran, pues, tomados de la Historia, sino de las tradiciones de los Misterios. Ahora bien, tales tradiciones no llegaban a tener una concordancia literal en los diversos lugares iniciáticos en que eran cultivadas.

Sin embargo, esta concordancia era lo suficientemente grande como para que los budistas y los evangelistas cristianos hayan podido narrar, casi en los mismos términos, la vida de su respectivo Hombre-Dios, aunque existan, naturalmente, diferencias. Para comprender éstas, basta con suponer que los cuatro evangelistas se inspiraron en cuatro tradiciones místicas diferentes. En efecto, da testimonio de la eminente personalidad de Jesús el hecho de que haya sido capaz de despertar en cuatro escribas, pertenecientes a tradiciones distintas, la creencia de que El es aquél que correspondía en un grado sumo a su tipo de iniciado; hasta el punto de que pueden caracterizarle como alguien que vive la vida típica prescrita en cada uno de sus Misterios respectivos. Y, por lo demás, los evangelistas han descrito la vida de

Jesús basándose en las tradiciones místicas de cada uno. Y el hecho de que los tres primeros evangelistas (los sinópticos) relaten las cosas de forma similar no prueba otra cosa, sino que se inspiraron en tradiciones místicas parecidas. El cuarto evangelista impregna sus escritos de ideas que hacen pensar en el filósofo religioso Filón, lo cual no indica sino que Juan se hallaba inserto en la misma tradición mística a la que Filón estaba vinculado. Hay en los Evangelios elementos diversos: en primer lugar, se relatan unos «hechos» que parecen pretender tener un carácter histórico. Hay asimismo «parábolas», relatos de hechos cuya única finalidad es la de simbolizar una verdad más profunda. Están, por último, las «enseñanzas» destinadas a expresar el contenido de la concepción cristiana de la vida. En el Evangelio de San Juan no encontramos parábolas propiamente tales; procede de una escuela mística que creía poder prescindir de ellas. El relato de la maldición de la higuera esclarece la relación que se da entre las parábolas y los hechos de índole histórica, en los tres primeros Evangelios: en San Marcos (XI-11.14), leemos:

«Y entró (Jesús) en Jerusalén, en el Templo, y después de observar todo a su alrededor, siendo ya tarde, salió con los Doce para Betania. Al día siguiente, cuando salieron de Betania, sintió hambre. Y viendo de lejos una higuera con hojas, fue a ver si encontraba algo en ella; acercándose a ella, no encontró más que hojas; es que no era tiempo de higos. Entonces dijo a la higuera: «Que nunca jamás coma nadie fruto de ti.»

Lucas, en el correspondiente pasaje de su Evangelio, relata una parábola:

«Les dijo esta parábola: un hombre tenía plantada una higuera, y fue a buscar fruto en ella y no encontró.

Dijo entonces al viñador: ya hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera y no lo encuentro; córtala; ¿para qué va a cansar la tierra?»

S. Lucas XIII, 6 y 7.

Esta es una parábola que simboliza la inutilidad de la antigua enseñanza, representada por la higuera estéril. Lo que aquí se emplea como metáfora, S. Marcos lo cuenta como un hecho en apariencia histórico. Podemos suponer que, en general, los hechos que se relatan en los Evangelios no pretenden ser tomados como históricos, o como referidos únicamente al mundo físico, sino como hechos místicos, experiencias para cuya percepción es necesaria la visión espiritual y que provienen de tradiciones místicas diversas. Comprendido esto, la diferencia entre el Evangelio de S. Juan y los sinópticos deja de existir. Ya que, para la interpretación mística, la investigación histórica no es tenida en cuenta. Para el místico, el Evangelio de S. Juan y los otros tres tienen el mismo valor histórico, sin importar que éste o aquél fuera redactado con unas pocas décadas de diferencia con respecto a los restantes.

Tampoco los «milagros» presentan la menor dificultad cuando son interpretados en un sentido místico. Han de quebrantar las leyes físicas. Pero ello es así, sólo en tanto en cuanto se les concibe como procesos que se manifiestan en el plano de lo efímero, en una forma tal, que la percepción sensible ordinaria podría captar sin dificultad. Pero en cambio, si se les considera como experiencias en un plano superior de la vida, en el mundo espiritual, entonces resulta obvio que no pueden ser entendidos según las leyes de la naturaleza física. Por tanto, es preciso comenzar por leer correctamente los

Evangelios; sabremos entonces en qué medida pretenden referirse a la vida del fundador del cristianismo. Al querer narrar con el mismo estilo con el que se transmitían los Misterios, lo hacen del mismo modo que un mysto habla de un iniciado, sólo que transmiten la iniciación como un hecho de naturaleza única, privativo de un ser único. Y hacen depender la salvación de la Humanidad de la adhesión del hombre a ese iniciado único en su especie. Lo que había descendido hasta los iniciados era el «reino de Dios». Ese Ser Único en su especie ha hecho venir ese reino para todos cuantos deseen adherirse a él. Lo que antes era un asunto solamente individual se ha convertido en patrimonio común de todos los que quieran reconocer a Jesús como su señor. Se comprende que esto sea así, si admitimos que la sabiduría de los Misterios se apoyó en la religión popular israelita. El cristianismo surgió del judaísmo. No es de extrañar, por tanto, que encontremos injertadas en el judaísmo, al igual que en el cristianismo, aquellas concepciones de los Misterios que fueron patrimonio común en la vida espiritual de griegos y egipcios. Cuando estudiamos las religiones populares advertimos que hay diversas maneras de concebir lo espiritual. Si nos remontamos a la más profunda sabiduría sacerdotal, núcleo espiritual de las diferentes religiones populares, encontramos concordancias por doquier. Cuando Platón, en su visión filosófica del Universo, trata de exponer el núcleo de la sabiduría griega, sabe que está de acuerdo con los sabios sacerdotes egipcios. Se cuenta de Pitágoras que hizo viajes por Egipto y la India y que fue instruido por los sabios de aquellos países. Los pensadores que vivieron en los albores del cristianismo, hallaron tanta semejanza entre las doctrinas filosóficas

de Platón y el sentido profundo de los escritos que denominaron a Platón el Moisés de lengua ática.

Así pues, la sabiduría de los Misterios se encontraba extendida por todas partes. Tomando como base el judaísmo, asumió la forma que tenía que adoptar si quería convertirse en religión universal. El judaísmo esperaba al Mesías. No es de extrañar que los judíos no concibieran la personalidad de un Iniciado Unico más que en el sentido de que este Ser Unico fuera el propio Mesías. Esta circunstancia arroja, incluso, nueva luz sobre el hecho de que la iniciación, que hasta entonces había sido un asunto puramente individual, se convirtiera en patrimonio común del pueblo. La religión judía fue, desde un principio, una religión popular. El pueblo judío se veía a sí mismo como un todo. Su *Yahvéh*⁸ era el Dios de todo el pueblo, y si su hijo había de nacer, tendría que ser a su vez el Salvador de todo el pueblo. El adepto no debe ya redimirse de forma individual: el pueblo entero ha de ser partícipe de la redención. Por tanto, las ideas fundamentales de la religión judía misma sirven de base para que uno solo muera por todos. Y ya no hay duda de que el judaísmo también contenía Misterios que, desde la penumbra del culto secreto, podían ser trasladados a la religión popular. Junto a la sabiduría sacerdotal, subordinada a los formulismos externos de los fariseos, existía una mística desarrollada. También aquí, al igual que ocurría en otros lugares, se aludía a esta sabiduría mística secreta. Cuando, en cierta ocasión, habiendo hablado de esta sabiduría un iniciado entrevistaron sus oyentes el significado secreto de sus palabras, exclamaron: «Oh anciano, ¿Qué has he-

⁸ «Jao», en el texto alemán. (Iao, en el francés.) N. d. T.

cho? Habrías debido guardar silencio. Crees poder navegar sin vela ni mástil a través del inmenso mar. ¿Qué pretendes? ¿Quieres elevarte a las alturas? No podrás. ¿Quieres sumirte en las profundidades? Un inconmensurable abismo se abre ante tí». Y los cabalistas, a quienes corresponde la cita anterior, relatan también la historia de cuatro rabinos. Estos cuatro rabinos buscaron el sendero secreto hacia lo Divino. El primero murió; el segundo perdió la razón; el tercero ocasionó tremendos estragos. Y sólo el cuarto, el rabí Akiba, entró y volvió a salir en paz. Vemos, pues, así, que también en el judaísmo existía el terreno propicio para que un iniciado Unico de categoría única pudiera desarrollarse. Bastaba con que El dijera: Yo no quiero que la salvación siga siendo privilegio de unos pocos elegidos. Quiero que todo el pueblo participe de esa salvación. El debía hacer llegar a todo el mundo aquello que los iniciados habían vivido en los templos de los Misterios. Debía estar dispuesto a tomar sobre sí la tarea de ser en espíritu para su comunidad, a través de su personalidad, lo que hasta aquel entonces había sido el culto de los Misterios para quienes habían participado en ellos. Bien es verdad que no podía proporcionar, sin más, a su comunidad las vivencias inmediatas de los Misterios. Tampoco podía querer eso. Pero deseaba ofrecer a todos la certeza de aquello que en los Misterios se contemplaba como verdad. Quería que la corriente de vida que fluía en los Misterios confluyera con la ulterior evolución histórica de la Humanidad. Y así, elevar el género humano a un nivel superior de la existencia. «Dichosos los que aun no viendo, creen». Deseaba implantar firmemente en los corazones humanos, en forma de confianza, la certeza de que lo divino existe

realmente. Quien, aun permaneciendo fuera, posea esta confianza, llegará ciertamente más lejos que quien no la posea. La idea de que, entre los que se hallaban fuera de los Misterios, podrían ser muchos los que no encontrarán el camino debió suponer un gran peso para el alma de Jesús. Deseaba reducir el abismo entre los iniciados y el «pueblo». El Cristianismo había de ser un medio por el cual todos pudieran encontrar el sendero. Aun cuando alguno no esté maduro todavía, por lo menos cuenta con la posibilidad de compartir, de una manera en cierto modo inconsciente, la corriente de los Misterios. «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». De allí en adelante, incluso aquéllos que todavía no pueden participar en la iniciación, podrán disfrutar al menos de algunos de los frutos de los Misterios. El Reino de Dios, en lo sucesivo, ya no dependerá de «ceremonias externas»: «No está aquí o allá; está dentro de vosotros». No se trata ya de que ésta o aquella persona se hubiera adentrado tanto o cuanto en el reino del espíritu, sino de que todos estuviesen convencidos de que tal reino espiritual existía. «No os regocijéis en esto de que los espíritus os estén sometidos: regocijáos más bien porque vuestros nombres están escritos en el cielo.» Es decir, tened confianza en lo Divino. Llegará el tiempo en que lo encontraréis.

EL MILAGRO DE LAZARO

De entre los «milagros» atribuidos a Jesús, es preciso asignar una significación muy especial a la resurrección de Lázaro en Betania. Todo se conjuga aquí para que el suceso narrado por el evangelista se destaque de un modo preeminente en el Nuevo Testamento. Debemos tener presente que este relato no se encuentra más que en el Evangelio de San Juan, es decir, del evangelista que, por las significativas palabras con que inicia su Evangelio, exige una interpretación muy determinada. S. Juan comienza con estas palabras: «Al principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo unigénito, lleno de gracia y de verdad.» Quien comienza con palabras como éstas indica a las claras su deseo de ser interpretado en un sentido especialmente profundo. Acercarnos a él con meras explicaciones intelectuales o comentarios superficiales supondría una actitud equivalente a pensar que Otelio asesina «realmente» a Desdémona en el escenario. ¿Qué pretende expresar Juan con sus palabras introductorias? Que está hablando de algo Eterno, de algo que existía en el principio, esto lo dice muy claramente. El relata

hechos; pero éstos no deben ser tomados como hechos que el ojo y el oído registran, y sobre los cuales el entendimiento lógico efectúa sus elucubraciones. Lo que S. Juan oculta tras ellos es el Verbo que está en el espíritu de los mundos. Estos hechos son, para él, el medio de expresión de un significado superior. Puede, pues, suponerse que, tras el hecho de un hombre despertado de entre los muertos, hecho que ofrece a los ojos, a los oídos y a la inteligencia lógica las máximas dificultades, se esconde el más profundo sentido.

Otra cosa debe tenerse en cuenta. Renán, en su «Vida de Jesús», señala que la resurrección de Lázaro debe haber tenido, sin duda, una influencia en relación con el final de la vida de Jesús. Semejante afirmación es totalmente inadmisibile desde el punto de vista en que se sitúa Renán. En efecto, ¿por qué razón el hecho de que entre el pueblo se hubiese extendido la creencia de que Jesús había resucitado a un muerto había de mostrarse ante sus adversarios tan peligroso como para que llegasen a plantearse la cuestión: ¿pueden coexistir Jesús y el Judaísmo? Nos es imposible afirmar con Renán: «Los demás milagros de Jesús fueron sucesos fugaces que, de buena fe, circulaban de boca en boca y que el comentario popular exageraba; después de ocurridos no se volvía sobre ellos. El de Lázaro, sin embargo, fue un verdadero acontecimiento públicamente conocido, por medio del cual se trató de hacer callar a los fariseos. Todos los enemigos de Jesús se irritaron al ver la sensación que produjo; se cuenta incluso que proyectaron matar a Lázaro.» Sería incomprensible la explicación precedente, si Renán estuviera en lo cierto al opinar que todo cuanto ocurrió en Betania fue un simulacro montado para fortalecer la creencia en Jesús:

«Quizá Lázaro, pálido aún por su enfermedad, se había hecho envolver en una mortaja y encerrar en la tumba familiar. Estas tumbas eran grandes cámaras, cavadas en las rocas, cuya entrada era una abertura cuadrada que se cerraba con una enorme losa. Marta y María salieron al encuentro de Jesús y antes de que entrara en Betania le condujeron a la tumba. La dolorosa emoción que Jesús experimenta ante la tumba del amigo a quien creía muerto (S. Juan XI, 35), puede ser tomada, por los allí presentes, por esa turbación y ese temblor que solían acompañar a los milagros (S. Juan XI, 33 y 38). De acuerdo con la creencia popular, el poder divino en un hombre residía en un componente convulsivo y epiléptico. Continuando con la hipótesis anterior, Jesús deseó ver una vez más al hombre que había amado, y habiendo sido apartada la piedra de la entrada, Lázaro salió con los vendajes sepulcrales y la cabeza envuelta en un sudario. Esta aparición, naturalmente, debió ser considerada por todos como una resurrección. La fe no conoce otra ley que el interés de lo que ella cree que es la verdad». ¿No aparece eternamente ingenua esta interpretación del milagro de Lázaro, al vincularla a la opinión siguiente: «Todo parece sugerir que el milagro de Betania contribuyó esencialmente a acelerar la muerte de Jesús»? No obstante, en el fondo de esta última aseveración de Renán subyace una intuición certera, sólo que Renán no puede interpretar ni justificar esta última afirmación, debido a la clase de métodos de que se sirve.

Algo de singular importancia debió llevar a cabo Jesús en Betania para que, refiriéndose a ello, encuentren justificación las siguientes palabras: «Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y

decían: “¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales.” (S. Juan XI, 47). También Renán barrunta algo especial: “Hay que reconocer que el tipo de relato de Juan es esencialmente diferente al de los milagros que, procedentes de la imaginación popular, abundan en los sinópticos. Añadamos que Juan es el único evangelista que tiene conocimiento preciso de las relaciones de Jesús con la familia de Betania, y que no se explicaría que una invención popular pudiera venir a insertarse en un marco de recuerdos personales. Es por tanto, verosímil que el milagro en cuestión no sea uno de aquellos otros, totalmente legendarios, de los que nadie da fe como testigo. En resumen, yo creo que en Betania sucedió algo que pudo ser tomado por una resurrección.»

En el fondo, ¿no quiere esto decir que Renán sospecha que en Betania ocurrió alguna cosa para la cual él no tiene explicación? Renán se escuda tras estas palabras: «A la distancia de tiempo en que nos encontramos, y contando con un solo texto, que presenta evidentes señales de adiciones posteriores, resulta imposible decidir si, en el presente caso, todo es ficción, o si un hecho real aconteció en Betania que sirviera de base al relato propagado al exterior.» Pero ¿no nos hallamos aquí ante un hecho que puede entenderse con sólo leer el texto de un modo correcto? Entonces, tal vez, se dejara de hablar de «ficción». Hemos de reconocer que todo este episodio del Evangelio está envuelto por un velo de misterio. Para demostrarlo basta con fijarse en un punto. Si la narración hubiera de tomarse en un sentido literal y físico habría que preguntarse por el significado de las siguientes palabras de Jesús: «Esta enfermedad no es de muerte, es para la gloria de Dios, para que el Hijo

de Dios sea glorificado por ella.» Tal es la traducción usual del pasaje en cuestión. Pero nos acercamos más al sentido verdadero si, de acuerdo exactamente con el correspondiente texto griego, lo traducimos así «para la manifestación (revelación) de Dios, para que el Hijo de Dios sea revelado por ella». Asimismo, cabe preguntarse acerca del significado de estas otras palabras que Jesús dice: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá.» (S. Juan XI, 4 y 25). Sería una trivialidad pensar que Jesús quiso decir que Lázaro solamente estaba enfermo para poder mostrar así su arte a través suyo. Y sería también otra ligereza creer que Jesús haya querido afirmar que la fe en El trae nuevamente a la vida a quien, en el sentido ordinario de la expresión, ha muerto. ¿Qué habría de extraordinario en una persona que, habiendo resucitado de entre los muertos fuera, después, la misma que antes de morir? Sí, ¿qué sentido tendría el referirse a la vida de esa persona con las palabras «Yo soy la resurrección y la vida?»»

Las palabras de Jesús cobran vida y sentido inmediatamente si las entendemos como expresión de un acontecimiento espiritual y, entonces, en cierto modo, las tomamos incluso *literalmente*, como están en el texto.

¿No dice Jesús que El es la resurrección acaecida en Lázaro, y que El es la *vida* que Lázaro está viviendo? Tomemos al pie de la letra lo que Jesús es en el Evangelio de S. Juan: «el Verbo se hizo carne». El es lo Eterno que era en el principio. Si El es verdaderamente la resurrección, entonces «lo Eterno», «lo Primordial» ha resurgido en Lázaro. Nos encontramos, por consiguiente, con un despertar del Verbo eterno, y este Verbo es la vida a la que Lázaro ha sido despertado. Se trata

de una «enfermedad». Pero es una enfermedad que no lleva a la muerte, sino que sirve a la «gloria» de Dios, es decir, a la manifestación de Dios. Si el «Verbo eterno» ha resurgido en Lázaro, entonces todo el proceso sirve realmente para que Dios se manifieste en Lázaro. Porque en virtud de este proceso Lázaro se ha vuelto otro. Antes de ello el «Verbo», el Espíritu, no vivía en él; ahora, este Espíritu vive en él. Este Espíritu ha nacido en él. Todo nacimiento viene acompañado de enfermedad, la de la madre. Pero esta enfermedad no conduce a la muerte, sino a una vida nueva. En Lázaro, lo que cae enfermo es aquello que da a luz al «hombre nuevo», al hombre penetrado por el «Verbo».

¿Dónde está el sepulcro del cual ha nacido el Verbo? Para responder a esta pregunta nos basta con pensar en Platón que, al cuerpo del hombre, lo llama «tumba del alma». Y, asimismo, basta con recordar que también Platón habla de una especie de resurrección, cuando alude a una vivificación del mundo espiritual en el cuerpo. Lo que Platón llama «alma espiritual», Juan lo designa como el Verbo. Y para él, Cristo es el «Verbo». Platón podría haber dicho: «Aquel que se espiritualiza ha hecho resucitar algo divino de la tumba de su cuerpo.» Y para Juan, lo que aconteció por medio de la «Vida de Jesús» es precisamente esa resurrección. No sorprende, por tanto, que ponga en boca de Jesús estas palabras: «Yo soy la resurrección.» No cabe dudar de que el episodio de Betania fue un despertar en el sentido espiritual. Lázaro se ha convertido en un hombre distinto a como había sido hasta entonces. Resurgió a una vida de la cual el «Verbo eterno» pudo decir «Yo soy esa vida». Así, pues, ¿qué es lo que ha sucedido con Lázaro? El Espíritu ha cobrado vida dentro de él. Y él

se ha hecho partícipe de esa vida que es eterna. Bastará expresar su experiencia, con las palabras de aquellos que fueron iniciados en los Misterios, y el significado se desvelará inmediatamente. ¿Qué dice Plutarco (ver pág. 21) acerca de la finalidad de los Misterios? Que debían servir para desligar el alma de la vida corporal y unirla con los dioses. He aquí cómo describe Schelling las sensaciones de un iniciado: «Gracias a la unción recibida, el iniciado se torna en eslabón de la cadena mágica, se convierte él mismo en un “cabiro” y es admitido en una indestructible asociación y, como dirían las antiguas inscripciones, afiliado a los ejércitos de los dioses superiores.» (Schelling. «Über die Gottheiten von Samothrake die Gottheiten von Somotrirake». Sobre las divinidades de los samotracios.)

Y el cambio radical que se producía en la vida del hombre que había recibido la iniciación no cabe describirlo de una manera más significativa que como lo expresan las palabras de Edesio a su discípulo, el emperador Constantino:

«Cuando un día tomes parte en los Misterios, te sentirás avergonzado por haber nacido solamente como hombre.»

Henchida nuestra alma de tales sentimientos, lograremos la perspectiva correcta con respecto al acontecimiento ocurrido en Betania. Percibiremos entonces algo muy especial al leer las narraciones de S. Juan. Surge en nosotros una seguridad que ninguna interpretación lógica ni explicación racionalista puede proporcionar. Ante nosotros tenemos un Misterio, en el verdadero sentido de la palabra: el «Verbo Eterno» ha entrado en Lázaro. Dicho en el lenguaje de los Misterios: éste se ha

convertido en un iniciado (ver «los Misterios y su sabiduría»). Y el hecho que se nos ha narrado tiene que ser una iniciación. Imaginémonos ahora todo este proceso como una iniciación. Lázaro es amado por Jesús (S. Juan XI,36). Esto no puede ser considerado como un cariño ordinario. Iría en contra del sentido del Evangelio de S. Juan, en el cual Jesús es el «Verbo». Jesús ama a Lázaro porque le ha hallado maduro para que el Verbo nazca en él. Existían relaciones entre Jesús y la familia de Betania. Esto quiere simplemente decir que Jesús había dispuesto todo en esta familia para el gran último acto del drama: la resurrección de Lázaro. Este es discípulo de Jesús. Es un discípulo tal, que Jesús puede tener la certeza de que en él, algún día, podrá llevarse a cabo la resurrección. El acto final de un drama iniciático consistía en una acción simbólica que hacía que se manifestase lo espiritual. El hombre no sólo debía comprender las palabras «Muere y sé»; sino que él mismo tenía que cumplirlas mediante un acto a la vez espiritual y real. Debía dejar de lado su parte terrenal, de la cual, su ser superior, en el sentido de los Misterios, había de avergonzarse. El hombre terrenal tenía que morir con una muerte real simbólica. La entrada de su cuerpo en un sueño letárgico, por espacio de tres días, representaba, en comparación con la grandeza de la transformación que estaba ocurriendo dentro de él, un mero proceso externo al que correspondía uno interior espiritual de una importancia infinita. No obstante, este mismo acto externo era una vivencia que dividía la vida del adepto en dos partes: proceso incomprendible para quien no ha conocido su contenido superior. Tratemos de dar una idea aproximada de ello por medio de una comparación. El argumento del

Hamlet de Shakespeare puede ser resumido en unas cuantas palabras. Cualquiera que asimile éstas puede decir que, en cierto sentido, conoce el contenido de Hamlet. Y lógicamente así es. Pero quien haya dejado que toda la riqueza de la dramaturgia de Shakespeare ejerza su efecto sobre él, conocerá Hamlet de una manera bien distinta. Por su alma habrá atravesado un contenido vital que nunca podrá ser sustituido por una mera descripción. Para él, la idea de Hamlet se ha convertido en una vivencia artística personal. Un proceso parecido, pero en un *plano superior*, se desarrolla en el hombre a través del rito mágico, y cargado de significación, que va unido a la iniciación. El mysto vive, en forma de imágenes, las experiencias que hace suyas en espíritu. La expresión «en forma de imágenes» (*bildhaft*) significa aquí que un hecho exterior se desarrolló en la realidad física, pero que, como tal, es, sin embargo, sólo imagen. No se trata de una imagen desprovista de realidad, sino de una imagen real. El cuerpo terrenal ha estado muerto durante tres días. La nueva vida ha surgido de la muerte. Ha sobrevivido a la muerte. El hombre ha cobrado confianza en la nueva vida. Esto es lo que aconteció a Lázaro. Jesús le había preparado para el despertar. Su enfermedad era al mismo tiempo real y simbólica. Era una iniciación que conducía, al cabo de tres días, a la vida auténticamente nueva ⁹.

⁹ Lo que aquí se describe está referido a las antiguas iniciaciones que, efectivamente, requerían un estado como de sueño durante tres días. La auténtica iniciación moderna no precisa ya de ello; por el contrario, conduce a una experiencia más consciente, y, durante el drama iniciático moderno, la consciencia ordinaria no resulta disimulada en ningún caso.

Lázaro estaba maduro para pasar por esta experiencia. Se envuelve en la túnica de los mystos. Se encierra en un estado como falto de vida que es, a la vez, una muerte simbólica. Cuando Jesús llegó, se habían cumplido los tres días. «Entonces quitaron la piedra del lugar donde yacía el difunto. Pero Jesús levantó los ojos y dijo: «Padre, te doy gracias por haberme escuchado.» (S. Juan XI,41). El Padre había escuchado a Jesús, ya que Lázaro había llegado al acto final del gran drama del conocimiento. Había reconocido cómo se llega a la resurrección. Una iniciación en los Misterios había sido consumada. Una iniciación tal como se había entendido siempre a lo largo de toda la Antigüedad, y en la que, en esta ocasión, Jesús había actuado como iniciador. Es así como siempre se había imaginado la unión con lo Divino.

Jesús hizo en Lázaro, y conforme al sentido de las más antiguas tradiciones, el gran milagro de la transformación de la vida. Con ello, el Cristianismo se religa a los Misterios. Lázaro, por la acción del propio Cristo Jesús, se convirtió en un iniciado. Gracias a lo cual pudo elevarse a los mundos superiores. El fue así el primer iniciado cristiano, iniciado por el mismo Cristo Jesús. Por virtud de su iniciación fue capaz de darse cuenta de que el Verbo, cuya vida había despertado en él, estaba personificado en Cristo Jesús y que, por consiguiente, la misma fuerza que se había manifestado espiritualmente en su interior, aparecía físicamente ante él en la personalidad de su «Resucitador». Desde este punto de vista son significativas las palabras de Jesús: «ya sabía yo que tú siempre me escuchas; pero lo he dicho por estos que me rodean, para que crean que tú me has enviado» (S. Juan, XI,42). Esto quiere decir que

se trata de hacer manifiesto que el «Hijo del Padre» vive en Jesús, de tal forma que, si El despierta su propio ser en el hombre, éste se convierte en un mysto. Jesús afirma así que el sentido de la vida se hallaba oculto en los Misterios y que éstos eran el camino para acceder a él. El es el Verbo vivo; en El se hizo persona lo que había constituido una antiquísima tradición. Y así el Evangelista se permite expresarlo diciendo: «El Verbo se hizo carne», y puede ver en Jesús mismo un «Misterio encarnado». Razón por la cual el Evangelio de S. Juan constituye un Misterio. Para leerlo correctamente, debemos tener presente que, en él, los hechos son sólo espirituales. Si lo hubiera escrito un antiguo sacerdote, habría relatado un rito tradicional. Para Juan este rito se convierte en persona. Se ha convertido en la «vida de Jesús». Si un moderno investigador de los Misterios tan eminente como Burckardt dice, en su obra «la Epoca de Constantino», que los Misterios son algo sobre lo que jamás se hará la luz, ello es debido a que Burckardt no ha sabido encontrar el camino que conduce a dicha luz. Tomemos el Evangelio de S. Juan y descubramos en él, en una realidad a la vez física y simbólica, el drama del conocimiento que representaban los antiguos, y habremos así enfocado la mirada hacia el misterio.

En las palabras «Lázaro, sal», podemos reconocer la llamada con la que los sacerdotes iniciadores egipcios llamaban a la vida cotidiana a aquellos que, alejándose del mundo para morir a las cosas terrenales y adquirir la certeza de la realidad de lo eterno, se sometían a los ascéticos procesos de la iniciación. Con ello Jesús había revelado el secreto de los Misterios. Se comprende, por tanto, que los judíos no pudieran, de ningún modo, dejar impune un acto semejante, al igual que los griegos

habrían castigado a Esquilo si éste, efectivamente, hubiera traicionado los secretos de los Misterios. El propósito de Jesús, en la iniciación de Lázaro, era mostrar, ante el pueblo que le rodeaba, la evidencia de un hecho que, según la tradición de la antigua sabiduría sacerdotal, sólo podía tener lugar en lo más recóndito de los Misterios. La iniciación de Lázaro había de ser una preparación que hiciese posible la comprensión del Misterio del Gólgota. Con anterioridad, solamente los que «veían», esto es, los que eran iniciados, podían conocer algo de lo que acontecía en la iniciación; a partir de entonces sería posible adquirir una certeza respecto de los secretos de los mundos superiores, por parte de aquellos que «creían aunque no hubieran visto».

EL APOCALIPSIS DE SAN JUAN

Al final del Nuevo Testamento se encuentra un sorprendente documento: el Apocalipsis, revelación oculta de San Juan. Basta con leer las primeras palabras para intuir el carácter misterioso del relato: «La revelación de Jesu-Cristo que Dios le concedió para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder dentro de poco tiempo, y la envió *en forma de signos*, por medio de su ángel a Juan, su siervo» (1,1). Lo que en el Apocalipsis se revela es «enviado en forma de signos». Por tanto, las palabras no deben ser tomadas en su sentido literal, sino que hay que buscar en ellas un significado más profundo, del cual las palabras son sólo *símbolos* (signos). Pero hay muchas más cosas que nos dan a entender que existe un «sentido oculto» en el Apocalipsis. San Juan se dirige a las siete Iglesias de Asia. Con ello no puede haber querido referirse a siete Iglesias reales, de una realidad sensible, ya que el siete es el número sagrado de significado simbólico, que ha sido escogido precisamente por ese sentido simbólico. El número real de las Iglesias de Asia era diferente. También es indicio de algo misterioso el modo en que S. Juan accede a la revelación: «Estaba en *espíritu* el día del Señor, y oí detrás de mí una voz, como de trompeta,

que decía: “Escribe en un libro lo que veas y envíalo a las siete Iglesias”» (I. 10 y 11). Se trata, pues, de una revelación recibida por Juan en el mundo espiritual. Y se trata de la revelación de Jesucristo. Encubierto bajo un sentido oculto aparece lo que por Cristo Jesús fue revelado al mundo. Hemos, pues, de buscar en las enseñanzas de Cristo dicho sentido secreto. Esta revelación tiene la misma relación con el cristianismo ordinario que la revelación de los Misterios con la religión popular en los tiempos precristianos. De ahí que parezca justificado el intento de tratar el Apocalipsis como un Misterio.

El Apocalipsis se dirige a siete Iglesias. ¿Qué quiere decir esto? Basta con tomar al azar uno sólo de los mensajes para comprender el sentido. En el primero se dice: «Escribe al Angel de la Iglesia de Efeso: esto dice el que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candelabros de oro. Conozco tu conducta: tus fatigas y tu paciencia en el sufrimiento; que no quieres ayudar a los malvados y que pusiste a prueba a los que se llamaban apóstoles sin serlo y descubriste su engaño. Y tienes perseverancia y has basado tu trabajo en mi nombre sin desfallecer. Pero yo exijo de ti que alcances tu más sublime amor. Considera, pues, de dónde has caído, arrepíentete y realiza los actos más sublimes. Si no, iré donde tú y cambiaré de lugar tu candelabro, si no te arrepientes. Tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto. El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias: al vencedor le daré a comer “del árbol de la vida, que está en el Paraíso” de Dios» (2, 1-7). Este es el mensaje dirigido al Angel de la primera Iglesia. El ángel, a quien debe-

mos interpretar como el espíritu de la Iglesia, se encuentra sobre el camino indicado por el Cristianismo. Es capaz de distinguir, de entre los que confiesan el Cristianismo, los pasos de los verdaderos. Desea ser cristiano, y ha basado su trabajo en el nombre de Cristo. Pero se exige de él que no se deje poner obstáculos en su camino hacia el amor más sublime por errores de ningún tipo. Se le hace ver el riesgo de que, a causa de tales errores, pueda seguir una dirección equivocada. El camino para alcanzar lo Divino ha sido marcado por Cristo Jesús. Para seguir adelante, conforme al impulso primero, es necesaria la perseverancia. También es posible que, demasiado pronto, uno crea haber comprendido el sentido correcto. Esto sucede cuando, al principio, uno se deja conducir por Cristo durante un trecho del camino y, luego, abandona esta guía por haberse hecho falsas ilusiones acerca de ella.

En ese caso, vuelve a recaer en el nivel inferior de lo humano, desviándose del «amor sublime». El conocimiento ligado a los sentidos y al intelecto, cuando se eleva a una esfera superior, puede, espiritualizándose y divinizándose, convertirse en verdadera sabiduría. Si no logra esta superación, permanecerá en el mundo de lo perecedero. Cristo Jesús ha señalado el sendero que conduce a lo Eterno. El conocimiento tiene que seguir con incansable perseverancia ese camino que le lleva a una divinización. Ha de seguir con amor aquellas huellas que lo transformarán en sabiduría. Los nicolaítas fueron una secta que se tomó el cristianismo con demasiada ligereza. Solamente veían una cosa: que Cristo es el Verbo divino, la eterna sabiduría que se hizo hombre. De ahí dedujeron que la sabiduría humana es el Verbo divino. Con lo cual, bastaría con acumular conociemien-

tos humanos para lograr realizar lo divino en el mundo. Pero el sentido de la sabiduría cristiana no puede ser interpretado de esta forma. El saber, que al principio es sólo sabiduría humana, es tan perecedero como cualquier otra cosa, mientras no sea transmutado en sabiduría divina. Tú no eres así, dice el «Espíritu» al Angel de Efeso; no sólo te has limitado a la sabiduría humana. Has perseguido en constancia el sendero del Cristianismo. Pero no debes pensar que para alcanzar la meta no sea necesario el amor más sublime. Para ello es preciso un amor tal que supere con creces a todo amor a cualquier otra cosa. Solamente un amor de esta naturaleza ha de ser considerado el «amor más sublime». El camino hacia la divinidad es infinito, y es necesario comprender que alcanzar el primer peldaño sólo puede significar la preparación para ascender a peldaños cada vez más altos. Así, el primero de los mensajes nos muestra cómo deben interpretarse éstos, es decir, que de modo análogo puede ser hallado el significado de los demás.

Al volverse, S. Juan vió «siete candeleros de oro», «y en medio de los candeleros la imagen del Hijo del hombre, vestido de una túnica talar, ceñido el pecho por un cinturón de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca, como la nieve; sus ojos brillaban como llamas» (1,12-14). Se nos dice que «los siete candeleros son las siete Iglesias» (1,20). Con esto se ha expresado que los candeleros son siete caminos diferentes para alcanzar lo divino. Todos ellos son más o menos imperfectos. Y el Hijo del Hombre «tenía en su mano derecha siete estrellas» (1,16). «Las siete estrellas son los Angeles de las siete Iglesias» (1,20). Los espíritus guías (daimones), conocidos en la sabiduría de

los Misterios, reaparecen aquí como los Angeles que guían las Iglesias. Estas Iglesias son, pues, imaginadas como cuerpos destinados a entidades espirituales. Y los ángeles son las almas de esos «cuerpos», del mismo modo que las almas humanas son las fuerzas guiadoras de los cuerpos humanos. Las Iglesias son los caminos que en toda su imperfección conducen a lo divino; y las almas de estas Iglesias habían de ser los guías en estos caminos. Para lo cual ellas deben a su vez, prepararse para recibir orientación de aquel Ser que tiene en su diestra las siete estrellas. «... Y de su boca salía una espada aguda de dos filos y su rostro resplandecía como el sol cuando brilla con toda su fuerza» (1,16). Esta espada la hallamos también en la sabiduría de los Misterios. El aspirante a la iniciación se asustaba ante una «espada desenvainada». Ella simboliza la situación de quien desea llegar a la experiencia de lo divino, para que el «rostro» de la sabiduría le brille como el mismo sol. San Juan también pasa por esta situación. Ha de ser una prueba de su firmeza. «Cuando le vi, cai a sus pies como muerto. El, poniendo su mano derecha sobre mí, dijo: No temas» (1,17). El aspirante a la iniciación debe pasar por experiencias que, normalmente, el hombre sólo vive cuando se halla en el umbral de la muerte. Quien le guía debe conducirle más allá de las regiones en las que el nacimiento y la muerte tienen un sentido. El iniciado entra en una nueva vida: «Fui muerto, y he aquí que estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Reino de los Muertos» (1,18). Así preparado, San Juan es conducido a los secretos de la existencia. «Después tuve la siguiente visión: una puerta estaba abierta en el cielo y aquella voz que había oído antes, resonaba como una trompeta

y me decía: “Sube aquí y te mostraré lo que ha de suceder después”» (4,1). Los mensajes a los siete espíritus de las Iglesias anuncian a San Juan lo que tiene que ocurrir en el mundo físico de lo sensible para allanar el camino al Cristianismo; lo siguiente es lo que contempla «en espíritu», que le lleva hacia el origen espiritual de las cosas, que está oculto tras la evolución física, pero que desembocará en una futura era espiritualizada que la evolución física trae consigo. El iniciado experimenta en el presente, como vivencia espiritual, lo que sucederá en el futuro. «Al instante fui elevado al mundo espiritual. Vi que había un trono en el cielo, y alguien sentado en él. El que estaba sentado era de aspecto semejante al jaspe y a la sardónica; un arco iris rodeaba el trono, de aspecto semejante a la esmeralda» (4,3-4). Así se describe la fuente primordial del mundo sensible, en imágenes que puedan ser captadas por el vidente. «Vi veinticuatro tronos alrededor del trono, y sentados en los tronos, a veinticuatro Ancianos con vestiduras blancas y coronas de oro sobre sus cabezas» (4,4). Unos seres muy avanzados en la senda de la sabiduría rodean, de esta forma, el origen de la existencia, para contemplar su Ser infinito y dar testimonio de El. «Y en medio y rodeando al trono, cuatro Seres vivos llenos de ojos por delante y por detrás. Y el primero era semejante a un león; el segundo semejante a un novillo; y el tercero tenía el aspecto de hombre; y el cuarto era semejante al águila en vuelo. Y los cuatro seres vivos tenían cada uno de ellos seis alas, llenos de ojos todo alrededor y por dentro; y no se daban reposo diciendo noche y día: Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios Totopoderoso, El que era, que es y que ha de venir» (4,6-8). no es difícil ver que los cuatro seres vivos simbolizan la vida supra-

sensible que subyace en las formas perceptibles de la vida física. Más tarde, elevan sus voces cuando resuenan las trompetas, es decir, cuando la vida, imprimida en formas sensibles, se ha transmutado en vida espiritual.

En la mano derecha del que está sentado en el trono se encuentra el libro en el que está trazado el camino que lleva hacia la más elevada sabiduría (5,1). Solamente un ser es digno de abrir el libro. «He aquí que triunfó el león de la tribu de Judá, la raíz de David, al abrir el libro y sus siete sellos» (5,5). Siete sellos tiene el libro. Séptuple es la sabiduría humana. El que sea calificada como séptuple está relacionado, de nuevo, con el carácter sagrado del número siete. La sabiduría mística de Filón llama *sellos* a los pensamientos eternos del universo que se expresan en las cosas. La sabiduría humana busca estos pensamientos, origen de la creación, pero sólo el libro sellado con los siete sellos contiene la Verdad divina. Antes hay que descifrar los pensamientos fundamentales de la creación, abrir los sellos y entonces será revelado lo que está escrito en el libro. Jesús, el león, sabe abrir los sellos. El ha dado a los pensamientos del Creador una dirección que conduce, a través de ellos, a la sabiduría. El cordero, que ha sido degollado y que Dios ha redimido con su sangre, aquel Jesús que ha traído al Cristo en él, que por tanto, en el sentido más elevado ha atravesado el misterio de la vida y de la muerte, abre el libro (5,9-10). Y los seres vivos, al abrirse cada uno de los sellos, explican lo que saben. Al ser abierto el primer sello, Juan ve un caballo blanco sobre el que está sentado un jinete con un arco. La primera potencia universal, materialización del pensamiento Creador, se manifiesta. El Cristianismo, su nuevo jinete, la encamina por la dirección adecuada. La

lucha es apaciguada por la nueva fe. Al abrirse el segundo sello, aparece un caballo rojo montado por otro jinete. Este quita de la tierra la Paz, segunda potencia universal, a fin de que la humanidad no olvide, por indolencia, de preocuparse por las cosas divinas. Con la apertura del tercer sello se muestra el poder universal de la justicia, que es guiada por el Cristianismo. En el cuarto sello, el poder religioso que, gracias al Cristianismo, ha recibido una nueva dignidad. Se esclarece así el significado de los cuatro seres vivos. Son las cuatro potencias universales a las que el Cristianismo debe imprimir una nueva dirección: La Guerra (el León), el Trabajo en paz (el Toro), la Justicia (el Ser de Rostro Humano) y el impulso Religioso (el Aguila). El significado del tercer ser se aclara cuando, al abrirse el tercer sello, se dice: «una medida de trigo por un denario, tres medidas de cebada por un denario» (6,6), teniendo el jinete, al mismo tiempo, una balanza en la mano. Y al abrirse el cuarto sello se hace visible otro jinete cuyo nombre era «Muerte», al que seguía el infierno. Este jinete es la justicia religiosa (6,8).

Cuando se abre el quinto sello aparecen las almas de los que ya han obrado conforme al sentido del Cristianismo. Se manifiesta aquí el Pensamiento Creador mismo, personificado en el Cristianismo; aunque limitado, todavía, a la primera comunidad cristiana, que es tan transitoria como otras formas de la Creación. Al romperse el sexto sello (Cap. 7) se hace evidente que el mundo espiritual del Cristianismo es un mundo eterno. El pueblo aparece pletórico de ese mundo espiritual del que ha surgido el propio Cristianismo. Está santificado por su propia creación. «Y oí el número de los marcados con el sello, que eran ciento cuarenta y cuatro mil,

de entre todas las tribus de los hijos de Israel» (7,4). Son aquellos que, habiéndose preparado para lo Eterno, aún antes de que hubiera un Cristianismo, quedaron *transfigurados* por el impulso crístico. Se abre a continuación el séptimo sello y se revela cuál será la forma que el verdadero Cristianismo habrá de adoptar con respecto al mundo. Aparecen los siete ángeles «que están en presencia de Dios» (8,2). Estos siete ángeles son los espíritus de los antiguos Misterios, reconducidos ahora al Cristianismo. Son, por lo tanto, los espíritus que conducen de una manera *verdaderamente* cristiana a la contemplación de Dios. Lo que se realiza ahora es, por consiguiente, el proceso mismo de encaminarse hacia Dios, proceso en el que participa Juan «iniciándose». Y los anuncios de ésta iniciación van acompañados de las tradicionales señales, necesarias en todo proceso iniciático. El primer ángel toca la trompeta «y se produjo entonces granizo y fuego meclado con sangre, y fue arrojado sobre la Tierra: y se abrasó la tercera parte de ésta y la tercera parte de los árboles quedó también abrasada, y toda hierba verde se abrasó igualmente» (8,7). Y cosas semejantes ocurren cuando los demás ángeles tocan sus trompetas. Aquí se ve también que no se trata solamente de una iniciación en el sentido antiguo, sino de otra nueva, que debía ocupar el lugar de la antigua. El Cristianismo no debía estar reservado, como los antiguos Misterios, a unos pocos elegidos, debía pertenecer a toda la Humanidad. El Cristianismo debía ser una religión popular; la verdad debía estar al alcance de todos aquellos que «tienen oídos para oír». Los *mystos* antiguos eran escogidos de entre un gran número de personas; las trompetas del Cristianismo resuenan para todo aquél que desee oírlas. Depende de

cada cual el acercarse o no. Pero, por eso mismo, los horrores que acompañan a esta iniciación de la humanidad entera aparecen enormemente acrecentados. Lo que acontecerá sobre la Tierra y sus habitantes, en un futuro lejano, le es revelado a San Juan durante su iniciación. En esto subyace el pensamiento de que los iniciados son capaces de prever, en los mundos superiores, lo que sólo más adelante sucederá en el mundo inferior. Los siete mensajes representan el significado del Cristianismo con respecto al presente; los siete sellos, lo que en la actualidad, gracias al Cristianismo, se va preparando para el porvenir. El futuro está velado y sellado para el no iniciado; es revelado en la iniciación. Cuando haya terminado el período terrenal, al cual se dirigen los siete mensajes, comenzará una era más espiritual. Entonces la vida no transcurrirá ya tal como aparece en las formas sensibles, sino que, incluso exteriormente, será reflejo de sus formas suprasensibles. Estas se encuentran representadas por los cuatro animales y las demás imágenes de los sellos. Es en un futuro todavía más lejano cuando aparecerá aquella configuración del mundo que el iniciado intuye por mediación de las trompetas. Así el iniciado, proféticamente, experimenta lo que ha de acontecer. Y el iniciado cristiano descubre cómo el impulso crístico interviene y actúa sobre la vida terrenal. Y después de haber sido mostrado cómo todo lo que está demasiado ligado a las cosas perecederas para llegar al verdadero Cristianismo ha encontrado la muerte, aparece el ángel poderoso con el librito abierto, dándoselo a San Juan: «Y me dice: Toma, devóralo; te amargarán las entrañas, pero en tu boca será dulce como la miel» (10,9). San Juan no sólo debe *leerlo* sino también integrarlo por completo, de-

biéndose compenetrar con su contenido. ¿De qué sirve cualquier conocimiento si el hombre no llega a impregnarse entera y vitalmente de él? La sabiduría debe hacerse Vida; el hombre no sólo debe conocer lo divino, él mismo ha de divinizarse. Una sabiduría así, como consta en el libro, es indudable que causará dolor a la naturaleza perecedera del hombre. «Te amargarás las entrañas»; si bien proporcionará una mayor felicidad a la naturaleza eterna, «... pero en tu boca será dulce como la miel». Es únicamente a través de una iniciación de esta índole como el Cristianismo puede hacerse realidad en la Tierra. Matará todo cuanto pertenece a la naturaleza inferior. «Y sus cadáveres quedarán en la plaza de la Gran Ciudad, que espiritualmente se llama Sodoma y Egipto, donde igualmente su Cristo fue crucificado» (11,8). Con ello se hace referencia a los que confiesan a Cristo. Serán maltratados por los poderes temporales. Pero lo que se maltratará serán sólo las partes perecederas de la naturaleza humana, sobre la cual aquellos, en su verdadera esencia, habrán alcanzado entonces la victoria. De esta forma, su destino será un reflejo del destino ejemplar de Jesús. «Espiritualmente Sodoma y Egipto» son el símbolo de una vida que se aferra a las cosas exteriores y que no se transforma bajo el impulso crístico. Cristo se encuentra crucificado *por doquier* en la naturaleza inferior. Allí donde esta naturaleza inferior se impone, todo queda muerto. Los cadáveres de los hombres cubren las plazas de las ciudades. Pero aquellos que triunfan sobre la naturaleza inferior y despiertan al Cristo crucificado, éstos oyen la trompeta del séptimo ángel: «Ya llegó el reino de nuestro Señor y de su Cristo sobre el mundo; El reinará por los siglos de los siglos» (11,15). «Y quedó abierto el

templo de Dios que está en el Cielo, y se mostró el arca de su Alianza en su templo» (11,19). Con la visión de estos acontecimientos se renueva la vieja lucha entre la naturaleza inferior y la superior. Ya que todo aquello por lo que antaño el aspirante a la iniciación tenía que pasar, debe repetirse ahora por quien sigue la senda del Cristianismo. Así como en otro tiempo Osiris era amenazado por el malvado Tifón, así también ahora «el gran dragón, la serpiente antigua» (12,9) debe ser vencida. La mujer, el alma humana, da a luz al conocimiento inferior, que se convierte en una fuerza adversa si no es transmutada en sabiduría. El ser humano tiene que atravesar por ese conocimiento inferior. En el Apocalipsis, aparece como la «antigua serpiente». De siempre, en toda la sabiduría mística, la serpiente ha sido el símbolo del conocimiento. El hombre puede ser seducido por esta serpiente, por el conocimiento, si en él no nace el Hijo de Dios, que aplasta la cabeza de la serpiente. «Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él» (12,9). Por estas palabras se puede ver qué es lo que el Cristianismo pretendía ser: una nueva forma de iniciación. Lo que se había logrado en los Misterios, debía alcanzarse bajo una nueva forma, porque también en ellos la serpiente había de ser vencida. Pero, a partir de entonces, el proceso tenía que ser distinto. Los numerosos Misterios tenían que dejar su sitio al misterio único, fundamental, arquetípico, al Misterio Crístico. Jesús, en quien el Logos se hizo carne, debía ser el iniciador de toda la humanidad. Y esta humanidad había de convertirse en su propia comunidad de mystos. Lo que debía tener lugar no era una

separación de elegidos sino una unificación de todos. Había que ofrecer, indistintamente, a todo hombre la posibilidad de llegar a ser un iniciado, según el grado de madurez de cada cual. El mensaje convoca a todos; aquel que tenga oídos para oírlo, acudirá a conocer sus secretos. La voz del corazón es la que habrá de decidir en cada uno. No se trata ya de que tal o cual persona sea introducida en los Templos de los Misterios, sino de que la Palabra sea pronunciada para todos: unos la oirán con mucha fuerza, otros con menos; el «daimon» o el ángel de cada uno, que habita en su interior, determinará hasta dónde puede ser iniciado. El mundo entero es un templo de Misterios. La felicidad eterna no es ya solamente prometida a aquellos que ven lo que tiene lugar de maravilloso en los templos de iniciación, dándoles la certidumbre de la existencia de lo eterno, sino que «felices aquellos que no han visto y que a pesar de ello *creen*» (San Juan 20,29). Aunque al principio todavía anden a tientas en la oscuridad, tal vez la luz llegue hasta ellos algún día. A nadie debe serle rehusado nada: el camino ha de estar abierto para todos. El Apocalipsis, a continuación, describe claramente los peligros que, procedentes de las fuerzas anticristicas, amenazan al Cristianismo, y cómo las fuerzas crísticas a pesar de ello, tienen que acabar triunfando. Todos los demás dioses se identificarán con la divinidad cristiana única. «Y la ciudad no tiene necesidad ni de sol ni de luna que la iluminen, porque la gloria de Dios le dió luz y su lámpara es el Cordero» (21,23). El misterio de la «revelación de San Juan» es que los Misterios no deben ya permanecer ocultos. «Y me dice: no selles las palabras de la profecía de este libro, porque la Divinidad está cerca» (22,10). El autor del Apocalipsis ha expresa-

do lo que él pensaba acerca de la relación de su Iglesia con las iglesias de la antigüedad. Por medio de un Misterio espiritual, ha querido expresar su concepción de los Misterios mismos. El autor escribió su misterio en la isla de *Patmos*. Se dice que recibió la «revelación» en una *gruta*. Esta forma de manifestarse indica el carácter misterioso de la revelación. Así pues, el cristianismo ha brotado de los Misterios. Su sabiduría nace, en el mismo Apocalipsis como un misterio; pero es un Misterio que trasciende el marco del mundo de los antiguos Misterios. El Misterio individual ha de convertirse en universal. Podría parecer una contradicción afirmar que los secretos de los Misterios se pusieron al descubierto a través del Cristianismo, no obstante lo cual, las visiones espirituales y las experiencias del autor del Apocalipsis han de ser consideradas como un Misterio cristiano. La contradicción desaparece si se tiene en cuenta que los secretos de los antiguos Misterios han sido revelados debido a lo que aconteció en Palestina. Con ello se desveló lo que con anterioridad se hallaba velado en los Misterios. Sin embargo, un nuevo misterio surge, el que ha venido a añadirse a la evolución del mundo con la aparición de Cristo. El iniciado antiguo percibía en el mundo espiritual que la evolución tendía hacia el «Cristo aún oculto»; y el iniciado cristiano experimenta los efectos ocultos del «Cristo manifestado».

JESUS Y SU TRASFONDO HISTORICO

Es en la sabiduría de los Misterios donde hay que buscar el terreno sobre el que se desarrolló el espíritu del Cristianismo. Lo único que se necesitaba era que se extendiese la convicción de que este espíritu tenía que penetrar la *vida* con mayor amplitud que lo que los Misterios habían permitido hasta entonces. Ahora bien, dicha convicción prevalecía ya en amplios sectores. Basta con observar, a este respecto, la actitud vital adoptada por los Esenios y los Terapeutas, que existían desde mucho antes del nacimiento del Cristianismo. Los Esenios constituían una secta cerrada que habitaba en Palestina, y cuyo número de adeptos, en tiempos de Cristo, se estima en cuatro mil. Formaban una comunidad cuya regla consistía en que sus miembros llevaran un tipo de vida que permitiera el desarrollo de un «yo» superior en el seno del alma, provocando, así, un re-nacimiento. El aspirante era sometido a una severa prueba con el fin de cerciorarse de que tenía la madurez suficiente como para prepararse para una vida superior. Una vez admitido, debía soportar un periodo de prueba. Tenía que prestar el solemne juramento de no traicionar, ante personas ajenas, los secretos relativos a su género de vida. La vida de los Esenios estaba

orientada a relegar la naturaleza inferior del hombre y conseguir así el progresivo despertar del espíritu aletargado dentro de él. Aquel que había vivido el espíritu en un cierto grado, ascendía a un rango superior y gozaba de la natural autoridad, no impuesta desde fuera, sino condicionada naturalmente por la convicción fundamental de la orden. La secta de los Terapeutas, que habitaba en Egipto, tenía afinidades con la de los Esenios. En un tratado del filósofo Filón «Sobre la vida contemplativa» pueden encontrarse todos los detalles que se quiera acerca de su forma de vivir. (La decisión en torno a la autenticidad de este escrito debe darse ya por superada.) Y puede suponerse acertadamente que Filón describió realmente la vida de una comunidad que existía desde mucho antes que el Cristianismo, y que él conocía muy bien. (Ver: G. R. Mead: «Fragments of a lost faith»: Fragmentos de una fe perdida). Algunos pasajes del tratado de Filón bastarán para indicarnos qué era lo verdaderamente importante para los Terapeutas. «Las viviendas de los miembros de la comunidad son extremadamente simples, no suministrando más que la protección indispensable contra el frío y el calor extremos. Las casas no están próximas unas de otras, como en las ciudades, ya que la vecindad no es deseable para quien busca la soledad, ni tampoco se hallan muy distanciadas entre sí para no dificultar las relaciones sociales, tan queridas por ellos, y para poder prestarse mutua ayuda, en caso de ser atacados por bandidos. En cada casa hay un espacio consagrado, llamado templo o monasterio, una pequeña habitación, cámara o celda donde los miembros reflexionan sobre los secretos de «la vida superior»... También poseen los libros de autores antiguos que, en el pasado, guiaron su escuela y les dejaron muchas

explicaciones acerca de los métodos empleados en las narraciones alegóricas... La interpretación de los escritos sagrados está dirigida hacia el sentido *más profundo* de los relatos alegóricos». Vemos así que lo que se había pretendido en el restringido círculo de los Misterios, allí se generalizaba a ámbitos más amplios. Pero, naturalmente, tal vulgarización hubo de debilitar la severidad de su carácter. Las comunidades de Esenios y Terapeutas constituyen la transición natural entre los Misterios y el Cristianismo. Pero éste, a su vez, quería convertir en patrimonio de toda la Humanidad lo que aquellas sectas habían hecho privativo de ellas. Claro está que esto produjo un relajamiento aún mayor de su severidad.

La existencia de tales sectas permite apreciar hasta qué punto se daba ya en aquella época la madurez requerida para la comprensión del misterio de Cristo. Los Misterios habían preparado artificialmente al hombre para que, alcanzado el grado correspondiente, el mundo espiritual superior se manifestara en su alma. En la comunidad de los Esenios y en la de los Terapeutas, el alma, mediante un determinado modo de vida, trataba de adquirir la madurez, preparándose para el despertar del «hombre superior». El paso siguiente consistía en que el hombre llegara a vislumbrar el hecho de que una individualidad humana puede haber evolucionado cada vez a más y más altos grados de perfección, en el curso de sucesivas vidas terrenales. Quienquiera que pudiese entrever esta verdad era también capaz de intuir que una individualidad de elevada espiritualidad había hecho su aparición en Jesús. Cuanto más alta la espiritualidad, mayor la posibilidad de llevar a cabo actos transcendentales. Y así, la individualidad-Jesús alcanzó la elevación que le hizo capaz de realizar lo que los

Evangelios mencionan tan misteriosamente en el bautismo efectuado por Juan y que, por la forma en que aluden a ello, proclaman como un acontecimiento de importancia excepcional. La personalidad de Jesús adquirió la capacidad de albergar en su propia alma al Cristo, al Logos, el cual se hizo carne en ella. A partir de entonces el Cristo fue el «Yo» de Jesús de Nazaret. Y la personalidad exterior de Jesús, el portador del Logos. Este acontecimiento por el cual Cristo se convierte en el «Yo» de Jesús, es lo que el bautismo de Juan expresa. Durante la época de los Misterios, la «unión con el espíritu» era para unas pocas personas, un asunto concerniente a quienes aspiraban a la iniciación. Más tarde, entre los Esenios, una comunidad entera debía llevar una vida por medio de la cual sus miembros pudieran llegar a esta «unión»; finalmente, el advenimiento de Cristo debía exponer ante la humanidad entera algo, es decir: los actos del Cristo, gracias a lo cual, la «unión» se hiciera un asunto accesible al conocimiento de toda la Humanidad.

SOBRE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Entre los creyentes del Cristianismo debía producir un efecto particularmente profundo el hecho de que lo Divino, el Verbo, el Logos eterno no les llegase ya únicamente como espíritu, desde la enigmática oscuridad de los Misterios, sino que, cuando hablaban del Logos, siempre acababan remitiéndose a la personalidad humana e histórica de Jesús. Con anterioridad, el Logos se percibía en el mundo físico sólo a través de los diversos grados de perfección humana. Podían observarse diferencias delicadas e íntimas en la vida espiritual de las personalidades más diversas, así como de qué manera y hasta qué grado el Logos cobraba vida en las personalidades singulares que buscaban la iniciación. Un grado más alto de madurez había de ser interpretado como un plano más elevado en la evolución de la existencia espiritual. Los pasos previos de esta evolución habían de buscarse en una vida anterior. Y la vida presente podía ser, a su vez, considerada como un estado preparatorio para un desarrollo espiritual futuro. La conservación de la fuerza espiritual del alma, la eternidad de esta fuerza, se encontraban afirmadas en las siguientes palabras, pertenecientes a las enseñanzas ocultas judías («Libro de Zohar»): «Nada se pierde en el mundo, nada cae en el vacío, ni siquiera las palabras y la voz del hombre: todo tiene su lugar y su destino».

La personalidad individual no era sino una metamorfosis del alma, la cual se transforma de personalidad en personalidad. La vida individual de la persona se consideraba sólo como un eslabón de la cadena que se desplegaba hacia adelante y hacia atrás. Con el advenimiento del Cristianismo, este Logos en constante metamorfosis ha sido conducido, desde la personalidad individual, hasta la personalidad única de Jesús. Lo que antes había estado disperso por todo el mundo, se concentró entonces en una única personalidad. Jesús vino a convertirse en el hombre-Dios único. Con ello en Jesús se hizo presente, por una sola vez, algo que debe aparecer ante el hombre como el mayor ideal, como algo a lo cual, en el transcurso de sus sucesivas encarnaciones, habrá de unirse cada vez más en el futuro. Jesús tomó sobre sí la divinización de toda la Humanidad. En El se buscó lo que, anteriormente sólo podía hallarse en la propia alma. Se había arrancado a la personalidad humana lo que en ella siempre había habido de divino, de eterno. Y todo este elemento eterno se podía contemplar en Jesús. No es lo eterno en el alma lo que vencerá la muerte y resurgirá algún día divinizado por su propia fuerza, sino que, lo que había en Jesús, el Dios UNO, aparecerá y despertará a las almas. Con ello se dió a la personalidad humana una significación totalmente nueva. Le había sido sustraído lo eterno, lo inmortal. Sólo quedaba la personalidad como tal, en sí misma. A menos que se negara la eternidad, no quedaba más remedio que atribuirle inmortalidad a esta personalidad misma. Así, la creencia en la eterna metamorfosis del alma se convirtió en creencia en la inmortalidad personal. La personalidad, con ello, adquirió una infinita importancia ya que ella

sería lo único que en el hombre se perpetuaba. A partir de entonces ya nada se interpone entre la personalidad humana y el Dios infinito. Había que establecer una relación directa con El. El hombre había dejado de ser capaz de alcanzar por sí mismo, en mayor o menor grado, la propia divinización; era simplemente hombre, y se hallaba en una relación directa pero externa con Dios. Esto supuso una nota enteramente nueva en la concepción del mundo para la sensibilidad de aquellos que conocían la concepción de los antiguos Misterios. Muchas personas hubieron de encontrarse en esta situación durante los primeros siglos del Cristianismo. Conocían la naturaleza de los Misterios; si deseaban hacerse cristianos tenían que analizar esas antiguas concepciones. Ello les tuvo que provocar conflictos animicos muy arduos. De las maneras más diversas, hubieron de buscar un compromiso entre las dos tendencias. Este conflicto tiene su reflejo en los escritos de los primeros siglos cristianos, tanto en los de los paganos atraídos por lo sublime del cristianismo, como en los de aquellos cristianos a quienes les resultaba difícil abandonar la vía trazada por los Misterios. El Cristianismo crece así, lentamente, sobre éstos. Por una parte, las convicciones cristianas se presentaban en forma de verdades iniciáticas y, por otra, la sabiduría de los Misterios se revestía de terminología cristiana. Clemente de Alejandría (fallecido en 217 d. C.), un autor cristiano que había recibido educación pagana, es ejemplo de lo anterior: «Dios no nos ha prohibido descansar de las buenas acciones, guardando el Sabbat; El ha permitido, a quienes sean capaces de captarlos, tomar parte en los secretos divinos y en la sagrada luz; no ha revelado a la plebe lo que no le conviene, sino que ha juzgado conveniente revelarlo

a unos pocos, a aquellos que pueden comprender el gran secreto y hacerlo vivir en ellos mismos, ya que Dios ha revelado «lo Inexpresable» al Logos, y no a la escritura. Y Dios ha dado a la Iglesia a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, así como pastores y doctores, para la perfección de los santos, para el cumplimiento de las obras en su servicio, para la edificación del cuerpo de Cristo». De las maneras más diversas, las personalidades de entonces buscan el camino para pasar de las antiguas concepciones a las cristianas. Y el que creía que se hallaba en lo cierto llamaba a los demás herejes. Entretanto, la Iglesia se fortalecía como institución externa. Cuanto más crecía su poder, tanto más la vía considerada como correcta por las decisiones de los concilios iban desplazando a la indagación personal. La Iglesia decidía quién se desviaba demasiado de la verdad divina que ella custodiaba. El concepto de hereje fue adquiriendo una forma cada vez más definida. Durante los primeros siglos del cristianismo, la búsqueda del sendero divino siguió siendo un asunto mucho más personal que en los siglos siguientes. Un largo camino hubo de ser recorrido antes de que pudiera expresarse una convicción como la de S. Agustín: «Yo no creería en los Evangelios si la autoridad de la Iglesia católica no me moviera a ello».

La lucha entre la vía de los Misterios y la cristiana adquirió un sello peculiar a través de las sectas y de los escritores gnósticos. Se puede considerar como gnósticos a todos los escritores de los primeros siglos del cristianismo que buscaban un sentido profundo y espiritual en las enseñanzas cristianas. (Una brillante exposición del desarrollo de la gnosis puede hallarse en el mencionado libro de Mead «Fragmentos de una fe

perdida»). Comprendemos a los gnósticos si consideramos hasta qué punto se encontraban embebidos en la antigua sabiduría de los Misterios y afanados en comprender el cristianismo a partir de esa sabiduría. Para ellos, Cristo era el Logos. Y como tal era considerado en principio como de naturaleza espiritual. En su esencia primordial él no puede acercarse al hombre desde fuera. Tiene que ser despertado en el alma. Pero el Jesús histórico ha de tener alguna relación con este Logos espiritual. Esta era la cuestión capital de los gnósticos. Algunos la resolvieron de una manera y otros de otra. El punto esencial, común a todos ellos, seguía consistiendo en que, para llegar a una verdadera comprensión de la idea de Cristo, no podía ni debía bastar con la mera tradición histórica, sino que había de buscarse bien en la sabiduría de los Misterios, bien en la filosofía neoplatónica, la cual florecía en los primeros siglos cristianos y procedía de la misma fuente. Los gnósticos tenían confianza en la sabiduría humana y la creían capaz de dar a luz a un Cristo con referencia al cual pudiera medirse el Cristo histórico. Y, más aún, gracias al cual ese Cristo histórico pudiera ser comprendido y contemplado bajo su verdadera luz.

Desde este punto de vista, resulta de especial interés la doctrina contenida en los libros de Dionisio el Areopagita. Es cierto que no existe mención alguna a tales escritos hasta el siglo VI. Sin embargo, importa poco cuándo y dónde fueron escritos, ya que lo esencial es que contiene una exposición del Cristianismo, revestida con la indumentaria propia de la filosofía neoplatónica, y resultado de una contemplación espiritual del mundo superior. Se trata, en todo caso, de una forma de expresión que corresponde a los primeros siglos cristia-

nos. En antiguas épocas, dicha forma era transmitida, por tradición oral: precisamente lo más importante era lo que *no* se confiaba a la escritura. Este cristianismo podríamos decir que se refleja en el espejo de la concepción neoplatónica del mundo. La percepción sensorial perturba la visión espiritual del hombre. El hombre tiene que trascenderla. Ahora bien, todos los conceptos humanos derivan, primariamente, de la observación sensorial. Lo que el hombre sensorial percibe lo llama existente; lo que no percibe lo denomina no-existente. Por consiguiente, si desea lograr una perspectiva real de lo Divino, es necesario que se eleve por encima del ser y del no-ser, pues también esto último, tal como él lo concibe, tiene su origen en el mundo de los sentidos. Desde este punto de vista, Dios no es existente ni no-existente: es supra-existente. Por ello, no se le puede alcanzar con los medios del conocimiento ordinario que tiene relación con las cosas que existen. Debemos elevarnos por encima de nosotros mismos, de nuestra observación sensorial y de nuestro raciocinio lógico, si hemos de hallar el tránsito que lleva a la visión espiritual; sólo así podremos alcanzar como un atisbo de lo Divino. Sin embargo, esta Divinidad supra-existente ha dado a luz al Logos, fundamento del Universo, pleno de sabiduría, al cual puede acceder también la fuerza inferior del hombre. Se hace presente en el edificio del mundo como Hijo espiritual de Dios; El es el mediador entre Dios y el hombre. Puede estar presente en el hombre con diferentes grados de intensidad. Puede hacerse real en una institución terrena en la que congregue, bajo una jerarquía a quienes de diversas formas se hallen henchidos de su espíritu. Tal «iglesia» es el Logos real y manifestado y la fuerza que habita en ella es la

misma que vivió en forma personal en el Cristo hecho carne, en Jesús. Por Jesús, la Iglesia está, pues, unida a Dios; en Jesús tiene la Iglesia su cúspide y su sentido.

Todos los gnósticos tenían claramente esta idea primordial: llegar a explicarse la personalidad de Jesús. Había que establecer una relación entre Cristo y Jesús. La personalidad humana había sido privada de la Divinidad y, por uno u otro medio, tenía que encontrarla de nuevo. Tenía que ser posible reencontrarla en Jesús. El *mysto* había tenido que ver con un cierto grado de divinidad dentro de sí mismo y con su propia personalidad terrenal y sensible. El cristiano se encontraba con dicha personalidad y con un Dios perfecto muy por encima de todo cuanto está al alcance de lo humano. Ateniéndose con rigor a esta visión sólo era posible una disposición mística del alma cuando, descubriendo el principio espiritual superior dentro de sí, se abra su ojo espiritual de tal manera que en él penetre la luz que, proveniente de Cristo, irradia de Jesús. La unión del alma con sus fuerzas más sublimes es, al mismo tiempo, la unión con el Cristo histórico; pues «mística» significa sentir y percibir directamente lo divino dentro de la propia alma. Pero un Dios que trasciende todo lo humano nunca puede habitar en el alma, en el estricto sentido de la palabra. El gnosticismo y toda la posterior mística cristiana representan los intentos realizados para conseguir que este Dios, de alguna manera, participe directamente en el alma. Esto conducía inevitablemente a un conflicto: el hombre en realidad no podía encontrar sino lo divino propio suyo, es decir, algo humano-divino, un elemento *divino* en un determinado grado de evolución. Siendo el Dios cristiano un Dios definido, perfecto en sí mismo, el hombre

sólo podía calificarse como «uno con Dios» lo que experimentaba en su propia alma, cualquiera que fuese su nivel. Un abismo se abrió entre lo que era posible reconocer en el alma y aquello que el Cristianismo designaba como divino. Es el abismo entre la ciencia y la fe, entre el conocimiento y el sentimiento religioso. Para el mysto, en el sentido antiguo, este abismo no podía darse porque, aunque él ya sabía que lo divino sólo se podía comprender gradualmente, sabía también el por qué. Para él era evidente que lo divino, vivido peldaño a peldaño, era a su vez el verdadero y el vivo principio divino y le resultaba difícil hablar de un principio divino, perfecto y acabado. Un mysto de este tipo no pretende en absoluto llegar al conocimiento de un Dios perfecto; desea experimentar la vida divina, quiere divinizarse a sí mismo; no busca establecer una relación externa con la Divinidad. Es inherente a la esencia del Cristianismo el que su mística, en este sentido, tenga un condicionamiento. El místico cristiano trata de ver la divinidad dentro de él, pero debe alzar su mirada hacia el Cristo histórico, tal como los ojos físicos lo hacen hacia el sol. Así como el ojo físico le debe al sol el hecho de poder ver lo que está al alcance de su poder visual, de la misma manera el mysto cristiano se dice: «elevo mi interior para que pueda contemplar lo Divino; la luz que me permite esta contemplación es dada por el Cristo manifestado. El *es* lo que hace posible que yo alcance lo más sublime de mí mismo. Es aquí donde radica la diferencia entre los místicos cristianos de la Edad Media y los adeptos de los antiguos Misterios (Véase: Steiner: «Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens»). La mística en los albores de la Edad Moderna).

EL CRISTIANISMO Y LA SABIDURIA PAGANA

Coincidiendo con los comienzos del cristianismo aparecen, en el seno de la antigua cultura pagana, unas concepciones del mundo que se nos presentan como prolongación de la filosofía platónica y que, igualmente, pueden ser consideradas como una profundización y espiritualización de la sabiduría de los misterios. El punto de partida de tales concepciones está localizado en *Filón de Alejandria* (25 a. de J. C.-50 d. J. C.). En su filosofía, los procesos que conducen a lo divino se desenvuelven en el interior mismo del alma humana. Podríamos decir que el templo de los Misterios en el que Filón busca la iniciación es, única y exclusivamente, su propio interior, y que tal iniciación consiste en las vivencias superiores que tienen lugar en él. Los procedimientos que se desarrollan en los centros de los Misterios son aquí sustituidos por procesos de índole puramente espiritual. Para Filón, la observación a través de los sentidos y el conocimiento obtenido por medio del intelecto lógico no conducen a lo divino. No se relacionan más que con lo perecedero. Pero existe un sendero que permite al alma elevarse por encima de estos medios de conocimiento. Debe sustraerse a lo que ella denomi-

na su «yo» ordinario. Debe alejarse de ese «yo». Entonces entra en un estado de elevación espiritual, de iluminación, en el que ya no conoce, piensa ni juzga en el sentido corriente, porque se ha fundido, se ha identificado con lo divino, y esto se experimenta como algo que no puede tomar forma de pensamientos ni comunicarse a través de conceptos: Se vive. Quien vive esto sabe que no puede comunicarlo a no ser que consiga infundir vida a sus palabras. El mundo es la imagen de esta esencia mística que se vive en los recovecos más profundos del alma. Ha surgido del Dios invisible e inconcebible. La armonía, plena de sabiduría, del universo, a la que obedecen los fenómenos sensibles, es un reflejo inmediato de esta divinidad. Esta armonía, repleta de sabiduría, es imagen espiritual, a semejanza de la divinidad. Es el espíritu divino vertido sobre el mundo: la razón universal, el Logos, el vástago o Hijo de Dios. El Logos es el mediador entre el mundo de los sentidos y el Dios inconcebible. Abriéndose a la penetración del conocimiento, el hombre se une al Logos. El Logos se encarna en él. La personalidad desarrollada en lo espiritual es portadora del Logos. Por encima del Logos está Dios; por debajo, el mundo perecedero. El hombre está llamado a ser el eslabón que cierra la cadena entre ambos. Lo que en su interior experimenta como espíritu es el Espíritu universal. Estas ideas evocan inmediatamente la manera de pensar pitagórica (véase pág. 55). Es en la vida interior donde se busca el núcleo de la existencia. Pero la vida interior es consciente de su valor cósmico. San Agustín pensaba sustancialmente como Filón cuando decía: «Vemos todas las cosas creadas porque son, pero ellas son porque Dios las ve». Y con respecto al «qué» y al «cómo» las vemos, San Agustín

precisa: «Y porque son, las vemos exteriormente; y porque son perfectas, las vemos interiormente». Ya en Platón hallamos esta misma idea fundamental (véase pág. 59 y sigtes.). Filón, al igual que Platón, ha visto en los destinos del alma humana el acto final del gran drama cósmico, el despertar del Dios hechizado. Con estas palabras ha descrito los hechos interiores del alma: «La sabiduría en el interior del hombre camina “imitando los senderos del Padre y contemplando los arquetipos modela las formas”. Por consiguiente, no es asunto personal del hombre la creación de formas en su interior. Estas formas son la sabiduría eterna, la vida cósmica». Ello concuerda con la manera de interpretar los mitos populares, propia de los Misterios. El mysto busca la verdad más profunda encerrada en los mitos (ver pág. 81 y siguientes). Y lo que el mysto hace con los mitos del paganismo, eso es lo que realiza Filón con respecto al Génesis de Moisés. Los relatos del Antiguo Testamento son para él imágenes de procesos interiores del alma. La Biblia narra la creación del mundo. Quien tome sus escritos como una descripción de sucesos externos sólo la conoce a medias. Ciertamente que está escrito:

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.»

Pero el verdadero e íntimo sentido de estas palabras tiene que ser vivido en las profundidades del alma. Es preciso encontrar a Dios dentro de uno mismo, y entonces aparece como el «Esplendor primordial que emite sus innumerables rayos, no perceptibles por los

sentidos sino globalmente por el pensamiento». Así se expresa Filón. En el «Timeo», Platón se expresa en términos casi idénticos a los de la Biblia: «Entonces, cuando el Padre, que había engendrado el Universo, vio que éste se animaba y movía como una imagen de los dioses eternos, sintió placer en ello». En la Biblia leemos: «Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que todo estaba muy bien». Tanto para Filón como para Platón, como para la sabiduría iniciática de los Misterios, reconocer lo divino quería decir: sentir el devenir de la Creación como el propio destino anímico. De este modo, la historia de la Creación y la historia del alma que está divinizándose confluyen en una sola cosa. Filón está convencido de que el relato de la Creación, de Moisés, puede servir para descubrir la historia del alma que busca a Dios. Por ello, todo en la Biblia adquiere una profunda significación simbólica. Filón se constituye en intérprete de este sentido simbólico. El lee la Biblia como una historia del alma.

Puede decirse que esta manera de Filón de leer la Biblia se ajusta a una característica de su época, cuyo origen está en la sabiduría de los Misterios; prueba de ello es que esta misma manera de interpretar los escritos antiguos se le atribuía también a los Terapeutas. «También poseían obras de antiguos autores, que anteriormente habían dirigido su escuela, y que dejaron muchas aclaraciones acerca de los métodos usuales en los escritos “alegóricos” (ver página 155). La interpretación de tales escritos va dirigida al significado profundo de los relatos alegóricos». De modo que el propósito de Filón es buscar el sentido más profundo de las narraciones «alegóricas» del Antiguo Testamento. Tratemos de comprender a dónde puede conducir una interpretación se-

mejante. Leemos el relato de la Creación y no hallamos en él solamente una narración de sucesos externos, sino, además, una indicación del camino que el alma debe recorrer para alcanzar lo divino. Así es necesario que el alma (y sólo en esto puede consistir su esfuerzo místico en pos de la sabiduría), reproduzca en sí misma, microcósmicamente, los senderos de Dios. El drama del Universo debe desarrollarse en cada alma individual. La vida interior del sabio místico consiste en la realización del modelo evocado en el relato de la Creación. Moisés no escribió únicamente para dejar constancia de hechos históricos, sino también para mostrar ante nosotros, en forma de imágenes, los senderos que el alma ha de recorrer si quiere encontrar a Dios.

En la concepción del mundo de Filón, todo esto queda contenido en el interior del espíritu humano. El hombre vive en «sí mismo» lo que Dios ha experimentado en el mundo. La palabra de Dios, el Logos, se convierte en un acontecimiento anímico. Dios condujo a los judíos desde Egipto hasta la Tierra prometida. Les hizo padecer penurias y privaciones antes de otorgársela. Estos son los hechos externos. El hombre ha de vivirlo interiormente. Saliendo del país de Egipto, del mundo perecedero, caminar a través de las privaciones que le llevan, relegando su naturaleza sensible, a la Tierra prometida del alma, a alcanzar lo Eterno. Para Filón, todo esto es un proceso interior. El Dios que se hallaba derramado en el mundo celebra su resurrección en el alma cuando ésta reconoce al Verbo creador y lo recrea en ella. Entonces el hombre da a luz espiritualmente, dentro de sí, a la divinidad, al espíritu divino que se ha hecho hombre, al Logos, a Cristo. En este sentido, el conocimiento era, para Filón y para quienes pensa-

ban como él, un alumbramiento del Cristo dentro del mundo espiritual. La filosofía neoplatónica, que se desarrolló al mismo tiempo que el Cristianismo, es una continuación del pensamiento de Filón. Veamos cómo describe Plotino (204-269 d. J. C.) sus experiencias espirituales: «A menudo, cuando al despertar del adormecimiento corporal, vuelvo en mí, apartándome del mundo exterior, contemplo una maravillosa belleza; entonces estoy seguro de haber cobrado consciencia de la mejor parte de mí mismo. Pongo en acción la verdadera vida, me uno con lo divino; y arraigado en ello, adquiero la fuerza de trasladarme incluso más allá del mundo superior. Cuando, después de descansar así en Dios, al descender de la contemplación espiritual, vuelvo nuevamente a la formación de pensamientos, me pregunto, ¿cómo es que ahora desciendo y, en definitiva, cómo mi alma ha entrado alguna vez en el cuerpo, puesto que su esencia es tal como acaba de revelármeme?» «¿Cuál puede ser el motivo de que el alma olvide al Padre, a Dios, procediendo, como procede, del más allá, y perteneciéndole a El, y así lo ignore todo respecto de El y de sí misma? El mal comenzó para ella con la audacia, el desmedido afán de existir, el extrañamiento de sí misma y el deseo de no pertenecer más que a ella misma. Ansiando su propia glorificación las almas se movieron a su gusto, y así se extraviaron y con ello perdieron la consciencia de su procedencia del más allá, como niños que, habiendo sido separados demasiado pronto de sus padres y educados lejos, no saben quiénes son ellos ni quiénes son sus padres.» Plotino expone el género de vida que el alma debe perseguir: «Que la vida del cuerpo y sus anhelos se apacigüen y ella así, tranquila, contemple con absoluto reposo cuanto le rodea:

la tierra, el mar, el aire y el cielo mismo. Debe aprender a darse cuenta de cómo el alma se vierte desde fuera en el tranquilo Cosmos; cómo le inunda, le asalta por todos lados para que sus rayos penetren en él. Al igual que los rayos del Sol, que tornan dorada la oscura nube que ilumina, así el alma, penetrando en el Cosmos que el cielo circunda, le ofrece vida e inmortalidad.» Es evidente que esta concepción del mundo ofrece una profunda semejanza con el cristianismo. Los creyentes de la comunidad de Jesús dicen: «Lo que ha ocurrido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida... os lo anunciamos». Igualmente, desde el punto de vista del neoplatonismo podría decirse: Lo que sucedió desde el principio, lo que no puede oírse ni verse: hay que vivirlo espiritualmente como la «Palabra» de vida. Con ello el desarrollo de la antigua concepción del universo se bifurca: Por un lado está el neoplatonismo y sistemas similares, que conducen a la idea de Cristo puramente espiritual; por otro lado está aquélla que conduce a una fusión de esta idea de Cristo con un fenómeno histórico, con la personalidad de Jesús. Puede decirse que el evangelista S. Juan fue el que unió estas dos concepciones: «En el principio era la Palabra». Hallamos esta misma convicción en los neoplatónicos. Estos infieren que la Palabra se hace espíritu en el interior del alma. S. Juan, y con él toda la comunidad de cristianos, concluye: «el Verbo se ha hecho carne en Jesús». El sentido más aproximado de cómo el Verbo pudo hacerse carne, vino siendo dado a lo largo de todo el desarrollo de las antiguas concepciones del mundo. Platón expone lo macrocósmico: «Dios ha tendido el

Alma del mundo sobre el cuerpo del mundo “en forma de cruz”. Este alma del mundo es el Logos. El cual, para hacerse carne, tiene que repetir en su vida carnal todo el proceso cósmico. Tiene que ser clavado en la cruz y tiene que resucitar. En una representación espiritual, este pensamiento fundamental del Cristianismo venía prefigurado en las antiguas concepciones del mundo. El mysto lo vivía en la «iniciación» como experiencia personal. El Logos hecho hombre tenía que realizarlo en un Hecho que tuviera validez para la humanidad entera. Lo que a lo largo de la antigua sabiduría era una ceremonia de los Misterios se convirtió, a través del cristianismo, en un Hecho histórico. Por tanto, el cristianismo no es solamente la culminación de lo que los profetas judíos habían predicho, sino también de la verdad transcendente que había sido prefigurada en los Misterios. La Cruz del Gólgota concentra en un único Hecho el culto de los Misterios de la antigüedad. Esta cruz nos sale al encuentro, primeramente, en las antiguas concepciones del mundo, y la hallamos nuevamente en el nacimiento del Cristianismo, en el marco de un acontecimiento único que habrá de tener validez para todo el género humano. Es desde este punto de vista como el elemento místico del Cristianismo puede ser comprendido. El Cristianismo, como hecho místico, es una etapa evolutiva en el devenir de la humanidad; los acontecimientos de los Misterios y los efectos que éstos producen constituyen la preparación para este Hecho místico.

SAN AGUSTIN Y LA IGLESIA CATOLICA

Toda la violencia de la lucha que se desató en las almas de los creyentes cristianos, durante la transición del paganismo a la nueva religión, se nos muestra en la personalidad de San Agustín (354-430 d. C.) Entreveamos los conflictos espirituales en almas como las de Orígenes, Clemente de Alejandría, Gregorio Nacianceno, San Jerónimo y otros tantos, cuando observamos cómo tales luchas vinieron a apaciguarse en el espíritu de un San Agustín.

San Agustín es una personalidad cuyas profundas necesidades espirituales brotan de una naturaleza apasionada. Recorre un camino que atraviesa las concepciones paganas y semicristianas. Sufre profundamente las más tremendas dudas que pueden asaltar al hombre cuando éste experimenta la impotencia de tantos pensamientos ante los asuntos espirituales y ha saboreado la deprimente sensación derivada de la pregunta: el hombre ¿puede llegar a saber alguna cosa?

En los comienzos de su búsqueda, los pensamientos de San Agustín estaban apegados al mundo físico-perecedero. Sólo podía representarse lo divino mediante imágenes nacidas de los sentidos. Cuando se elevó por encima de este plano sintió algo parecido a una libera-

ción. Así lo expresa en sus «Confesiones»: «... Y porque cuando yo quería pensar en mi Dios no sabía imaginar sino masas corpóreas, pues no me parecía que pudiera existir lo que no fuese tal, de ahí la causa principal y casi única de mi inevitable error.» De este modo San Agustín indica el punto a que debe llegar todo hombre que busque la verdadera vida del espíritu. Hay pensadores —y no pocos— que sostienen que es imposible llegar a un pensar puro, libre de toda materialidad. Tales pensadores confunden lo que creen que deben decir acerca de su propia vida anímica, con lo humanamente posible. La verdad es, por el contrario, que sólo puede llegarse al conocimiento superior cuando el pensamiento se ha liberado de toda materialidad; cuando se ha desarrollado una vida anímica tal que en ella no cesan las representaciones en el momento en que cesan las manifestaciones de las impresiones sensoriales. San Agustín relata cómo alcanzó la visión espiritual. Preguntó por todas partes ¿dónde está lo divino? «Pregunté a la tierra y me dijo: no soy yo y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los seres vivos que esconden y me respondieron “no somos tu Dios; búscale por encima de nosotros”. Interrogué a los vientos y me contestó la atmósfera entera, con sus moradores: “Los filósofos que han buscado en nosotros la esencia de las cosas se equivocaron: no somos tu Dios.” Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. “Tampoco somos nosotros el Dios que buscas”, me respondieron.» Y San Agustín comprendió que sólo había algo que podía responder a su pregunta acerca de lo divino: su propia alma. Y ella le dijo: Ningún ojo ni oído pueden comunicarte lo que está en mí. Sólo yo puedo decírtelo, y yo

te lo diré de una manera irrefutable. «Los hombres pueden dudar sobre si las fuerzas de la vida subyacen en el aire o en el fuego. Pero ¿quién podría dudar de que él mismo vive, recuerda, comprende, quiere, piensa, sabe y juzga? Si duda es que vive, recuerda y comprende por qué duda, quiere cerciorarse, piensa, sabe que nada sabe, juzga que no debe aceptar nada precipitadamente.» Las cosas exteriores no se defienden cuando se les niega la esencia y la existencia: pero el alma sí se defiende. No podría dudar de sí misma, si no existiera. También en su duda reafirma su existencia. «Somos, reconocemos nuestro ser, y amamos nuestro propio ser y nuestro conocimiento: sobre estos tres asuntos no puede inquietarnos ningún error con apariencia de verdadero, ya que no los captamos con nuestros sentidos corporales como a las cosas externas». El hombre aprende a conocer lo divino cuando conduce a su alma a reconocerse a sí misma como ser espiritual, de modo que pueda hallar su camino como espíritu, en el mundo espiritual. San Agustín había llegado hasta el punto de poder reconocer ésto. De una disposición así había surgido, en los pueblos paganos, entre las personas ávidas de conocimiento, el deseo de llamar a las puertas de los Misterios. En la época de San Agustín, con tales convicciones, uno podía llegar a ser cristiano. Jesús, el Logos hecho hombre, había mostrado el sendero que debe seguir el alma, si desea alcanzar la meta que vislumbra cuando está consigo misma. En el año 385 d. C., San Agustín recibió en Milán las enseñanzas de San Ambrosio. Todos sus reparos con respecto al Antiguo y al Nuevo Testamento desaparecieron cuando su maestro le explicó los pasajes más importantes, no ya en un sentido meramente literal, sino «levantando el velo

místico desde el espíritu». Para San Agustín lo que había sido custodiado por los Misterios se conserva en la tradición histórica de los Evangelios y en la comunidad que la mantiene. Poco a poco él llega a convencerse de que «el mandato de creer lo que no se probaba era medurado y sin engaño alguno». Llega a la siguiente imagen: «¿Quién podría estar tan ciego como para decir que la Iglesia de los Apóstoles no merece que se tenga ninguna fe en ella, siendo así que es tan leal a su misión y que se halla sostenida al unísono por tantos hermanos que, plenamente conscientes, han legado sus escritos a la posteridad, que ha mantenido tan estrictamente la sucesión de las cátedras hasta nuestros actuales obispos?»

La visión que tenía San Agustín le hacía comprender que, después del acontecimiento del Cristo, las condiciones que el alma precisa para una búsqueda del espíritu ya no podían ser las mismas que las establecidas anteriormente. Para él era indiscutible que en Cristo Jesús se había revelado ante el mundo exterior histórico aquello que el adepto había buscado, a través de su preparación en los Misterios. Una de sus más significativas afirmaciones es la siguiente: «Lo que actualmente es llamado religión cristiana existía ya entre los antiguos, y no estaba ausente en los comienzos del género humano. En el momento en que Cristo se hizo carne, la verdadera religión, que ya existía, recibió el nombre de “cristiana”.» Una concepción de esta índole podía ocurrir por dos caminos: uno consiste en deducir que si el alma desarrolla dentro de sí aquellas fuerzas que la conducen al conocimiento de su ser verdadero, con sólo avanzar lo suficiente por esa vía, llegará también al conocimiento de Cristo y de todo lo que se relaciona con El. Esto habría significado un conocimiento de los

Misterios enriquecido por el acontecimiento de Cristo. El otro camino es el que, de hecho, escogió San Agustín y por el cual vino a convertirse en el gran modelo de sus sucesores. Consiste en detener, en un determinado momento, el desarrollo de las fuerzas propias del alma y tomar de las sagradas escrituras y de las tradiciones orales todo lo concerniente al acontecimiento del Cristo. San Agustín rechazó el primer camino por tener su origen en el orgullo del alma; mientras que el segundo brota de una justa humildad. Y por esto dice a los que quieren tomar el primer camino: «Podríaís encontrar la paz en la verdad, pero para eso es necesaria la humildad, que sienta tan mal a vuestra rígida cerviz». En cambio, sentía una ilimitada felicidad interior ante el hecho de que «desde que Cristo se hizo presente en la carne» pudiera decirse: Toda alma puede llegar a la vivencia de lo espiritual, a condición de que en su búsqueda interior avance lo más posible y entonces, para llegar a lo más alto, tenga «confianza» en lo que las tradiciones escritas y orales de la iglesia cristiana dicen acerca de Cristo y de su revelación. Sobre todo esto, San Agustín dice así: «¡Qué felicidad, qué duradero disfrute del más alto y verdadero bien se nos ofrece! ¡Qué alegría, qué hálito de eternidad! ¡Cómo puedo expresarlo? Esto lo han dicho, en la medida en que es posible, aquellas almas grandes e incomparables de quienes sabemos que han contemplado lo Divino y siguen contemplándolo... alcanzamos un punto en el que nos damos cuenta de cuán verdadero es aquello en lo que se nos ha ordenado creer, y cuán saludablemente hemos sido educados por nuestra madre, la Iglesia, y qué beneficios derivan de la leche que el Apóstol San Pablo ha dado a beber a los pequeñuelos...» (En cuanto

al otro camino, el conocimiento de los Misterios enriquecido por el acontecimiento de Cristo, su desarrollo queda fuera del marco de este libro. Una descripción de esto podrá encontrarse en mi libro «La Ciencia Oculta»...) Mientras que en los tiempos precristianos el hombre que aspiraba a hallar los fundamentos espirituales de la existencia tenía que orientarse hacia la vía de los Misterios, San Agustín pudo también decir a aquellas almas que no podían hallar tal camino dentro de sí: Avanzad por el sendero del *conocimiento* lo más que os permitan vuestras propias fuerzas humanas; a partir de ahí serán la *confianza*, la fe, las que os conducirán a las regiones espirituales superiores. Ya no hacía falta más que dar un paso para decir: es conforme a la naturaleza del alma humana no poder alcanzar por sus solas fuerzas más que hasta un cierto grado de conocimiento; para avanzar más allá, era indispensable la confianza, la fe en la tradición cristiana oral y escrita. Ese paso fue dado por la corriente espiritual que asignó al *conocimiento natural* un determinado ámbito, por encima del cual el alma no podía elevarse por su propio esfuerzo; esa corriente consideraba todo cuanto se encontraba más allá de dicho ámbito «materia de fe», que debe apoyarse sobre la tradición escrita y oral y sobre la confianza en sus portadores. *Santo Tomás de Aquino* (1224-1274), el más grande de los doctores de la Iglesia, ha expresado esta doctrina en sus escritos, de las más diversas formas. El conocimiento humano puede llegar hasta el punto alcanzado por San Agustín, esto es: a través del conocimiento de uno mismo, puede llegar a la certidumbre de lo divino. La esencia de lo divino y su relación con el mundo le proporcionan entonces al hombre la teología revelada, inaccesible al autoconoci-

miento, y cuyo contenido es «la fe», que excede todo saber.

Se puede observar este punto de vista, prácticamente desde su origen, en la concepción del mundo de *Juan Escoto Erígena*, que vivió en el siglo IX, en la Corte de Carlos el Calvo y que, de la manera más natural, hace de puente entre el pensamiento de los primeros tiempos del cristianismo y el de Santo Tomás de Aquino. Su concepción del mundo se sitúa en el marco del neoplatonismo. Escoto desarrolló las enseñanzas de Dionisio el Areopagita. Esta doctrina partía de un Dios supremo, que está muy por encima de lo sensible y lo percedero, y de El hacía derivar el mundo (ver pág. 157). El hombre estaba comprendido en la transformación de todos los seres hacia ese Dios, que alcanza, al final de los tiempos, lo que El era desde el comienzo. Todo se sumerge de nuevo en la Divinidad, la cual, ella misma, vuelve a la perfección tras haber pasado por el proceso universal. Pero el hombre, para llegar, tiene que encontrar el camino del Logos, que se ha hecho carne. Esta noción, en Escoto Erígena, lleva a esta otra: lo que se halla contenido en las escrituras que hablan de ese Logos, como materia de fe, conduce a la salvación. La razón y la autoridad de la Escritura, esto es, el *conocimiento* y la *fe*, se hallan uno junto a otro. Lo uno no contradice lo otro; pero la fe «debe» aportar aquello que el conocimiento no podrá nunca alcanzar por sí mismo.

Conforme a esta manera de pensar, el *Conocimiento de lo Eterno*, que los antiguos Misterios habían negado a la masa, debido a la mentalidad cristiana se había convertido en materia de fe, en algo que por su misma naturaleza fue calificado como inasequible para el mero conocimiento. El mysto precristiano tenía la evidencia

- 16 De estas observaciones sobre las fuentes de San Lucas y otras similares, no debe, sin embargo, deducirse que el autor menosprecie la investigación histórica pura. Esta tiene su plena justificación propia, por supuesto, si bien no deberá adoptar una actitud intolerante con respecto a aquellos métodos que corresponden a un enfoque espiritual. En esta obra no se ha pretendido un constante apoyarse en citas a cada momento; ello, no obstante, todo el que quiera podrá comprobar que un juicio independiente, universal, acerca de todo lo que aquí se dice no se encontrará en contradicción alguna con los resultados positivos de la investigación histórica. En cambio, toda crítica que no esté dispuesta a ser omnilateral en su criterio, sino que forme tal o cual teoría, como algo ya establecido con certeza absoluta, estimará que las afirmaciones del presente libro no se sostienen desde el punto de vista científico, y que carecen de fundamento objetivo.
- 23 Se dice que aquellos cuyos ojos espirituales están abiertos pueden «ver» en el reino del mundo espiritual. De hecho no cabe deducir que únicamente sean capaces de apreciar cabalmente el mensaje de los iniciados aquellas personas que posean, ellas mismas, «ojos espirituales». Estos son necesarios, sí, para la indagación; pero cuando aquello que ha sido hallado se convierte en objeto de pensamiento y es explicado a los demás, cualquiera que se deje guiar por la razón y el sentido imparcial de la verdad, aun sin poseer «ojos espirituales» podrá comprenderlo y aplicarlo a la vida, sacando provecho de ello.
- 26 «Hundirse en el fango». Esta frase de Platón debe ser entendida en el sentido de lo que anteriormente se dijo (ver nota pág. 52).
- Lo que se afirma acerca de la imposibilidad de revelar las enseñanzas de los Misterios se refiere al hecho de que el iniciado no puede transmitir las en la forma en que él las vive. Pues desde siempre habían sido transmitidas en un lenguaje que el no iniciado pudiera comprender. Los mitos, por ejemplo, constituían una antigua forma que servía para simbolizar el contenido de los Misterios, de un modo tal que resultaba comprensible para todo el mundo.
- 54 En la mística antigua se designa con el término de «Mántico» todo aquello que se refiere a un saber que se basa en «el ojo

espiritual». Recibe, en cambio, el nombre de «Téesticos» los caminos que conducen a la iniciación.

- 99 Acerca del significado del número 7, puede consultarse mi obra «La ciencia oculta» (Ed. Rudolf Steiner. Madrid, 1978).
- 133 Los «Cabiros», en el sentido de la antigua mística son seres que poseen una conciencia mucho más elevada que la del hombre actual. Lo que Schelling quiere dar a entender es que, en virtud de la iniciación, el hombre mismo sobrepasa su conciencia normal y alcanza una superior.
- 139 En cuanto al sentido de los signos apocalípticos, no cabe hacer aquí más que una mención. Podría profundizarse considerablemente en el tema, pero ello no encajaría en el propósito del presente libro.

- 10 EDOUARD SCHURE (1841-1929), escritor francés. En 1908 tradujo por vez primera «El Cristianismo como hecho místico» al francés. Véase el libro de Camille Schneider «Edouard Schure, Begegnungen mit Rudolf Steiner» (Encuentros de Edouard Schure con Rudolf Steiner), Basilea, 1933. Reeditado en Freiburg en 1971.
- 13 ROBERT GREEN INGERSOLL (1833-1899). Político, orador y escritor americano.
- 14 CHARLES ROBERT DARWIN (1809-1882). Científico naturalista inglés. «Sobre el origen de las especies por selección natural», 1859.
 - ERNST HEINRICH HAECKEL (1834-1919). Científico naturalista alemán. «Anthropogenie. Entwicklungsgeschichte des Menschen», 1874. (Antroprogénesis. Historia de la evolución del hombre.)
 - Sir CHARLES LYELL (1797-1875), geólogo inglés. «Principles of geology» (tres volúmenes, 1830-1833).
 - Sobre las polémicas de R. Steiner con Darwin, Haeckel y Lyell, véase «Methodische Grundlagen der Anthroposophie», 1884-1901.
 - Edición completa. Bibli. Nr. 30 (Fundamento metodológico de la Antroposofía); los ensayos «Haeckel und seine Gegner» (1889) (Haeckel y sus adversarios); CHARLES LYELL. «Zur hundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages», 1897; (CHARLES LYELL, Sobre el centenario de su nacimiento), entre otras obras. Además, véase «Mein Lebensgang», edición completa. Bibli. Nr. 28 (Registro).
- 21 ESQUILO (525-456 a. de C., aproximadamente). El primero de los tres grandes poetas trágicos griegos. Provenía del lugar místico Eleusis.
 - PLUTARCO (45-125 d. de C., aproximadamente). Filósofo y biógrafo griego en la época helénico-romana.
- 25 MENIPO DE GÁDARA (280 a. de C.). Filósofo griego, cínico; acerca del lugar donde sucedió lo que se cuenta, no se ha podido averiguar nada.
 - ARÍSTIDES (129-189 d. de C.). Retórico griego. «Creí que estaba tocando a la divinidad». Aristides, Hieroi logoi, B31.
- 26 «Se hundirá en el fango...». Platón, Fedón, véase pág. 41 del presente libro.

- SÓFOCLES (496-406 a. d. C.). Poeta trágico de Atenas. «Bienaventurados aquellos que entran...». Sófocles, fragmento 837 (según Pearson) ó 719 (según Dindorf).
- 34 «... la más profunda explicación...». Plutarco, «De defectu oraculorum (Sobre la decadencia de los oráculos)», 14; 417b, c-Cleombrotos lo dice durante una conversación.
 - MARCO TULIO CICERÓN (106-43 a. de C.). Hombre de estado romano, retórico, filósofo y escritor. En los misterios, «cuando son explicados...». Cicerón, *De natura deorum* I, 119.
- 36 JENÓFANES DE COLOFÓN (580-490 a. de C., aproximadamente). Filósofo y poeta presocrático. «Los hombres se imaginan a los dioses...». Jenófanes, fragmento B14 y 15. Véanse también los fragmentos B11 y 12.
- 37 «Hay un Dios...». Jenófanes, fragmento B23. Véase también los fragmentos B24 hasta el 26.
- 41 «Es muy posible...». Platón, *Fedón*, 69c.
- 42 HERÁCLITO DE EFESO (535-475 a. de C., aproximadamente). Filósofo presocrático. «Una cita sobre él», el antiguo epigrama fue transmitido por Diógenes Laertio (tres siglos después de Cristo) en su obra «Vida y opiniones de filósofos famosos», IX, 16: «No os apresuréis al recorrer el libro de Heráclito de Efeso. El camino es difícil. Las tinieblas, una impenetrable oscuridad le rodean; pero si os guía algún iniciado, se hará más luminoso que el sol.»
 - «Todo fluye...». Aunque esta frase no se encuentra entre los fragmentos conservados de Heráclito, ya en la antigüedad era conocida como el núcleo de su filosofía. Véase Aristóteles, *De coelo* 3, 1.
 - «En el mismo río...». Plutarco, *De E apud Delphos* (Sobre la inscripción El del templo de Delfos) 18, 329b. Véase Heráclito, fragmento B91 y B12; ver también la página 29 del presente libro.
- 43 «La vida y la muerte, la vigilia y el sueño...». Heráclito, fragmento B88.
 - «La vida y la muerte están...». Heráclito, no figura en Diels, pero sí en la relación de fragmentos de Bywater Nr. 78A.
- 44 «Cómo podríamos...». Heráclito, no textualmente. Ver B49a.
 - «Hades y Dionisios...». Heráclito, fragmento B15.
 - «El cumplimiento de sus deseos...». Heráclito, fragmentos B110 y 111.

- «El mar es, a la vez...». Heráclito, fragmento B61.
 - «Arremetió vehemente contra Hesíodo...». Heráclito, fragmentos B40, 42, 56, 57 y 106.
- 45 «La armonía del mundo...». Heráclito, fragmento B51. Véase también B48.
- «Los inmortales son mortales...». Heráclito, fragmento B52. Véase también B70 y 79.
 - «La eternidad es un niño jugando...». Heráclito, fragmento B52. Ver también B70 y 79.
- 46 «El fuego es la sustancia primordial de todas las cosas». Heráclito. Ver los fragmentos B64, 66, 30, 31, 67, 84a y 90.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA (Philo Judaeus, 25 a. de C. – 50 d. C., aproximadamente). Filósofo judío de la época helenística. Ver página 165 del presente libro.
 - «Hay gente que...». Filón. De migratione Abrahami, 89.
- 47 Considera la guerra como el padre de las cosas. Heráclito, fragmento B53. Ver también B80 y 28.
- Poniendo armonía en ella. ver Heráclito, fragmentos B8 y 10.
- 48 «El Daimon del hombre...». Heráclito, fragmento B119.
- 50 DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808-1874). Teólogo evangélico y escritor. «La antigua y la nueva fe. Una confesión». Leipzig, 1872. Ver especialmente el párrafo III, S. 176/177.
- 51 EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (490-430 a. de C., aproximadamente). Filósofo presocrático, político y médico en Sicilia y sur de Italia.
- «Mentecatos son...». Empédocles, fragmentos B11, 12 y 15.
- 52 «Cuando abandonando tu cuerpo...». En los fragmentos de Empédocles no figura con esta forma. Ver, quizá, 112.
- «Quien llega profano...». Ver la indicación de la página 41 de este libro.
- 53 PÍNDARO (518-446 a. de C.). Poeta compositor de himnos, nacido en Tebas. «Bienaventurado aquél que ha penetrado...». Píndaro, sobre los misterios eleusianos, fragmento 121 (según Bowra) ó 137 (según Snell).
- 54 PITÁGORAS DE SAMOS (580-496 a. de C.). Filósofo presocrático; no nos han llegado textos propios de su obra.
- ARISTÓTELES (384-322 a. de C.), discípulo de Platón y preceptor de Alejandro Magno. El creó las bases de casi todos los ámbitos de las ciencias actuales.

- «Estudiaban, en primer lugar, las matemáticas...». Aristóteles, *Metafísica I*, 985b, 24-34.
- 56 GREGORIO DE NISA (334-394 d. de C.). Padre de la Iglesia, obispo de Nisa (Capadocia).
 - «Se dice que la naturaleza es algo pequeño...». Gregorio de Nisa, «Gran Catecismo X», 1.
- 59 PLATÓN (427-347 a. de C.). Alumno de Sócrates; desarrolla su filosofía en diálogos en los cuales Sócrates es la figura principal, ejemplo y maestro de los restantes coloquiantes.
 - «Lo que sí puedo decir...». Platón, Carta séptima 341B,d.
- 60 Sobre «la impotencia del escritor para expresar su pensamiento mediante palabras». Ver la carta séptima de Platón, 343a.
 - «Para éstos sus palabras eran...». Ver la carta séptima de Platón, 344b.
- 61 «Me sucedió algo extraño...». Platón, Fedón, 58e y 59a.
- 62 «Te parece a ti propio del filósofo...». Platón, Fedón, 64d y 65 a.
- 63 «Y qué quiere decir sobre...». Platón, Fedón, 65a, b.
- 64 «Y ¿no se da el nombre de muerte...?» Platón, Fedón, 67d, e.
- 65 «¿Quién es valiente...?» Platón, Fedón, 68c.
 - «El no dejarse excitar por los deseos...». Platón, Fedón, 68c. Ver Fedón, 69 y 80.
- 67 «Cuando el alma reflexiona a solas consigo...». Platón, Fedón, 79d; 80a, b, y 81a.
- 68 «Si lo inmortal...». Platón, Fedón, 16b.
- 69 «Por poca o mucha...». Platón, Timeo, 27c, d.
 - «La divinidad, interviniendo como salvadora...». Platón, Timeo, 48d.
- 70 «Mil destrucciones de hombres...». Platón, Timeo, 22c, d.
- 71 «Quién es, pues, el creador y padre del universo...». Platón.
 - Timeo, 28c.
 - «Tendida sobre el cuerpo en forma de cruz...». Platón, Timeo, 36b y 37a.
 - «Por ello Platón puede...». En este sentido general y hasta ahora no se ha encontrado esta frase de Platón; pero sí con frecuencia en el sentido de que el cuerpo humano es la tumba del alma. Ver página 132 de este libro.
- 72 «Filón...». Platón redivivo. No se ha podido verificar formulado de esta manera. Ver «Historia del idealismo» I, S. 601 de O. Willmann.

- «Hijo de Dios» ...la sabiduría que nace del hombre. Ver «Historia del idealismo» I, S. 616 de Otto Willmann. La doctrina sobre el logos de Filón.
 - El libro en el cual «todo lo que...». Filón Legum allegoriarum I, 19.
 - «Imitando los caminos del padre...». Filón, De confusione linguarum, 63.
- 73 «Como Dios es el primer y único rey...». Filón, De posteritate Caini, 101/102.
- «No tengo ningún reparo...». Filón, De migratione Abrahami, 34, 35.
- 74 «Cuando el espíritu, preso de amor...» Filón, Quod a Deo mittantur somnia II, 232.
- «Quien trata de eludir a Dios...». Filón Legum allegoriarum III, 29.
- 75 HIPÓLITO (siglo III d. C.; murió probablemente en el 235), padre de la iglesia griega; el primer antipapa.
- «Este es el gran secreto...». HIPÓLITO, Refutatio omnium haeresium V, 8.
 - Sócrates toma la palabra: ver el Symposium (El banquete), de Platón, 198a.
- 83 SALUSTIO (siglo IV d. d. C), filósofo griego, neoplatónico, que no debe confundirse con SALUSTIO (86-34 a. d. C.), el famoso historiador romano.
- «Podría decirse que el universo...» Salustio, De Diis et mundo, III, 3f.
- 84 PLOTINO (204-270, aprox. d. C.), filósofo griego, fundador y principal representante del neoplatonismo.
- «...los sabios sacerdotes egipcios...». PLOTINO, V. Eneada 8, 6.
- 85 El mito de Boreas: Platón, Fedro 229b.
- «Tales explicaciones...»: Platón. Fedro 230a.
- 86 «El alma aparece allí representada...» Platón. Fedro 246 aff.
- 87 Una parábola que es atribuida a Buda; no ha sido localizada hasta ahora.
- 88 EMPÉDOCLES, fragmentos B26, B20 y B109.
- 90 «Si el ojo no fuera de esencia solar...». En esta forma se encuentra en los escritos sobre ciencias naturales. Esbozo de una teoría de los colores, primera parte didáctica, introducción. Ligeramente alterado, se encuentra este verso en las «Xenias pacatas».

- Afrodita es el amor... unen y disuelven: Ver EMPÉDOCLES frag. B86/87 y B17 y 35.
- 97 HOMERO (siglo VIII a. C.), poeta épico griego, autor de la Iliada y la Odisea.
- 98 «Háblame, oh Musa...», HOMERO, Odisea I, verso 1-5; el verso 5 dice textualmente: «Para la salvación del alma y el retorno de sus compañeros».
- 101 KARL BÖTTICHER (1806-1889), arqueólogo de Berlín.
- 105 «Cuando abandonando tu cuerpo...». Ver pág. 52 de este libro.
 - RICARDO LEPSIUS (1810-1884), uno de los principales fundadores de la egiptología sistemática, Berlín.
 - «La obra literaria de mayor envergadura...». R. LEPSIUS, El Libro de los muertos del antiguo Egipto, Leipzig, 1848, Prólogo pág. 17. Una colección de los diversos fragmentos puede verse en «El Libro de los Muertos de los egipcios», traducido y comentado por Gregorio Kolpaktchy, München, 1955.
- 106 «El Osiris N ha sido purificado... yo soy Osiris N...». Libro de los Muertos egipcios, cap. 125; Papiro Nu.
- 110 RUDOLF SEYDEL (1835-1892), filósofo y teólogo de Leipzig. «Buda y Cristo», Breslau, 1884. Los pasajes aquí dictados sobre la vida de Buda se encuentran en las páginas 8 a 14.
- 116 «Lo que existía desde el principio...». Carta de S. Juan I, 1 y 3.
 - AURELIUS AGUSTINUS (354-430 d. C.), el más grande entre los santos padres de la Iglesia; discípulo de Ambrosio.
 - «Yo no creería en los Evangelios...». S. Agustín, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, 6.
- 117 «Hoy ha nacido Cristo...». Antífona de Navidad; ver el Breviarium Romanum, al final de la parte navideña, In nativitate Domini. Título: ad magnificat Antiphona:

Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit,
Hodie in Terra canunt Angeli, laetantur Archangeli,
Hodie exultant justí, dicentes: Gloria in excelsis Deo, alleluia.
- 119 ADOLF VON HARNACK (1851-1930), teólogo evangélico de Berlín.
 - «Puede fácilmente escribirse en una sola cuartilla...». HARNACK, «Das Wesen des Christentums» (La esencia del Cristianismo), Berlín. 1900; 4.ª edición. Leipzig, 1901, pág. 13.
 - OTTO SCHMIEDEL, «Die Hauptprobleme der Leben Jesu

- Forschung» (Los principales problemas de la investigación de la vida de Jesús), Tübingen y Leipzig, 1902.
- «Valorados con la medida de la concordancia...». HARNACK, a.a.O., pág. 15.
- 124 Platón, el Moisés de lengua ática...: Ver O. WILLMANN, «Historia del Idealismo, I», pág. 589.
- «Oh, anciano, ¿qué has hecho...?». Libro de Zoar II, 110b. Ver también pág. 157.
- 125 «Estos cuatro rabinos...»: Talmud, Hagigah, cap. II, 14b.
- «Dichosos los que aún no viendo creen...». S. Juan, 20,29.
- 126 «El Hijo del hombre ha venido...». S. Lucas, 19,10.
- Y no dirán: vedlo aquí o allá...». Lucas, 17, 20 y 21.
- 127 El milagro de Lázaro: para este capítulo ver San Juan, 11.
- 128 ERNEST RENAN (1823-1892), investigador de las religiones y escritor filológico francés. «La vie de Jésus» (La vida de Jesús), París, 1863.
- Las citas de Renan proceden del libro «La vida de Jesús», traducido al alemán por Hans Helling, Reclam, Leipzig, págs. 261-263.
- 132 El cuerpo del hombre... «tumba del alma»; ver Platón, Gorgias, 493a;-Cratilo, 400c; Fedón, 62b.
- 133 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING (1775-1854), con Fichte y Hegel, uno de los principales representantes del idealismo alemán.
- «Gracias a la unción recibida...». Schelling, «Sobre las Divinidades de los Samotracios», un folleto leído el 12 de octubre de 1815, Stuttgart y Tübingen (Cotta), 1815, pág. 40.
 - EDESIO (siglo IV d. C.), filósofo neoplatónico, escuela de los Jámblicos.
 - «Cuando un día tomes parte en los misterios...». Según la tradición, estas palabras las dijo Edesio a Juliano el Apóstata; ver JOSEPH BIDEZ, Julián der Abtrünnige, traducido por Hermann Rinn al alemán, München, 1940, pág. 80 (Bidez cita este episodio de Eunapii vitae sophistarum).
- 137 JACOB BURCKHARDT (1818-1897), historiador del arte y la cultura, Basilea.
- Los misterios son algo...: J. BURCKHARDT: «La época de Constantino el Grande», edición completa, tomo II, ed. por Félix Stähelin, Basilea, 1929a, pág. 163.
 - «Habrían castigado a Esquilo...»: Ver pág. 21 de este libro.

- 145 «La sabiduría mística de Filón...». Filón. De specialibus legeibus I, 47.
- 154 FILÓN DE ALEJANDRÍA (ver pág. 46 de este libro). De vita contemplativa. Este libro trata de la vida de los Terapeutas que vivían en Egipto.
- «Las viviendas de los miembros de la comunidad...». Filón, «De vita contemplativa», 24f.
 - «También poseen los libros...». Idem, pág. 29.
- 155 «La interpretación de los escritos sagrados...». Idem, pág. 78.
- 157 Libro de Zohar («Glanz»): Obra principal de la Cábala, consistente en un comentario de Génesis.
- «Nada se pierde en el mundo...». Libro de Zohar II, 110b. La contestación de los que escuchaban es la siguiente: «Oh, anciano, ¿qué has hecho...?». Pág. 120 de este libro.
- 159 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (150-217 d. C.), filósofo y doctor de la iglesia, de la escuela catequística alejandrina.
- «Dios no nos ha prohibido...». Stromata, libro I, 1-13,1 y 13,5.
- 161 DIONISIO AEROPAGITA: un miembro del Areópago ateniense, que fue convertido por San Pablo al cristianismo («Historia de los Apóstoles 17,34»). Hacia el 500 aparecieron en Siria con su nombre los escritos cristianos-neoplatónicos: «Sobre las jerarquías celestes» y «Sobre la jerarquía eclesiástica».
- 164 RUDOLF STEINER, «Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens» (1901), edición completa, 1960, Bibli.—Nr. 7.
- 166 «Vemos todas las cosas...». San Agustín, Confesiones XIII, 38 (no textual).
- 167 «... los senderos del padre...». Filón, «De confusiones linguarum», 63, página 73 de nuestro libro.
- «En el principio creó Dios...» 1. Moisés 1.
 - «Esplendor primordial que emite sus innumerables rayos...». Filón, «De Cherubim et flammeo gladio», I,97.
- 168 «Entonces cuando el Padre...». Platón, Timeo, 37c, d.
- «Vio Dios todo cuanto había hecho...». 1. Moisés, 1,31.
- 170 «A menudo, cuando...». Plotino, 4. Eneada 8,1.
- «¿Cuál puede ser el motivo...?». Plotino, 5. Eneada, 1,1.
 - «Que la vida del cuerpo...». Plotino, 5. Eneada, 1,2.
- 171 «Lo que ha ocurrido desde el principio...». Carta de San Juan I, 1 y 3.

- «Dios ha tendido el alma del mundo... en forma de cruz...». Ver pág. 71 de este libro.
- 173 ORÍGENES (L85.253/54 d. C.), doctor de la iglesia, discípulo y seguidor de Clemente de Alejandría; su doctrina generó grandes controversias entre los doctores de la Iglesia que le sucedieron.
- GREGORIO NACIANCENO (330-390 d. C.), doctor de la iglesia y orador de Capadocia; durante algún tiempo patriarca de Constantinopla.
 - S. JERÓNIMO (aprox. 347-420 d. C.). Padre de la iglesia que vivió como monje en Belén; tradujo la Biblia por primera vez al latín (Vulgata).
- 174 «Y porque cuando yo quería pensar en mi Dios...». San Agustín, Confesiones V, 10; 19.
- «Pregunté a la tierra...». San Agustín, Confesiones X, 6; 9.
- 175 «Los hombres pueden dudar sobre si la fuerza de la vida...». San Agustín, De Trinitate X, 14.
- «Somos, reconocemos nuestro ser...». San Agustín, De civitate Dei XI, 26.
 - AURELIUS AMBROSIUS (339-397), Padre de la iglesia y obispo de Milán.
 - «Levantando el velo místico desde el espíritu». San Agustín, Confesiones VI, 4; 6.
- 176 «El mandato de creer...». San Agustín, Confesiones VI, 5; 7.
- «¿Quién podría estar tan ciego...?»: San Agustín, Contra Faustum XXXIII, 6.
 - «Lo que actualmente es llamado...». San Agustín; Refracciones I, 13; 3.
- 177 «Podrías encontrar la paz en la verdad...». San Agustín; no verificado hasta la fecha.
- «Qué felicidad, qué duradero disfrute...». San Agustín, De qualitate animae I, 23; 76.
- 178 Puede consultarse mi obra «La Ciencia oculta», RUDOLF STEINER. Madrid, 1978. Editorial Rudolf Steiner.
- 182 ROSA MAYDERER (1858-1938), escritora y pintora vienesa. Sobre el encuentro de Steiner y Mayderer [ver Mein Lebensgang (1923 hasta 1925), edición completa Dronach, 1962, Bibl.—Nr. 28, pág. 158-162].
- 183 ADOLF VON HARNACK: ver pág. 115 de esta obra.

- ERNST HAECKEL, «Die Welträtsel». Un estudio inteligible sobre la filosofía monista, Bonn, 1899.
- 189 RUDOLF STEINER, «Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung» (1901), edición completa, Dornach, 1960, Bibl.—Nr. 7.
- MORITZ ZITTER, amigo de juventud de Rudolf Steiner durante su época de Viena; murió en 1921. Ver Rudolf Steiner, Carta II, Dornach, 1953.

EPILOGO

*Prólogo de Rudolf Steiner a la primera edición de 1902
(no recogido en ninguna edición posterior)*

En el museo Wiertz, de Bruselas, hay un cuadro que lleva este título: «Las cosas del presente ante los hombres del futuro». (Antoine Wiertz, nacido en 1806, muerto en 1865). El lienzo de este interesante artista representa a un gigante que tiene en la mano un puñado de cosas minúsculas y se las muestra a su mujer y a su hijo: nuestros cañones, nuestros cetros, nuestras condecoraciones, nuestros arcos de triunfo, las banderas de nuestros partidos y de nuestras patrias. ¡Diminutas aparecerán «las conquistas de nuestra cultura» desde la perspectiva de una civilización que, comparada con la nuestra, será un gigante espiritual! Prescindamos aquí de la idea realmente profética de este cuadro: porque, a quien que se dedica a observar el progreso espiritual, al hallarse ante este cuadro puede surgirle otra idea. Nuestras actuales concepciones sobre el mundo y la vida ¿no les parecerán igual de pequeñas, a los hombres del futuro, que nuestra civilización misma? Esa sería la revancha de la historia contra el orgulloso desprecio con que algunos de nuestros contemporáneos juzgan las ideas «infantiles» de nuestros antepasados acerca de la

naturaleza del universo y del hombre, concepciones que están tan por encima de «los nuevos artículos de fe» basados en «los formidables progresos de la historia natural».

No es necesario encerrarse en alguna de las doctrinas eclesiásticas dominantes para tener un pensamiento semejante. Puede nacer exactamente igual en el espíritu de cualquiera que pise sobre el terreno del conocimiento actual de la Naturaleza. Quizá incluso sea en este ámbito donde se imponga con mayor fuerza. Hay ciertamente una gran satisfacción en el hecho de considerar la serie de seres vivos, desde el más diminuto hasta el hombre, y observar el parentesco de todo ser viviente, desde el punto de vista de un desarrollo progresivo. Muchos de nosotros no queríamos a ningún precio, y con razón, reemplazar «la historia de la creación» de Haeckel por una creación «sobrenatural». Y, sin embargo, las almas profundas experimentan un doloroso descontento ante la contradicción que persiste «entre la vida natural según la interpretación de Darwin y las reivindicaciones de una humanidad superior» (véase esta insatisfacción en una brillante interpretación hecha por Rosa Mayderer: «Nueva Religión» Ernest Haeckel: «Los Enigmas del Universo»). Quien sea capaz de echar una mirada por debajo de la superficie del desarrollo del pensamiento contemporáneo verá abrirse un profundo abismo entre los dos factores que concurren actualmente en la humanidad de nuestra cultura. La «razón» del hombre civilizado de hoy puede contentarse con una explicación natural del mundo, pero su «corazón» permanece ligado a los sentimientos que una educación milenaria y una tradición viva han depositado en él. No existe una armonía entre la razón y la sensibilidad. La

ciencia recurre incesantemente a una visión racional de las cosas, en tanto que la religión exige la aceptación de lo incomprensible con fe. (Rosa Mayreder en la obra citada).

Hay que preguntarse: una tal contradicción, ¿es necesaria? ¿O estará fundada sobre el hecho de que la humanidad civilizada todavía no ha conseguido sentir con su corazón, de una forma exaltada y jubilosa, aquello que la razón está obligada a aceptar como verdad? La respuesta a esta cuestión parece que ha de ser la siguiente: Nosotros «comprendemos» los conocimientos de las ciencias naturales, pero no sabemos «vivir» con ellos.

No, nosotros no vivimos con nuestros conocimientos de la Naturaleza. Cuántas personas se sienten felices cuando escuchan a Harnack decirles en su «Esencia del Cristianismo»: «¿En qué estado de desesperación se encontraría la Humanidad si la paz superior que ansía, si la claridad, la seguridad y la fuerza por las cuales lucha dependieran de la medida de su ciencia y de su conocimiento!» Los hombres de esta clase reconocen la ciencia con su entendimiento; ya que les está permitido calmar el anhelo de su corazón merced a fuentes de otro origen. Pero cualquiera que posea en mínima medida el don de ver, se dará cuenta en seguida de que incluso aquellas personas que más sólidamente están establecidas sobre el terreno de las ciencias naturales «no saben vivir con ellas». Si, ni siquiera los maestros mismos de estas ciencias saben hacerlo. Que no se interprete mal a un admirador tan entusiasta de Ernest Haeckel como es el autor de este libro, cuando afirma: en muchos de los gritos de combate que él arroja contra el cristianismo, yo reconozco la susceptibilidad que las equivocaciones

cristianas han depositado en su corazón. De no ser así, el defensor de la evolución natural, ¿podría considerar el cristianismo de una manera distinta a como consideraría una creación sujeta a esas mismas leyes de la evolución? ¿No debería saber que «vivimos» con una verdad que se comporta, en relación al mundo del pensamiento precedente, como el hombre, en un grado de desarrollo natural, con respecto a sus «antepasados» animales? Que el cristiano piense que posee la verdad, una y única verdad. Pero el que piense según la «Naturaleza» actuará demasiado «en cristiano» si no investiga sobre los antepasados de sus propias verdades, en su correcto desenvolvimiento, y se limita a luchar contra ellos, considerándolos infantiles «artículos de fe» ya abolidos. Aquel que no se contenta con «comprender» la verdad, aquel que «vive en ella y con ella», la ve en un fluir perpetuo, en un desarrollo progresivo y sometido a leyes, como todas las cosas en la Naturaleza. Que se aprenda a conocer en su desarrollo natural las verdades que nuestra inteligencia reconoce, desde sus antepasados, desde sus pre-verdades, y entonces será posible que el corazón siga a la inteligencia. Pero el hombre, cuya inteligencia está apegada al conocimiento de la naturaleza y cuyo corazón se encuentra todavía prendido a las tradiciones de la Iglesia —con una fuerza casi insospechable, incluso— se asemeja a un ser viviente cuya estructura corporal hubiera dejado muy atrás la que correspondía al pez y, sin embargo, quisiera, pese a todo, seguir nadando en el agua.

Tal es el espíritu con el que en este libro he rastreado una parte del desarrollo del cristianismo. Desearía no haber puesto ni una sola línea que no pudiera justificarse ante una concepción racional de la Naturaleza, pero

tampoco ni una de más que coincida con la concepción groseramente materialista de muchos de nuestros pensadores científicos actuales.

En un prólogo, el autor puede permitirse algunas notas personales que, para el lector, carecen de relación con el mundo de sus pensamientos, pero que, tal vez, tienen para este autor un sentido enteramente especial. Expresaré, en primer lugar, mi más vivo agradecimiento al Conde y a la Condesa Brockdorff, que el año pasado me indujeron a exponer, en la Biblioteca de Teosofía de Berlín, las ideas contenidas en este libro, así como las de mi escrito precedente «Mística y Espíritu moderno». Una profunda exigencia de amistad me lleva a unir a sus nombres los de mis amigos de Viena, Rosa Mayreder y Moritz Zitter. A todos ellos dedico estas páginas. Durante muchos años, los últimamente mencionados fueron mis acompañantes en mis esfuerzos hacia el conocimiento. Al finalizar este libro les dirijo un cordial saludo.

Rudolf Steiner

INDICE

	<u>Págs.</u>
Prefacio a la segunda edición alemana	7
Puntos de vista	11
Los misterios y su sabiduría	19
Los sabios preplatónicos a la luz de la sabiduría de los Misterios	41
Platón como místico	59
El mito a la luz de la sabiduría de los misterios	81
La sabiduría de los Misterios egipcios	105
Los Evangelios	119
El milagro de Lázaro	127
El Apocalipsis de S. Juan	139
Jesús y su trasfondo histórico	153
Sobre la esencia del Cristianismo	157
El Cristianismo y la sabiduría pagana	165
S. Agustín y la Iglesia	173
Observaciones	181
Notas del editor	185
Epílogo	197

