

# POST MORTEM

Hacia una hermenéutica de horizonte escatológico

Por Máximo Lameiro

## “A te convien tenere altro viaggio”

(Divina Comedia, Canto I, 92)

### INDICE

- I. Necesidad de la escatología
- II. El reencarnacionismo como negación de la escatología
- III. De la necesidad de reconocer el Intermundo
- IV. De la ontología del Intermundo
- V. Las dos dimensiones del Intermundo
- VI. Sobre el tiempo como retorno y el simbolismo del árbol
- VII. El modo de comprender como modo de ser
- VIII. El descenso del alma en el símbolo del Ángel y la Neshamáh
- IX. El retorno del alma como reintegración del andrógino originario (primera parte)
- X. Pareja celestial y erótica terrestre (segunda parte del capítulo IX)
- XI. Los grados del descenso como grados de conocimiento y existencia
- XII. Símbolos del retorno en el cristianismo y el budismo
- XIII. Sobre interioridad y vida post mortem
- XIV. La condición abierta de lo humano
- XV. Observaciones sobre individualidad y vida post mortem
- XVI. El poder ideoplástico del alma y la vida post mortem
- XVII. La reintegración: el Árbol de la Vida en el Apocalipsis como coincidentia oppositorum
- XVIII. Epílogo sobre la necesidad de la escatología

## I. La necesidad de la escatología

Uno de los grandes aportes de Henri Corbin a la cultura fue su insistencia, fundada en estudios tan profundos como iluminadores, en la realidad del mundus imaginalis; y en la necesidad de recuperar la conciencia de dicho mundo. Conciencia sin la cual el Occidente está condenado a vivir una existencia espiritualmente mutilada.

Ese mundus imaginalis constituye una dimensión de lo real que no se deja atrapar en la alternativa, instalada entre nosotros desde Descartes, entre el espíritu puro y la corporalidad física. Pues, se trata de un mundo en el cual la imagen que se ofrece a la sensibilidad y la idea que toma cuerpo en ella, son solidarias entre sí e inseparables del alma en la cual y para la cual se manifiestan.

Recuperar la conciencia de dicho ese mundo significa, entre otras cosas, volver a tomar en serio las realidades escatológicas articuladas en los grandes relatos míticos y visionarios de las grandes tradiciones de sabiduría.

Realidades que han sido ignoradas tanto por quienes niegan su significación trascendente como por quienes dicen aceptarla. Pues los primeros las han convertido en meras metáforas y los segundos las han convertido, ya en un pobre discurso moralizador, como sucede en las religiones, ya en unas fantasías acordes a la estupidez consumista postmoderna, como sucede en la llamada 'new age' y las formas de espiritualidad 'alternativa'.

Pero, cuando hablamos de recuperar la conciencia de las realidades escatológicas, no nos referimos a elaborar teorías abstractas y/o imaginativas acerca de 'otro' mundo, sino a una apertura a la dimensión más interior de este mismo mundo.

Pues la conciencia escatológica supone la conciencia de que, a cada momento, estamos situados simultáneamente en distintos niveles de existencia. Así, lo escatológico, es decir lo 'eskatós' o 'último', está aquí y ahora, con nosotros, en nosotros.

## II. El reencarnacionismo como negación de la escatología

Una de las cuestiones que nos salen al paso cuando comenzamos a indagar acerca de la significación de lo escatológico, es el reencarnacionismo; cuya enorme difusión en nuestra época es cosa sabida por todos.

Pero, ¿es el reencarnacionismo una escatología? Sí, indudablemente lo es; pero es una escatología espuria.

No vamos a analizar detalladamente las teorías reencarnacionistas (a los interesados en profundizar el tema le sugerimos leer el texto mencionado en Ref. 1), pero queremos comentar, al menos, ciertas limitaciones y distorsiones de concepción involucradas en dichas teorías y que conciernen de modo directo a la investigación escatológica.

En principio, aclaremos que el reencarnacionismo no es de origen oriental, como suele pensarse, sino que se originó en Occidente a principios del siglo XIX en el seno del movimiento espiritista francés. Luego fue acogido por el teosofismo y más tarde terminó por difundirse al mundo a través de diversos ocultistas como Leadbeater, Papus, Steiner y sus seguidores.

En ese sentido, es importante destacar que el reencarnacionismo es hijo del materialismo y de la racionalidad científicista que caracterizaba a la cultura europea de ese tiempo. Y no tiene relación alguna con la doctrina oriental de la transmigración (2) ni tampoco con la concepción griega antigua sobre la metempsicosis.

Es cierto que los reencarnacionistas se han autorizado a sí mismos citando textos tradicionales del hinduismo, el budismo, del orfismo y hasta del cristianismo y la kabbalah. Pero en esas enseñanzas, que habría que analizar en el contexto de sus propias tradiciones puesto que no son todas iguales ni equivalentes, se trata siempre de otra cosa que aquello que los reencarnacionistas creen encontrar.

Por ejemplo, en una rama regular del budismo desarrollada en Japón, se enseña que el Buda histórico, es decir el Buda Sakyamuni, después de su muerte física en la India volvió a aparecer en China, siglos después, bajo la forma del maestro Chi I. Y que este último, a su vez, reapareció más tarde en Japón bajo la forma del maestro Dengyo.

Ahora bien, los reencarnacionistas al interpretar enseñanzas como la anterior, lo hacen conforme a un parámetro de pensamiento totalmente mundano y ordinario. Así, creen que esas enseñanzas los autorizan a suponer y afirmar que un hombre común después de su muerte volverá a este mismo mundo (el mundo en el cual antes de morir comía, dormía, trabajaba, etc.) pero lo hará con otro cuerpo.

Sin embargo, decir que Sakyamuni volvió a aparecer en el mundo bajo la forma de Chi I y de Dengyo es totalmente distinto a suponer que un simple señor llamado, pongamos, Alberto volverá en forma de otro señor que se llamará, digamos, Carlos. Pues, al contrario de lo que piensan los reencarnacionistas, el retorno del Buda al mundo no es el retorno del individuo histórico Sakyamuni en la forma de los individuos históricos Chi I y Dengyo.

La enseñanza tradicional habla del retorno de la Verdad y la Ley, es decir del Dharma -en sí mismo trascendente al tiempo, al espacio y a los individuos-, que se expresa en cada época a través del soporte de diversos maestros.

Pero esto tampoco significa que ese retorno sea el retorno de una realidad impersonal exclusivamente (y ese es otro error occidental, específicamente el error de la metafísica abstracta, aunque no lo analizaremos aquí). Pues el retorno del Dharma es el retorno de la Ley, pero es también el retorno del maestro arquetípico a través del cual esa Ley toma una forma personal.

Pues, la Ley o Dharma es también la esencia o arquetipo de la Persona Suprema (3). Y los maestros particulares terrestres en los cuales esa Ley se corporifica -toma cuerpo- no son otra cosa, en tanto maestros, que epifanías del arquetipo. Es decir manifestaciones personales concretas de la Ley.

Tenemos así, en la enseñanza budista, una realidad de tres dimensiones: el Dharma, el maestro arquetípico y los maestros individuales o históricos. Y estos últimos, los individuos, no retornan.

Sin embargo, incapaz de pensar simbólicamente, el reencarnacionismo distorsiona las enseñanzas tradicionales, y las traduce en una clave mundana y burdamente empirista que es ajena a la sabiduría de las culturas antiguas y orientales.

Por supuesto los relatos de enseñanzas tradicionales contienen pasajes que parecen avalar las ideas reencarnacionistas y que no pueden ser referidos solamente a la tríada Principio, arquetipo y hombre histórico individual que acabamos de utilizar como ejemplo. Pero eso no tiene importancia ahora mismo, porque no estamos analizando a fondo las ideas de transmigración y otras afines (como el Gigul judío o la metempsicosis griega) sino sólo señalando los límites del reencarnacionismo y del paradigma de pensamiento que lo anima.

En definitiva, el reencarnacionismo es una escatología espuria pues en él se niega, precisamente, lo escatológico. Ya que lo escatológico es reducido a no ser sino la repetición de la vida en este mismo mundo.

Así, incapaz de pensar más allá de las condiciones exteriores de la vida actual, el reencarnacionismo reduce la vida 'después' de la muerte al mundo conocido de los hechos empíricos observables en el mundo 'antes' de la muerte. Es claro, entonces, que de ese modo la idea de una vida post mortem pierde totalmente su sentido. Pues lo posterior a la muerte es reconducido nuevamente a lo anterior a la misma sin que medie ninguna diferencia cualitativa.

Pero hay todavía otra distorsión de lo escatológico operada por el reencarnacionismo y solidaria de la anterior. Es la equiparación de los estados prenatales y los póstumos. El reencarnacionismo sitúa al mismo nivel los estados de existencia prenatal, los terrestres y los póstumos; y los comprende bajo las mismas condiciones, anulando así toda diferencia cualitativa entre ellos.

De ese modo, el reencarnacionismo opera una doble clausura de lo escatológico: clausura lo que antecede, metafísicamente hablando, a la existencia terrena, y clausura de lo posterior. Pues todo en el pensamiento reencarnacionista es asimilado a la existencia mundana y ordinaria. Única en la cual es capaz de moverse.

En fin, para terminar, queremos dejar planteadas dos orientaciones para que quienes se hacen preguntas escatológicas no caigan en la trampa de doble cerrojo del reencarnacionismo o al menos estén prevenidos al respecto:

1) Si la muerte tiene algún sentido (y no estamos asumiendo que la muerte se reduzca al fenómeno de la muerte física), entonces, los estados de existencia post mortem no pueden consistir en la repetición de la vida tal como se define antes de la muerte. Esos estados han de involucrar otras condiciones de existencia y otras significaciones.

2) Si el nacimiento en las condiciones de existencia terrestre tiene algún sentido, entonces, los modos de existencia prenatal tampoco pueden ser equiparados ni a la existencia terrestre ni a los estados de existencia post mortem.

Pensar de otro modo es privar al peregrinaje del alma de un verdadero horizonte escatológico. Y por lo tanto empobrecer la vida de un modo lamentable, reduciendo toda perspectiva humana al estrecho ámbito de lo terrestre.

Referencias del capítulo II:

1. 'La reencarnación' ( capítulo VI de 'El error espiritista'), por René Guenón.
2. En este punto cabe plantear una salvedad con respecto a ciertos maestros orientales cuya autenticidad es incontestable pero que debido a una excesiva occidentalización, por ejemplo en el budismo contemporáneo, a veces parecen abonar la interpretación reencarnacionista de la simbología de sus propias tradiciones. Con respecto a estos maestros, si bien no dudamos de su grandeza espiritual, no podemos dejar de observar que hacen una concesión, tal vez necesaria desde el punto de vista de su misión, a lo más burdo del espíritu de la época.
3. Hay una clara analogía entre lo que el budismo llama 'identidad de la Ley y la Persona' (principio conocido en japonés como 'Ninpo ikka') y la identidad de Cristo con el Logos en el cristianismo de Juan y en la tradición alejandrina.

### III. De la necesidad de reconocer el Intermundo

Como decíamos en el primer capítulo, una de las grandes contribuciones de Henri Corbin a la cultura espiritual de Occidente, y muy particularmente al ámbito de la escatología, ha sido la delimitación teórica, acompañada de una profunda exégesis de textos tradicionales, de la noción de mundo imaginal.

Esa noción de mundo imaginal es esencial para pensar el Intermundo sin el cual no hay escatología posible.

El Intermundo, mundo intermedio e intermediario entre el mundo de la corporalidad terrestre y el mundo de las Ideas platónicas o Intellecto puro, es la región del ser donde tienen 'lugar' y se manifiestan las realidades escatológicas.

Por eso, si se niega el Intermundo, las verdades vivas implicadas en los grandes relatos escatológicos de la humanidad, desde el Apocalipsis cristiano de Juan hasta el Bardo Todhol tibetano pasando por muchos otros, son reducidas a no ser sino las alegorías figurativas de unos conceptos generales carentes de vida y verdad.

Por ejemplo, cuando se dice que los combates apocalípticos representan las 'luchas internas del alma' o cuando se dice que los ángeles son expresión de los 'estados superiores del ser', lo que se hace es arrancar los símbolos de su propio dominio (el dominio imaginal precisamente) y reconducirlos al ámbito conceptual de una teología y/o una metafísica de orientación racionalista.

Pues, esas traducciones son correctas sólo a condición de que quien dice 'lucha interna del alma' comprenda que esa lucha puede asumir en el alma, de modo muy concreto, las formas imaginables descritas en los relatos apocalípticos. O bien a condición de que quien dice 'estados superiores del ser' comprenda que las formas de los ángeles descritas en los relatos escatológicos no son metáforas de unos 'estados' abstractos sino formas epifánicas vivas para el alma que las contempla en la visión interior.

¿Quiere decir esto que debemos tomar los relatos escatológicos tradicionales y su simbolismo al pie de la letra y sin interpretarlos de ningún modo?

Tampoco. Pues esa ingenuidad literalizante es legítima sólo cuando el creyente o miembro de una tradición específica participa en acto, ritualmente, de una experiencia escatológica. Lo cual es más común de lo que podría pensarse, pues es lo que sucede cuando se realiza un rito funerario.

Así, para poner un ejemplo común y corriente, no hay necesidad de que alguien que ofrenda flores o escucha un texto sagrado en el velatorio de un pariente fallecido, se pregunte por el sentido simbólico de las flores o intente interpretar en términos teóricos el texto que escucha. Ya que la participación en la realidad escatológica está dada, en ese caso, por el involucramiento interior en el rito funerario. Y no requiere ninguna otra cosa más que dicho involucramiento. No hace falta ninguna interpretación para darle a ese rito todo su alcance escatológico; es decir toda su eficacia y significación interior y trascendente.

Pero cuando lo escatológico es el horizonte de una interrogación intelectual, ni podemos ser ingenuos ni nos basta la razón. De aquí que, para salir del falso dilema entre, por un lado, la literalización ingenua de los relatos y símbolos escatológicos, y por otro lado, las racionalizaciones del pensamiento abstracto, para eso, precisamente, es necesaria e irremplazable la noción de Intermundo.

Y la naturaleza del Intermundo se ilumina cuando se lo comprende como mundo imaginal.

En fin, planteada esta necesidad, en el próximo vamos a presentar a grandes rasgos la idea de Intermundo a partir de un trabajo del propio Henri Corbin y de uno de los maestros estudiados y traducidos por él, el Shajj Da'ud Qaysarii.

#### IV. De la ontología del Intermundo

Presentar la noción de Intermundo a partir de la pregunta por su ontología puede resultar enrevesado para quien espera una exposición didáctica sobre el tema. Pero lo cierto es que tal exposición didáctica no es posible realizarla ni siquiera con la mayor buena voluntad. Y eso por razones que hacen a la naturaleza misma del tema, es decir del propio Intermundo.

Pues, el Intermundo no se deja describir ni explicar.

De hecho, cuando nos encontramos con una descripción del mismo (en diversos lugares, como en las visiones descritas por Swedenborg, o los relatos sobre el peregrinaje del alma en el Bardo Todhol, o en la dramática lucha de los ángeles y las huestes del diablo expuesta en el Apocalipsis de Juan o las referencias a la ascensión del Profeta en la tradición islámica, por mencionar algunos entre los muchos relatos tradicionales que traen frente a nosotros las realidades del Intermundo) no nos hallamos frente a descripciones en el sentido ordinario, objetivante, de la palabra sino frente a construcciones simbólicas cuyo sentido interior no se accede directamente como se accede al sentido de una descripción mundana cualquiera.

Por otra parte, si el Intermundo no puede ser descrito objetivamente, tampoco puede ser explicado. Al menos no si 'explicar' quiere decir dar razón de la naturaleza y características de algo. Eso no puede hacerse, pues, como esperamos aclarar en algún momento, el Intermundo es a-lógico. Es decir, trasciende los principios lógicos de 'identidad' y de 'no contradicción' y por lo tanto no se deja circunscribir por las categorías de la razón.

Así, dado que el Intermundo desafía los modos de conocimiento y comunicación a los cuales estamos acostumbrados, preguntarse por su ontología, nos parece, es una manera legítima de introducir el tema. Ya que proceder así implica hacerse eco de su naturaleza asumiendo las dificultades que la misma plantea al conocimiento; y también, idealmente, prepara las condiciones para una captación intuitiva de dicha naturaleza.

Ahora bien, preguntarse por la ontología del Intermundo es preguntarse por el lugar que le corresponde en el orden de lo real. Y con esa pregunta comenzaremos nuestro acercamiento..

Ese mundo del cual hablan los relatos visionarios y escatológicos; el mundo del más allá donde habitan ángeles y demonios y donde sufren o gozan las almas de nuestros difuntos, ¿es un mundo objetivo? ¿es algo en sí mismo? ¿es real?

En principio, siguiendo a Henri Corbin (1) y al Shaij Da'ud Qaysarii (2), diremos que la ontología del Intermundo no es una ontología de los entes considerados como realidades substanciales 'per se'. Pues, comprender el Intermundo supone asumir una ontología en la cual los seres son apariciones, epifanías, a través de las cuales el alma que las contempla se conoce a sí misma en ellas.

Es por eso que el Shaij Qaysarii aclara que el Intermundo y todas sus formas pertenecen al dominio del nombre divino al-Zahir, el Revelado (3).

Es decir, el ser del Intermundo es ser revelado. Y, por lo mismo, todas sus manifestaciones concretas son modalidades particulares de dicha revelación. En este contexto de ideas, ser y conocer no pueden ser separados sino que constituyen modalidades de un mismo proceso a la vez noético y creador de las realidades que conoce.

Entonces, la realidad del Intermundo, planteada del modo más general, es su aparecer, su manifestarse, su darse a conocer. Y a escala individual es el modo en que cada alma se encuentra a sí misma en el espejo de su propio mundo; mundo que no es otra cosa que la epifanía de su estado interior.

De modo que la comprensión del Intermundo nos exige abandonar los esquemas mentales objetivadores que conducen, a veces inadvertidamente, a identificar lo real con una suerte de 'cosa en sí'. Lo importante, entonces, es destacar que el Intermundo no es una 'cosa en sí' sino algo para alguien.

Es decir, que las formas del Intermundo y sus cualidades son funcionales y solidarias del estado espiritual de aquél frente a quien aparecen y se concretizan.

Para ilustrar este punto nos gustaría compartir una enseñanza budista que nos fue transmitida oralmente hace muchos años, y la cual ilustra, precisamente, lo que estamos diciendo.

Según esa tradición si un ser en estado humano mira un río, percibirá un río; mientras que si un ser en estado infernal mira un río, percibirá una corriente de pus; y si dios (que en ese contexto de enseñanza no es ni más ni menos que un ser en un estado elevado de realización) mira un río, percibirá un lecho de luz divina.

Es decir, el río, al cual llamamos las tres veces 'río' porque para nosotros -los humanos- es siempre un río, es también una corriente de pus y un lecho de luz divina. En cada caso el 'río' es aquello que corresponde al estado de ser de quien lo mira.

Ahora bien, al hablar así podría parecer que nos precipitamos en ese polo opuesto del objetivismo de la cosa 'en sí', que es la subjetividad. Sin embargo, el Intermundo no es subjetivo; no si por subjetivo se entiende algo que siendo irreal en sí mismo es real psicológicamente para un individuo en particular.

Pues, según enseñan los que saben, las realidades del Intermundo son tanto o más reales que los objetos del mundo terreno. Pero sus características y dimensiones están sujetas a metamorfosis puesto que no constituyen, como decíamos, entidades 'per se' sino manifestaciones correlativas al alma que las contempla.

Así, para abrirse a la comprensión del Intermundo se hace necesario abandonar la alternativa entre objetividad y subjetividad, y en su lugar admitir un tipo de realidad que supone una suerte de coalescencia entre el conocedor y lo conocido.

Esa realidad es lo que Corbin denomina 'mundus imaginalis' (ref. 1) y cuyo órgano, su modo de acceso, es la imaginación. De modo que la ontología del Intermundo es inseparable de lo que este autor llama 'una metafísica de la imaginación y lo imaginal'.

Y es claro que si se habla de 'metafísica de la imaginación', es porque no se está hablando de la imaginación como facultad psicológica del hombre individual sino de una función trascendente.

Por todo lo que venimos diciendo, es necesario asumir que el Intermundo no es 'otro' mundo que el mundo terrestre pero tampoco es el mismo mundo. La diferencia entre un mundo y otro, es decir entre este mundo de la percepción física y la actividad mental ordinaria y aquel mundo de las experiencias visionarias y los estados post mortem, depende de una metamorfosis del alma que involucra un cambio de estado a la vez gnoseológico y ontológico. Y esa diferencia gnoseológica y de estado de ser supone un salto cualitativo pero también cierto tipo de continuidad. Es decir que entre ambos mundos media una barrera y sin embargo existe correspondencia.

Por eso los visionarios, que han reconocido plenamente el Intermundo sin abandonar la vida terrena y han dado testimonio del mismo, dicen que en el mundo terreno todo tiene una correspondencia con el 'más allá'. Por ejemplo, cuando el Sheij Da'ud Qaysarii dice (ref. 2) :

"A cada uno de los seres que existen en el mundo de los sentidos le corresponde una forma imaginal cautiva, que se puede percibir a través de la imaginación en el mundo humano, tanto si es un Cielo, un astro o un Elemento, un mineral, planta o animal."

Esa declaración, que dicho sea de paso coincide de manera asombrosa con las enseñanzas de Swedenborg (5), no implica que se esté postulando una suerte de duplicación óptica del mundo sino que ambos mundos son la expresión de diferentes niveles de realización espiritual y conocimiento.

Por eso los relatos tradicionales abundan en visiones en las cuales el mundo ordinario se transfigura conforme al estado, de beatitud o maldad, propio del alma. Así, Ruzbehan de Shiraz (6) se encontraba en un estado espiritual tan elevado que en sus visiones el mundo natural se le aparecía bajo una forma nueva, más interior y divina. Según el mismo relata:

"En el curso de esas visiones, los cielos y la tierra, las montañas, los desiertos y las plantas, todo se me aparecía como luz pura."

Ahora bien, si, por un lado, el mundo se transfigura para los seres según su estado interior, y si, por otro lado, en la vida post mortem todos estamos llamados a encontrar el mundo que corresponda al estado de nuestra alma (estado inseparable del tipo de vida que hayamos llevado en el mundo terrestre), entonces, es necesario asumir que eso que llamamos realidad mundana está entretejido con el Intermundo.

En el mundo palpita el Intermundo. Y el Intermundo es la dimensión de lo real en la cual las formas sensibles no han sido trascendidas totalmente pero tampoco dependen de los sentidos físicos ni de las categorías mentales que organizan la percepción en la vida terrestre.

En fin, con estas observaciones generales y bastante rudimentarias sobre la ontología del Intermundo damos por presentado el tema. En los próximos capítulos trataremos de

desarrollar, o por lo menos de esbozar, otras cuestiones importantes para la comprensión del Intermundo y su significación escatológica.

Referencias:

1. Henri Corbin ha tratado del Intermundo y sus fundamentos ontológicos a lo largo de toda su obra. Para brindar al lector sólo las referencias más directamente relacionadas al tema que nos convoca en Post mortem, sugerimos leer los siguientes trabajos de ese autor:

-Del Barzaj o el mundo Intermedio. Hay una versión en español en Internet en webislam: [Pinche para ir](#)

-Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Publicado por Ediciones Siruela, España.

2. Mundus imaginalis, Sheij Da'ud Qaysarii. En la antología de autores tradicionales incluida por Corbin en 'Cuerpo espiritual..' (ref. arriba).

3. En la obra citada aquí arriba (ver ref. 2). Al respecto es oportuno aclarar que la observación del Shajj se inscribe dentro de la concepción islámica de los Nombres divinos. Nombres, (99 manifiestos y uno inescrutable) de los cuales depende toda la creación, sus seres y sus atributos.

5. Del cielo y del infierno, Emanuel Swedenborg, publicado por Ediciones Siruela, España.

6. Ver la presentación y exégesis de Corbin sobre la obra de Ruzbehan de Shiraz, en El Imam oculto, publicado por Losada, Madrid-Buenos Aires.

## V. Las dos dimensiones del Intermundo

En la condición humana terrestre, es decir en un estado de ser que no sólo tiene conciencia de sí mismo sino que es capaz de interrogar al ser acerca de su sentido, la indagación escatológica queda comprendida dentro del doble horizonte abierto por estas preguntas:

¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?

Al margen de las formas específicas que asuman las respuestas a dichas preguntas, aquí, en esta oportunidad, queremos subrayar la importancia de distinguirlas entre sí. Pues, la pregunta por el origen y la pregunta por el final, origen y final siempre con respecto a la existencia terrestre desde la cual se plantean como tales, tienen implicaciones distintas.

Origen y final son los dos polos del ciclo que recorre el alma humana dentro de la existencia terrestre. Y su discriminación es necesaria para comprender el sentido de dicha existencia y sus notas distintivas más esenciales. Aquellas notas que el budismo sintetiza en los llamados 'cuatro grandes sufrimientos': nacimiento, enfermedad (o dolor), vejez y muerte.

O para decirlo en términos más cercanos a la cultura occidental, sin la discriminación de aquellos polos no se comprende el sentido del tiempo ni la finitud tal como son experimentados en la existencia actual.

Al margen, observemos que tiempo y finitud -o nacer, padecer dolor, envejecer y morir- atraviesan a todos los seres vivos, humanos o no, en las condiciones de existencia terrena. Pero, como el hombre es el único ser, en la tierra, capaz de preguntarse por el tiempo y la finitud, es por eso, precisamente, el ser que está llamado a dar respuesta por todos.

De ahí que las preocupaciones ecológicas, la defensa de la vida, la reivindicación de los derechos animales y otras iniciativas por el estilo, tienen poca posibilidad de ir más allá de lo circunstancial mientras el hombre, como tal, no se enfrenta, seria y sinceramente, con las dos grandes preguntas escatológicas: ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos?

Volviendo a nuestro tema, veamos cómo plantea el Shaij Da'ud Qaysarii (1) la necesidad de distinguir entre origen y final a propósito del Intermundo:

"..debes saber que el barzaj en el que se encuentran los Espíritus tras abandonar el mundo terrenal es distinto del barzaj que se extiende entre las puras entidades espirituales y el mundo de los cuerpos. Esto es así porque los niveles del descenso del ser y los escalones de su ascenso forman un ciclo"

Entonces, el polo del origen corresponde al descenso del alma, mientras que el polo del final corresponde a su ascenso. Descenso y ascenso, simbolizados en el judaísmo por la figura del llamado 'sello de Salomón', constituyen la clave tanto de la creación en su conjunto como del alma individual.

Ahora bien, decir que hay dos dimensiones del Intermundo, o dos barzaj como dice el Shaij Qaysarii, no significa que haya dos lugares distintos y a priori separados uno del otro, los cuales el alma recorrería en su descenso y ascenso.

Pues el Intermundo, como planteábamos en la última entrada de este blog, no es una entidad per se. Es una experiencia del alma; y lo mismo vale decir de sus dimensiones. Por lo tanto, es necesario asumir que tanto la continuidad entre descenso y ascenso como su diferencia pertenecen al alma como tal. Son interiores. Se trata de un descenso y un ascenso metafísicos, internos y cualitativos.

Por lo tanto ese ciclo de descenso y ascenso, junto a sus dos instancias de origen y final, no puede describirse. Sólo puede ser simbolizado.

Considerado el Intermundo a nivel individual (2) diríamos que la continuidad entre ambos polos o dimensiones del mismo corresponde a la identidad del alma singular mientras que la diferencia corresponde a su metamorfosis.

Descenso y ascenso conforman un ciclo del alma dentro del cual y por el cual se opera una metamorfosis. Entre ambas dimensiones del Intermundo, entre ambos barzaj, se da un cambio de forma.

Pero dado que la palabra 'forma' tiende a asociarse en nuestra cultura a los niveles más exteriores de la realidad, aclaremos que la expresión 'cambio de forma', en este contexto, alude a un cambio interior y cualitativo. Y las manifestaciones exteriores de dicho cambio o metamorfosis, por ejemplo la adquisición de un cuerpo terreno al nacer y la pérdida del mismo al morir, son solidarias y dependientes de la dimensión interior del cambio.

De modo que el alma que llegó a la tierra, descendiendo, y el alma que se va de la misma, ascendiendo, es la misma pero ya no es igual.

Desconocer esa diferencia y situar el primer polo al mismo nivel ontológico que el segundo, afirmando que se vuelve al mismo mundo terreno del cual se partió al morir, es precisamente lo que delata el carácter mundano del reencarnacionismo y su carencia de una verdadera perspectiva escatológica.

Volviendo a las palabras del Sheij Qaysarii observemos que las mismas nos indican que descenso y ascenso conforman un ciclo. Pues, bien, ese ciclo es el ciclo del alma en su peregrinaje y es también el ciclo de su tiempo, del tiempo del alma (3).

Por lo cual asumimos que el tiempo terrestre, el tiempo del alma en la vida terrena, es una suerte de ciclo menor dentro de ese ciclo mayor al que alude el Shaij cuando habla de los 'niveles del descenso del ser y los escalones de su ascenso'.

Así, descenso y ascenso marcan, para el alma individual, las instancias inicial y final de un ciclo existencial y temporal.

Ahora bien ¿qué es un tiempo cíclico? Un tiempo cíclico no puede ser sino un tiempo de retorno.

Por lo tanto, la continuidad y la diferencia entre ambos barzaj o dimensiones del Intermundo se expresa como tiempo, tiempo cíclico, y ese tiempo es el tiempo de un retorno.

Estas ideas, cuya formulación conceptual es tan huidiza y tan sujeta a malentendidos, están expresadas, a la vez que cifradas, en numerosos relatos simbólicos tradicionales cuya clave hermenéutica, para quien realiza una lectura escatológica de los mismos, es precisamente el retorno.

Por ejemplo, en la Torá, exilio y retorno (4), constituyen el tema principal, arquetípico, que se repite y reinterpreta en diferentes niveles y bajo nuevas apariencias a lo largo del relato del peregrinaje del pueblo judío y de su relación con las naciones.

Los caminantes del Tao (5), por su parte, enseñan que..

"Las cosas tienen desarrollos florecientes y cada una retorna a su raíz. Volver a la raíz es encontrar el descanso; descanso que significa nuevo destino..."

En la cultura grecolatina es Orfeo quien representa, tal vez mejor que nadie, el drama del descenso y ascenso de alma simbolizado por su retorno de las profundidades del Hades. Pues ese drama es constitutivo de la significación espiritual de Orfeo. Tal como lo expresa la tradición órfica (6) cuando pone en boca de Jasón, al dirigirse a Orfeo antes de la partida de la nave de Argos en busca del preciado tesoro, lo siguiente..

"..tú, sin compañía, te has acercado a las sombrías tinieblas, a las profundidades más extremas, al fondo de la tierra llana y has encontrado el camino de regreso"

Budismo y cristianismo, por su parte, tienen, cada cual, ciertos símbolos del retorno cuya semejanza, incluso hasta en los detalles, podría hacer tambalear el orgullo farisaico de los integristas exotéricos apegados a la letra de los relatos de su propia tradición. Por ejemplo las llamadas parábolas del 'Hombre rico y el hijo pobre' en el Sutra del Loto (Sadharmapundarika sutra) y del 'Regreso del hijo pródigo' en los evangelios cristianos (7).

Obviamente todos esos símbolos, y otros análogos, deben ser estudiados en sus propios contextos de sentido. Y aquí no pretendemos haber dado cuenta de los mismos sino que apenas los mencionamos a fin de acicatear el deseo intelectual del lector para que los explore por sí mismo.

En fin, con esa invitación al estudio de los símbolos de las diversas tradiciones, damos por terminada este capítulo. En el próximo esperamos poder presentar algunas enseñanzas específicas respecto del descenso y del ascenso del alma a partir de las enseñanzas de ciertos maestros espirituales.

Referencias:

1. Mundus imaginalis, Da'ud Qaysarii, en la antología de textos tradicionales incluida en Cuerpo espiritual y Tierra celeste, Henri Corbin, Ediciones Siruela.
2. Desarrollar la diferencia e implicación mutua entre 'Alma del universo', como la llama el Shaij Qaysarii, y el alma individual nos llevaría mucho más allá de las intenciones de este

escrito. Aquí sólo podemos señalar que esa relación no se reduce a la simple inclusión de la parte en el todo, como tendería a pensar una mente racionalista.

A propósito de dicho tema, en los diversos trabajos de Henri Corbin sobre angelología hay preciosas indicaciones para quien quiera indagar acerca de la singularidad del alma y su relación con lo universal. Por ejemplo en Epifanía divina y nacimiento espiritual en la gnosis ismailí, incluido en Tiempo cíclico y gnosis ismailí, editorial Biblioteca Nueva, Madrid. Y también en Necesidad de la angelología, incluido en La paradoja del monoteísmo, editorial Losada.

3. Para profundizar en la noción de tiempo cíclico, interior y cualitativo, recomendamos el tan difícil como profundo estudio de Henri Corbin Tiempo cíclico en el mazdeísmo y en el ismailismo, incluido en la antología titulada Tiempo cíclico y gnosis ismailí (ver arriba).

4. La temática del exilio y el retorno en la Torá ha sido estudiada por Fredrich Weinreb en su magnífica obra Kabbala. La biblia: divino proyecto del mundo, editorial Sigal, Bs. As.

5. Tao Te Ching, Lao Tzu, editorial Azul. Edición bilingüe con traducción, prefacio y notas de Onorio Ferrero.

6. Argonáuticas, Orfeo, editorial Planeta.

7. El relato del 'hombre rico y su hijo pobre' se encuentra en el Sutra del Loto, capítulo IV, versión en español de Samuel Wolpin, editorial Kier, Bs. As. Y el relato del 'el regreso del hijo pródigo' se puede leer en el evangelio de Lucas (15, 11-32), biblia Reina-Valera, Sociedades bíblicas de América Latina.

## VI. Sobre el tiempo como retorno y el simbolismo del árbol

En el último capítulo anunciamos nuestro propósito de comentar los significados específicos que asumen el descenso y el ascenso del alma en determinadas enseñanzas espirituales.

Sin embargo, nos parece que antes de abordar esa tarea resultaría pertinente y útil detenerse, al menos un poco más, en la noción de tiempo cualitativo y cíclico. Tema que tratamos muy sucintamente la última vez (1).

Habíamos dicho que el tiempo del descenso y ascenso del alma es un tiempo cíclico e interior. Y también que ese tiempo es un tiempo de retorno, tal como lo expresa el simbolismo de diversas tradiciones de sabiduría.

Ahora bien, es importante captar la diferencia entre el tiempo cíclico e interior, es decir el tiempo de retorno del alma a su origen, y las representaciones mundanas del tiempo definidas por la sucesión de pasado, presente y futuro. Pues, el tiempo escatológico, el tiempo del descenso y ascenso del alma, no se deja determinar por las categorías de pasado, presente y futuro.

Hablar del tiempo cíclico e interior del alma supone situarse en una perspectiva axial. Es decir, supone pensar el tiempo en función del eje vertical de la cruz y no del eje horizontal en cual se verifica la sucesión de pasado, presente y futuro accesible al pensamiento ordinario.

De modo que, dentro de una perspectiva escatológica, no importa si la sucesión pasado-presente-futuro se concibe como existente sólo para la conciencia subjetiva o si se la supone inscrita en los hechos mismos considerados en su realidad 'objetiva'. Pues en ninguno de los dos casos se logra trascender la dimensión horizontal del conocimiento que es precisamente la dimensión que es necesario abandonar para comprender, o preparar la comprensión, del tiempo cíclico e interior, axial, de la escatología.

De ahí que las filosofías modernas del tiempo con todos sus debates -por ejemplo Bergson, Husserl, y el primer Heidegger- tengan poco que aportar a quien se interesa por la escatología; mientras que el estudio de las cosmogonías tradicionales, las angelologías y los simbolismos del 'más allá', en cambio, resulta fecundo e incluso irremplazable.

Ahora bien, ¿qué significa situarse en una perspectiva axial con respecto al tiempo?

Escuchemos a un maestro de la gnosis (2):

"La aventura de nuestro mundo es la aventura de alguien que trata de subir desde el fondo de un pozo y poco a poco llega hasta la parte superior. En cada nuevo paso tiene a sus pies el nivel superado. Cualquiera que sepa mirar con el órgano de la visión interior verá pues a sus pies el pasado, cada vez más opaco, denso y tenebroso, mientras que, día a día, sigue ascendiendo a través del tiempo, acercándose a la Voluntad primordial y haciéndose más luminoso, más sutil"

Entonces, si el pasado bajo nuestros pies es oscuridad mientras que ascender en el tiempo es ir hacia la luz, significa que el tiempo aquí no es una sucesión de momentos situados en el mismo nivel del ser sino una escala de grados de conocimiento.

El ascenso de la oscuridad hacia la luz no es el movimiento muerto del reloj, sino el movimiento del alma viva en dirección al origen divino, el Oriente, en el cual tiene su principio y su fin.

Por otra parte, si decimos que el tiempo cíclico es el transitar del alma por los niveles de su descenso y los escalones de su ascenso (3); y como tales niveles y escalones no están todos ellos situados en el mismo nivel ontológico (pues no es lo mismo la vida prenatal que la vida terrena y que la vida post mortem), entonces, los tiempos del descenso y el ascenso son cualitativamente distintos.

Así, no hay un tiempo absoluto y homogéneo en el cual estarían subsumidos todos los seres. Esa ilusión proviene de considerar al tiempo como una suerte de continente ajeno a los seres mismos. Pero, el tiempo interior de los seres no es un continente de los mismos sino una modalidad de su propio ser.

El tiempo es una modalidad del ser, de cada ser, cuya significación, cuyo designio, es dar un fruto.

En ese sentido el árbol es mejor símbolo del tiempo del alma que el reloj. Ya que el reloj sólo podría simbolizar adecuadamente a un alma narcotizada e inerte, bien a la medida del pensamiento racionalista, pero no a un alma viva.

A diferencia del tiempo del reloj, el tiempo del árbol es un tiempo que da fruto. Y en el árbol, bien mirado, no hay 'pasado, presente y futuro'.

Para una percepción exterior el árbol parece desarrollarse desde el presente hacia el futuro dejando atrás un pasado. Pues, en su desarrollo va de la semilla al fruto a través de una secuencia observable en la cual los elementos que van surgiendo se ordenan consecutivamente uno tras otro.

Ahora bien, eso sólo es cierto en un plano de manifestación externo, empírico y dependiente tanto de los sentidos físicos como de la racionalidad causal.

Sin embargo, en términos interiores, es decir con respecto al ser mismo que ahí se manifiesta como árbol, su ciclo se desarrolla desde la semilla hacia la semilla.

El tiempo del árbol va del futuro al futuro. O, si se quiere, del futuro al futuro. Pero es obvio que si nos expresamos así es porque esos términos han dejado de tener sentido.

Hasta para la mirada exterior es claro que la coronación del crecimiento del árbol es el fruto. Pero a la vez es claro que el núcleo del fruto es la semilla, es decir el origen del árbol. Así, el árbol nos ofrece una preciosa analogía del tiempo cualitativo del alma. Tiempo que va desde origen hacia el origen.

Por supuesto no se debe abusar de la analogía confundiéndola con una suerte de descripción empírica del tiempo cíclico. La analogía del árbol abre el sentido de lo que está en juego en el tiempo interior y cíclico, pero no lo explica ni mucho menos lo agota.

Dicho sea de paso, un signo característico del idiotismo racionalista que infecta la cultura occidental desde hace siglos, es el menosprecio de la función gnoseológica de la analogía. Sin embargo, la analogía abre las puertas de la realidad ahí donde la descripción objetivante y la explicación causal fracasan.

Volviendo a nuestro tema, para el alma que desciende a la tierra, el tiempo es un movimiento interior de retorno hacia el origen. Pero no se trata de un retorno al pasado. Pues el origen no se confunde con el pasado (excepto en la falacia tradicionalista que no es sino el anverso de la ilusión progresista).

El retorno, es un retorno al origen no al pasado. Ya que identificar origen y pasado significaría volver al esquema sucesivo, al eje horizontal de la cruz, que es, justamente, la dimensión que se debe superar para comprender el tiempo desde una perspectiva escatológica.

Volver al origen, retornar, no es alcanzar el pasado ni el futuro sino el fin. Pues el origen es el fin y el fin es el origen. Entre uno y otro, entre origen y fin, se da un ciclo de manifestación. Un ciclo 'epifánico' del alma, podría decirse siguiendo a Corbin. Y el sentido de ese ciclo es dar un fruto.

Y aquí dejamos.

Referencias:

1. Volvemos a remitir al lector al complejo pero magnífico estudio de Henri Corbin sobre el tiempo en Tiempo cíclico en el mazdeísmo y en el ismailismo, incluido en la antología titulada Tiempo cíclico y gnosis ismailí, editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

También recomendamos leer el tratamiento del tema que hace René Guenón en Las determinaciones cualitativas del tiempo, correspondiente al capítulo V de su obra El reino de la cantidad y el signo de los tiempos, CS Ediciones.

2. La cita corresponde al texto Un mundo en ascenso, no en evolución, del Shaij Muhammad Karim Jan Kirmani. Uno de los maestros traducidos y comentados por Henri Corbin en su Cuerpo espiritual y Tierra celeste, ediciones Siruela, Madrid.

3. Del fragmento del Shaij Qaysarii que comentamos en la entrada pasada: "...debes saber que el barzaj en el que se encuentran los Espíritus tras abandonar el mundo terrenal es distinto del barzaj que se extiende entre las puras entidades espirituales y el mundo de los cuerpos. Esto es así porque los niveles del descenso del ser y los escalones de su ascenso forman un ciclo". En Corbin Cuerpo espiritual y Tierra celeste (ver arriba).

## VII. El modo de comprender como modo de ser.

A la hora de hablar de escatologías concretas, es decir de escatología judía o islámica, de la escatología de la ortodoxia católica o la de Orígenes, de las concepciones del budismo de Nichiren Daishonin o las del Bardo Thodol tibetano, y otras varias posibilidades, se nos plantea el problema de sus correspondencias y sus diferencias.

Correspondencias que no siempre son transparentes; y diferencias que a veces son tenidas por irreconciliables, como, por ejemplo, la que existe entre el cristianismo de inspiración gnóstica y el catolicismo conciliar.

De modo que, aunque demoremos un poco más el comentario de escatologías concretas en relación al descenso y el ascenso del alma, nos parece conveniente hacer algunas precisiones acerca de la postura intelectual que nos orienta en todo esto.

Nos referimos a lo que Corbin llama la 'clave hermenéutica' por excelencia de su trabajo. Clave que él mismo sintetiza en pocas frases (1):

"Los modos del comprender están esencialmente en función de los modos de ser. Todo cambio en el modo de comprender es concomitante con un cambio en el modo de ser"

Esa clave es tanto un principio epistemológico como una postura ontológica. Y en ese doble carácter orienta nuestra propia posición respecto a las escatologías con las cuales nos topamos en la indagación compartida en este blog.

De modo que al comparar teorías escatológicas o rechazar algunas de ellas, no oponemos una concepción a la otra como la verdad a la falsedad en la lógica aristotélica (si A es verdadero entonces no-A es falso). Pues oponer concepciones de ese modo es situarlas a todas en el mismo nivel de comprensión. Lo cual es propio del marco intelectual que la clave hermenéutica mencionada, justamente, nos propone superar.

Dicho de otro modo, si alguien declara que 'afuera llueve' y de ese modo refuta a otro que afirma que 'afuera no llueve'; ambos enunciados (que afuera llueve y que no llueve) son contradictorios pero se sitúan en el mismo nivel de comprensión y de ser.

Mientras que al contraponer teorías escatológicas no contraponemos enunciados situados todos ellos al mismo nivel lógico, ontológico y gnoseológico, sino que contraponemos diferentes modos de comprensión que suponen diferentes modos de ser. Y por lo tanto involucran diferentes resonancias interiores respecto a la vida terrena misma y a su horizonte de posibilidades.

Así, por ejemplo, al rechazar el reencarnacionismo, no decimos que el reencarnacionismo es 'falso', como si se tratara de afirmaciones a las cuales oponemos otras afirmaciones que consideramos verdaderas y contradictorias con aquellas; y situando a todas en el mismo nivel de comprensión.

Lo que rechazamos es el estrechamiento del horizonte de comprensión y de ser que el reencarnacionismo supone. Es decir rechazamos la reducción de lo escatológico al mundo

conocido por los cinco sentidos y la racionalidad ordinaria. Rechazamos el empirismo materialista que anima al reencarnacionismo en sus bases, más allá de que sus cultores sean o no conscientes de las mismas.

Para ilustrar mejor el asunto, otro tanto diremos de la escatología de la doctora Kubler Ross (2). Pues, la obra de Kubler Ross no parece tener nada reprochable si uno se sitúa en el mismo modo de comprensión en el cual la misma se formula. Es decir como un mensaje que apunta a validar la existencia de la vida post mortem y de la corporalidad sutil frente a un público idiotizado por el materialismo científicista y por lo tanto renuente a aceptar ambas cosas.

En ese sentido la obra de Kubler Ross realizó cierta apertura hacia un horizonte escatológico en un medio social en el que tal posibilidad estaba completamente clausurada. Ya que, debido a su condición de médica y al lenguaje simple y empirista con el cual transmitió sus hallazgos y concepciones, esa señora pudo hacerse escuchar por gente propensa a negar a priori toda idea escatológica.

Y, a nuestro juicio, fue por ese efecto de apertura que algunos hombres representativos dentro de la religión, como el líder budista Daisaku Ikeda y el teólogo católico Hans Kung, apoyaron sus trabajos.

Pero si se observan algunas afirmaciones de Kubler Ross con más detalle y desde un marco de comprensión más amplio, su obra ya no parece tan benéfica. Pues, desde cierta perspectiva, se trata nada más ni nada menos que de una escatología banal y secularizada.

Y cualquiera que compare el optimismo infantil de Kubler Ross con las terroríficas escenas descritas por el Bardo Todhol o los sufrimientos indescriptibles asociados al Yahannam en el Corán (3), comprenderá de qué estamos hablando; y podría encontrar en ello un motivo de reflexión.

Pero no queremos extendernos sobre eso aquí. Baste con decir que las ideas de Kubler Ross vuelven irrisorios a los ritos funerarios de las religiones así como a ciertos aspectos nodales de las enseñanzas escatológicas del budismo, el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

De modo que aquello que, visto desde cierto ángulo, parece ser la obra de una médica bondadosa y audaz que se dedicó a infundir esperanzas a la gente; desde otro ángulo, puede verse como una influencia distorsiva que apunta a reducir el sentido de la escatología al nivel un cuento infantil (decimos esto sin ánimo de ofender a los niños, quienes suelen ser más despiertos e intuitivos que muchos adultos). Y eso más allá de las intenciones conscientes de la propia Kubler Ross; de cuya buena voluntad y amor por los moribundos y por la humanidad en general no dudamos.

Tanto en el caso de Kubler Ross como del reencarnacionismo, así como del dogmatismo religioso de actitud exclusivista que impugna a las escatologías ajenas porque las considera amenazas para sus propias certezas, en todos ellos, se trata de modos de comprensión que corresponden a modos de ser.

Pero, por lo mismo, aquí no los rechazamos por 'falsos' como quien se cree en posesión de una verdad fijada en enunciados y opuesta a otros enunciados que la contradicen o se desvían de ella, sino que rechazamos el tipo de comprensión y de ser que suponen (4).

Para nosotros, intentando utilizar la clave hermenéutica legada por Corbin, en escatología se trata se trata siempre de horizontes de sentido.

Ahora bien, un horizonte de sentido no es una abstracción ni tampoco es una preferencia subjetiva, sino un modo de comprender que involucra al ser más íntimo de aquél que comprende. Por eso las diferencias entre concepciones escatológicas no son triviales.

De modo que, al contrario de lo que podría suponer el dogmatismo exclusivista, no hay ningún relativismo en la clave hermenéutica aludida. Pues no se está diciendo que todo es válido de modo equivalente, sino, muy al contrario, que ninguna diferencia teórica y simbólica es irrelevante.

Teorías diferentes corresponden a experiencias espirituales diferentes. Por eso no nos da lo mismo cualquier concepción del 'más allá'.

Referencias:

1. Corbin trata explícitamente de la 'clave hermenéutica' en De Heidegger a Sohrevardi, incluido en El Imam oculto, Losada.

Por otra parte, a nuestro juicio, esa clave es inseparable en Corbin de lo que él llama 'conciencia epifánica'. Conciencia de la cual trata extensamente en Epifanía divina y nacimiento espiritual en la gnosis ismailí, incluido en Tiempo cíclico y gnosis ismailí, editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Dicho sea de paso, esa 'conciencia epifánica' no es en Corbin sólo un tópico de estudio sino la modalidad de su propio pensamiento. Y es eso lo que, para nosotros, diferencia a la obra Corbin del esoterismo y la metafísica comprendidos como un ejercicio de racionalización abstracta de símbolos y doctrinas.

2. Nos basamos en las conferencias de Kubler Ross incluidas en su libro La muerte: un nuevo amanecer, ediciones Luciérnaga.

3. La mayoría de las personas, religiosas o no, cuyo pensamiento está totalmente dominado por la cultura secular, como era el caso de Kubler Ross, tienden a considerar a las descripciones del Juicio y de sus consecuencias como metáforas o alegorías al servicio de una pedagogía moral 'anticuada'. Es decir como ficciones atemorizantes destinadas a disuadir a la gente de obrar mal. Pero quien comprende o por lo menos sospecha el significado verdaderamente escatológico de esos símbolos del más allá (lo que no significa adherir a su sentido literal), no puede no sentir un respeto profundo ante la grandeza trágica de la vida en la tierra y en el más allá.

4. No estamos negando la dimensión de la verdad como tal, sino diciendo que la misma no se reduce al juego de 'verdadero vs. falso' como lo entiende la lógica proposicional derivada de Aristóteles. Lógica que, más allá de sus estupendas aplicaciones en la ciencia y la tecnología, representa un modo de comprender que supone un modo de ser ajeno al horizonte escatológico que nos orienta aquí. En todo caso si se quiere hablar de la 'verdad' de las teorías escatológicas habría que remitir esa verdad a los modos de ser involucrados en cada caso. Al respecto, no está de más recordar el sentido griego de la palabra 'verdad': aletheia, es decir, des-ocultamiento.

## VIII. El descenso del alma en el símbolo del Ángel y la Neshamáh

"El tiempo angélico mueve tu tiempo de esperanza.  
Tuvo principio el ángel y su tiempo custodia tu vida, y custodia tu muerte"  
Jacobó Fijman {1}

Decíamos en el último capítulo que los símbolos del descenso en las distintas tradiciones de sabiduría no tienen todos la misma forma, ni los mismos matices de sentido. De modo que hemos elegido un símbolo, uno en particular, con la esperanza de que nos permita vislumbrar el sentido del descenso del alma en su dimensión más arquetípica.

Vamos a comentar el descenso del alma tal como lo concibe la tradición judía en el relato de la relación entre la Neshamáh (el alma) y su ángel-guía antes del nacimiento en la tierra. Para eso seguimos al maestro de Kabbalah Friedrich Weinreb {2}.

La tradición a la que aludimos enseña que el alma humana, el alma singular, preexiste a su vida terrena en un estado que podríamos denominar 'edénico'. En esa existencia prenatal, el alma, la Neshamáh, está libre de las limitaciones y sufrimientos de la vida tal como la conocemos ordinariamente y vive en perfecta unidad con lo divino.

Pero, en cierto 'momento', que es un momento cualitativo puro y por lo tanto no corresponde al concepto de tiempo cronológico terrestre, la Neshamáh es llamada, designada, para su descenso a la tierra.

Ese descenso implica, por un lado, una muerte, es decir la ruptura con el estado anterior y la consecuente separación y pérdida de la condición paradisiaca; y por otro lado, un nacimiento, es decir el arribo a la existencia terrena con un nuevo cuerpo y en unas condiciones (familiares, sociales, astrológicas, etc.) cuya concurrencia e interacción servirán para configurar la nueva identidad del alma.

Ahora bien, ese descenso, el cual nosotros percibimos en la tierra como un nacimiento, implica para el alma una verdadera tragedia, pues supone la pérdida de un hogar y de un mundo. Por eso, para la Neshamáh la existencia terrestre es un exilio.

Nacer en la tierra equivale a morir al estado edénico. Por eso, justamente, los recién nacidos lloran... Hay ahí, en un nivel perceptible para los sentidos externos, un símbolo del desgarramiento del alma que ha sido arrancada del cielo para ser arrojada a un mundo desconocido y extraño.

Dicho sea de paso, la perspectiva axial ilumina, como en el caso anterior, los acontecimientos de la existencia ordinaria con una luz interior que permite reconocer su carácter simbólico sin desmedro de su realidad natural y/o social.

Volviendo al relato, es digno de señalar que, al respecto, la Kabbalah mantiene una estricta correspondencia entre lo universal y lo singular. Pues el exilio del alma en la tierra no es un

acontecimiento aislado sino que tiene como correlato necesario el exilio de la Divinidad en la creación.

El exilio de la Divinidad en la tierra es su propio descenso y morar en el cosmos. Como dice Weinreb:

"Dios también acompaña a la Creación; Él vive, brilla y resplandece en el mundo, donde se manifiesta como Shejináh (presencia divina), que es justamente ese morar de Dios en el universo"

Así, el exilio del alma en la tierra se corresponde con el exilio divino en la creación. El patrón de ese descenso, su arquetipo, está representado en el sello de Salomón por el triángulo superior de orientación descendente.

Se abre ahí un interesante camino de indagación, en el cual la pregunta por el destino último de la vida individual es inseparable de la pregunta por el destino último del cosmos {3}. De todos modos, nosotros aquí y de acuerdo al límite que nos pusimos de antemano, nos vamos a mantener en el nivel individual del ciclo de descenso y ascenso.

Ahora bien, si decimos que el alma desciende y ese descenso es ruptura y sufrimiento, uno podría preguntarse ¿para qué ocurre el descenso? ¿Por qué la Neshamáh debe descender a la tierra si eso implica abandonar su hogar celestial y enajenarse de la intimidad divina?

Frente a esas preguntas la mente tiende a repetir su modo de pensar ordinario y a buscar respuestas racionales. Pero por esa vía se desemboca siempre en callejones sin salida. La respuesta genuina a la pregunta por el descenso es simbólica, no es explicativa: no podemos dar 'razón' del descenso sino aprehender su sentido a través de los símbolos que las tradiciones de sabiduría nos han legado.

Retomando el relato, por el mismo nos enteramos de que antes del descenso propiamente dicho ocurre algo en el cielo. Y ese algo encierra la clave del descenso, es decir su significado, su designio.

El relato cuenta que antes de descender a la tierra un ángel también es designado junto al alma, pero no para descender con ella sino para prepararla y asistirle en su descenso.

Antes del descenso el ángel le enseña al alma la Toráh y así la Neshamáh comprende, a través de las palabras de la Toráh, la totalidad de la creación. En palabras de Weinreb:

".. la totalidad de la Creación -de un extremo a otro- le es mostrada al nuevo ser a través de la palabra, tanto en lo que se refiere a tiempo como a espacio. Entonces la nueva Neshamah ve, en una totalidad, el sentido de la Creación y por ello se encuentra en un estado de felicidad suprema. En el momento en que comprende las palabras que le muestra el ángel, se derrama sobre la Neshamáh el esplendor de un amor inimaginable y la disposición a hacer el más extremo sacrificio. Ello es porque el ángel le enseña la Toráh a la Neshamáh."

Es claro que ahí la Toráh no es un libro en el sentido terrestre, ni siquiera un libro sagrado, sino la totalidad de la creación cifrada en palabras. Dicho de otro modo, la Toráh que el ángel enseña al alma en el estado prenatal es el arquetipo mismo del universo.

Esa Toráh es el libro del universo. Libro que simboliza el mundo imaginal. Ese mundo del cual el Shaij Qaysarii dice que {4}:

"Se le llama mundus imaginalis porque contiene las Formas imaginales de todo cuanto existe en el mundo, y porque es lo imaginal de todas las Formas de los individuos y de las esencias que existen en el plano del conocimiento divino"

Digamos al pasar, que en esa idea de la Toráh celestial se reconoce una correspondencia con otras tradiciones en las cuales el libro santo es el soporte terrestre de un libro celeste que abarca toda la existencia. Así el libro santo es también un Liber mundi {5}

Ahora bien, cuando la Neshamá, el alma, está dispuesta a realizar su descenso, el ángel la instruye acerca de su nacimiento. Y las palabras del ángel sobre el nacimiento del alma son las mismas palabras que en la Toráh corresponden a la destrucción del Templo de Salomón.

Esa sugestiva correspondencia entre el descenso de la Neshamá y la destrucción del Templo, indica que el nacimiento en la tierra corresponde a la destrucción de la unidad presencial entre el alma y la Divinidad.

Pues, el Templo es el lugar donde habita la Divinidad y donde la misma se comunica con los hombres. De modo que su destrucción no es la destrucción de un edificio sino la ruptura de un modo de conocimiento y comunión del alma y lo divino.

Entonces cuando el alma comprende esta enseñanza, es decir la destrucción y la pérdida que sobrevendrá con su descenso, se desespera y se aterra {6}. Pero el ángel le promete que al final del camino del exilio finalmente volverán a encontrarse.

Por último, en el instante en que se produce el descenso el ángel le provoca a la Neshamá el olvido de todo cuanto ha aprendido y entonces el descenso se produce {7}. Ese es el momento que nosotros en la tierra percibimos como parto.

El alma entonces nace a la existencia terrestre en un completo olvido de su condición celestial. Y desde ese momento comienza su existencia en el exilio y estará sometida a las condiciones de la vida terrestre con toda su miseria y grandeza.

Pero el alma sabe, en lo más recóndito de su propio ser, acerca de su origen y siente nostalgia por el mismo. Así, su camino en la tierra, la tierra del exilio, es un camino en pos del recuerdo de su condición celestial y de retorno a la misma.

Hasta ahí el relato como lo transmite Weinreb (aunque hemos omitido algunas partes importantes de su análisis y también interpolado comentarios propios. Por lo cual recomendamos enfáticamente la lectura directa del texto de Weinreb a quienes quieran aprovechar a fondo esta historia).

Pues bien, ahora quisiéramos comentar dos cosas. La primera concierne a la pregunta que dejamos en suspenso poco antes: ¿porqué y/o para qué se da el descenso si el mismo significa para el alma la pérdida de una condición paradisiaca?

El alma 'sabía' del descenso y del retorno pero aún así debe olvidar ese saber y transitar el descenso y el retorno como experiencia existencial concreta. De modo que el descenso aparece en el relato como una fase necesaria de su propia totalización. O si se quiere el descenso es un aspecto de la realización de sí misma por parte del alma.

Dice Weinreb:

"¡El grandioso acontecer de la salvación tiene muchísimo más peso que el sufrimiento en el exilio!"

Y apenas un poco después dice:

"Ese retorno de un lado al otro es lo que le da sentido a todo lo existente, es lo que da el gran y profundo sentido al sufrimiento en el exilio. El mundo es creado para que pueda experimentar la dicha de la salvación. Y para que dicha salvación pueda tener lugar, Dios acompaña al mundo."

Entonces el propósito del descenso es el ascenso. Es claro que aquí no estamos en el orden de las razones terrenas sino en el ámbito de la coincidentia oppositorum.

Al principio como al final, la experiencia del alma está más allá de la dualidad. Pero, en el origen la dualidad es inherente como posibilidad, pues ahí estamos en el mundo imaginal de los arquetipos, mientras que en el final la dualidad ha sido trascendida. Así, alcanzar el Árbol de la vida supone comer del Árbol del conocimiento.

En cuanto a las vicisitudes de la vida del alma en la tierra y el modo en que pueden afectar su destino post mortem, eso involucra de modo muy directo la temática específica del ascenso. De modo que esperamos poder tratar el tema en otro momento.

Por último, la otra cuestión que queríamos comentar concierne al tipo de relación que se da entre el alma y el ángel.

El relato indica claramente que se trata de una relación de enseñanza y aprendizaje. Todo gira alrededor del conocimiento. La relación entre la Neshamá y el ángel es una relación entre instructor y aprendiz.

Ese matiz del relato tiene una correspondencia clara con la simbología de otras tradiciones y permite reconocer la existencia de un arquetipo celeste constitutivo de la condición humana. Nos referimos a eso que Corbin y D'Ors llamaron la 'pedagogía angélica' {8}.

Pues, tanto en las angelologías del Islam shiíta y mazdeas estudiadas por Corbin como en los relatos bíblicos, como probablemente en otras tradiciones (apostaríamos a que se encuentran en el budismo ejemplos de esa pedagogía bajo las formas simbólicas propias de esa tradición), se reconoce la misma estructura arquetípica.

Y es interesante observar que tanto Corbin como D'Ors, más allá de sus diferencias de perspectiva, veían en la pedagogía angélica una realidad constituyente, una matriz diríamos, de la individualidad humana.

Hasta tal punto la angelología involucra la cuestión de la individualidad, que D'Ors dice acerca de la relación del hombre con el ángel:

"Tan estrecha {es esa relación}, que el Ángel no sólo está unido desde entonces con el hombre, sino que da asiento a su persona y clave a su biografía. Una existencia humana se define sub especie aeternitas por la presencia en ella del elemento angélico"

De modo que sin angelología se está siempre al borde de caer en alguna forma de colectivismo. Ya que negar o subestimar la angelología es negar o subestimar el elemento que hace que la singularidad del individuo humano no descansa completamente en sus contingencias terrestres.

Así, no importa si ese colectivismo se impone en nombre de un concepto metafísico en apariencia muy elevado, como la Unidad, el Absoluto, Dios, Etc. Pues, sin angelología, es decir sin darle el lugar constitutivo y pedagógico que le corresponde en la espiritualidad humana, se puede tomar, incluso inadvertidamente, el camino de la degradación de lo individual en favor de una generalidad abstracta.

Y, en definitiva, ninguna idea general concebida de ese modo puede ser superior a lo individual. Lo verdaderamente superior ha de incluir lo individual. Y no sólo incluirlo sino exaltarlo más allá de sus limitaciones terrenas. Conducir al hombre hacia tal grado de exaltación o perfeccionamiento es precisamente una tarea de los ángeles...

Referencias y notas:

1. Los versos que utilizamos como epígrafe pertenecen al poema Letanía del agua perfecta del poeta visionario Jacobo Fijman. Publicado en Internet en La Escalera: <http://cablemodem.fibertel.com.ar/laescalera/textosyrecensiones.htm>

2. Nos basamos en el análisis de F. Weinreb sobre el relato de la existencia prenatal del alma y su relación con el ángel, incluido en la primera parte de su obra El Yo oculto, Editorial Sigal, Bs. As. Relato cuya fuente es el Seder letsirat ha-valad que a su vez lo recoge, señala Weinreb, de un 'saber profundo' y 'antiguo'.

3. A quien quiera explorar la concepción universal de la salvación en el judaísmo le sugerimos el libro de Rabí Moshé Jaim Luzzatto, La sabiduría del alma, Ediciones Obelisco, España.

4. Texto de Da'ud Qaysarii incluido en Cuerpo espiritual y Tierra celeste, Henri Corbin, Siruela.

4. Desde esa perspectiva, la magnificencia que se asocia en las tradiciones al libro santo no constituye una simple exaltación retórica sino la expresión de su sacralidad y su carácter de realidad total.

Por ejemplo, en el Corán se dice de las palabras del Corán mismo, que '...si el mar fuera la tinta de las palabras de mi Señor, se agotaría antes de que las palabras de mi Señor se acabaran, incluso si trajéramos otro tanto' (Corán, sura 18, 104)

Por su parte, algo análogo se dice en el budismo respecto al Sutra del Loto. Por ejemplo, cuando el monje Nichiren Daishonin declara que las palabras de ese sutra 'constituyen la realidad de la vida, y la realidad de la vida es la Ley Mística (myoho)' (del texto Sobre el logro de la budeidad, Nichiren Daishonin, edición de la Soka Gakkai Internacional de la Argentina)

6. Es interesante constatar que en latín 'terror' (terroris) y 'aterrar' (terreo) están emparentados etimológicamente con 'tierra' (terra). Eso demuestra una vez más que las lenguas conservan, aquí y allá, las huellas de un profundo conocimiento del ser y del cosmos.

7. El tema del olvido presenta una clara correspondencia con otras tradiciones, por ejemplo, con el mito del descenso de las almas desde la tierra pura en el Fedón de Platón (Diálogos, editorial Edaf). Dicho sea de paso, para Platón también el alma es acompañada por una figura angélica, el genio, que constituye su guía personal en el peregrinaje escatológico.

8. Henri Corbin ha abordado el tema en muchos lugares de su obra, entre ellos en Avicena y el relato visionario, Paidós Orientalia.

Por su parte, el pensador catalán Eugenio D'Ors ha trabajado el tema en su Introducción a la vida angélica (Editoriales reunidas S.A., Buenos Aires).

## IX. El retorno del alma como reintegración del andrógino originario

"..todos los animales, que hasta entonces eran andróginos, fueron separados en dos al mismo tiempo que el hombre; y se convirtieron unos en machos por una parte y otros, por otra, en hembras "

Corpus Hermeticum (Poimandrés)

En este capítulo vamos a indagar el sentido del descenso del alma y su existencia terrena a partir del símbolo de la androginia originaria y su eventual reintegración como resultado del peregrinaje terrestre.

El mito del andrógino originario, fuente primera y arquetípica no sólo de los seres sexuales sino de toda polaridad cósmica, existe en diversas culturas bajo distintos ropajes figurativos. Mircea Eliade estudió gran cantidad de dichas 'versiones' del andrógino primordial tanto en las grandes tradiciones de cultura escrita como en las llamadas sociedades 'arcaicas' {1}.

Pero aquí no vamos a examinar esos símbolos, o mejor dicho esas diversas modalidades culturales de un mismo símbolo, sino que nos enfocaremos en un caso específico con la intención de aproximarnos al sentido arquetípico del andrógino y su valor escatológico.

En lo que respecta al Occidente, el símbolo del andrógino se encuentra expresado en forma de relato mítico, en por lo menos tres importantes fuentes: el Génesis bíblico, el Corpus Hermeticum y el Banquete de Platón.

Aquí nos concentraremos en el relato del Génesis (Bereshit) y tendremos en cuenta, a modo de guía, los comentarios e interpretaciones de dos maestros acerca de dicho relato: el cabalista Fredrich Weinreb {2} y el pensador hermetista cristiano Franz Von Baader {3}.

En principio, para tener un panorama general del tema, hay que distinguir en el relato del Génesis tres momentos en la manifestación de lo humano:

1. La creación del andrógino originario.
2. La diferenciación del andrógino en hombre y mujer (Adán y Eva).
3. La Caída y expulsión del paraíso e ingreso en el mundo terreno con un cuerpo sexuado y mortal.

Esos tres momentos son momentos del relato bíblico, es decir de su despliegue narrativo, pero eso no significa que debamos entenderlos como momentos temporales en el sentido ordinario de la palabra. Los tres momentos constituyen niveles del descenso ontológico del alma humana desde su condición originaria hasta su existencia terrestre. Pero no conforman una sucesión empírica con ajuste al tiempo cronometrado de las convenciones terrestres. Son momentos arquetípicos.

Considerados esos momentos como niveles del descenso del hombre, observamos que el primer descenso (que va de 1 a 2) introduce la diferenciación sexual, mientras que el segundo

descenso (que va de 2 a 3) introduce la separación y oposición entre los sexos y la muerte (la mortalidad como condición de la existencia).

Porqué estamos llamando 'diferenciación sexual' al primer descenso y en cambio 'separación' y 'oposición' al segundo, es algo que, esperamos, se irá aclarando a lo largo de esta indagación.

Al respecto, por lo pronto, recordemos que el relato del Génesis dice que recién después del segundo descenso Adán y Eva se avergüenzan de su desnudez. Vergüenza que significa, entre otras cosas, que tras la Caída los dos seres sexuales se han vuelto exteriores el uno para el otro. Y a su vez ambos se han vuelto exteriores, en su propia conciencia, con respecto a Dios.

Así, el descenso desde el andrógino celestial al hombre terrestre conduce desde la distinción en la unidad, propia de la androginia originaria, hasta la separación y oposición sexual y la muerte propias de la existencia terrena.

Y en medio de ambos extremos el hombre pasa por un estado intermedio que, si bien implica diferenciación sexual, todavía es edénico. Es decir los seres están ahí ya diferenciados pero todavía unificados {4}.

Consumados los tres momentos del descenso, el hombre se encuentra arrojado a una existencia marcada por un doble desgarramiento o doble finitud: la muerte y la separación de los sexos.

Pues, la muerte implica, para la conciencia subjetiva, la anulación de sí mismo; y la separación sexual, por su parte, implica que ningún individuo, ni género, puede apropiarse completamente de la naturaleza humana {5}.

Entonces, existir en la tierra es existir de modo incompleto y provisorio.

Así, para quien toma conciencia de ese doble desgarramiento, y suponiendo que no lo invada la desesperación y lo precipite en las varias ilusiones de completitud que ofrece el mundo, el peregrinaje terrestre se convierte en un camino de reintegración de la androginia originaria. Reintegración que supone trascender la dualidad sexual y la muerte.

En este punto es oportuno aclarar que esa reintegración no se identifica con la yuxtaposición de rasgos y/o cualidades sexuales de ambos géneros en el plano físico y mental terrestre. Pues, ni la bisexualidad, ni el travestismo, ni ninguna clase de hermafroditismo, implican una superación de la dualidad. En cambio, esos fenómenos, según el contexto, pueden representar un falseamiento y degradación de la androginia originaria {6}.

Con respecto a esto último, y permitiéndonos una digresión, señalamos que resulta interesante meditar en la imagen del Diablo tal como la representa el Tarot de Marsella. El Diablo ahí es figurado como un hermafrodita situado en el centro de la carta y que mantiene encadenados, a cada uno de sus lados, a dos seres de sexos diferentes, masculino y femenino.

Es claro que en ese símbolo no se alude a la integración en la androginia originaria sino a su inversión. Pues el Diablo hermafrodita no conduce a los seres sexualmente diferenciados hacia

la unidad sino que, al contrario, los mantiene atrapados en su separación. Y por lo tanto, encadenados al cuerpo físico, al deseo sensual y la carencia o falta de completitud.

Ahora bien, eso no significa que todo símbolo hermafrodita deba ser considerado satánico. Ya que se impone la reserva de interpretar cada caso en su propio contexto.

En contraste con la figura del Diablo hermafrodita, la tradición hermética contiene un símbolo de androginia de sentido axial y ascendente, y que por lo tanto alude a la reintegración en la unidad: el caduceo de Mercurio.

En el caduceo de Mercurio (Hermes) los opuestos se encuentran enfrentados, pero también, a la vez, ordenados al eje vertical que los unifica y les imprime una dirección ascendente; sin por eso eliminar su realidad relativa en el plano de la oposición.

Bien, volviendo al relato del Génesis y sus tres momentos del descenso, trataremos de comentar ahora el primero de ellos con algo más de detalle.

La creación del andrógino:

El relato del Génesis, en el sexto día de la Creación, dice {7}:

"Creó Elokim al hombre a Su imagen, a imagen de Elokim lo creo, varón y mujer los creó"  
{Gen. 1:27}

Así, la Escritura nos dice que el hombre originario, Adam, imagen del Creador, es varón y mujer.

Fredrich Weinreb señala al respecto que esta primera creación del hombre contiene una sutileza lingüística que tiende a pasar desapercibida. Puesto que en primer lugar el texto de la Toráh se refiere a Adam en singular (lo creó a él) pero inmediatamente después, sin que medie aclaración alguna, alude a Adam en plural (los creó).

Más allá de esa indicación lingüística, que es profunda porque alude a la creación del hombre por la Palabra, la doble condición de hombre y mujer de Adam es explícita en el texto bíblico.

Sin embargo la creación de Eva aún no había ocurrido. De hecho el relato describe recién más adelante la creación de la mujer como ser diferenciado del hombre. Así, antes de la creación de Eva ya existe un Adam que es hombre y mujer. Ese Adam, el andrógino originario, es un ser arquetípico que reúne en sí mismo los polos masculino y femenino.

Tan claro es, en el texto bíblico, que se trata de un arquetipo universal que ese ser ni siquiera es un ser vivo. Pues la vida propiamente dicha del hombre originario sobrevendrá un momento después. Ya que el relato dice que después del séptimo día (pero Adam fue creado el sexto) el Creador le insufla a Adam la vida:

"..formó al hombre del polvo del suelo e insufló en sus narices el aliento de la vida, entonces el hombre se transformó en un ser viviente" {Gen. 2:7}

Tenemos entonces en Adam andrógino al símbolo de la humanidad esencial y universal, anterior a toda manifestación terrestre e incluso anterior a la vida.

Y ese Adam constituye un símbolo de la unidad originaria que permanece como centro en lo más íntimo de todo ser. Centro íntimo, centro interior, que, según Von Baader, es la condición de posibilidad del reencuentro del hombre consigo mismo, es decir con su esencia humana, y con su fuente divina.

En otro contexto, pero afín a lo anterior ya que se trata de un análisis del Amor platónico cuyo símbolo fundante es también el andrógino originario, Marsilio Ficino ha dicho {8}:

".. es necesario que las cosas creadas se unan enteramente a su centro, a ésta su propia unidad, antes de adherirse a su creador, para que por su propio centro, como ya hemos dicho muchas veces, se unan al centro de todas las cosas".

El andrógino originario es, desde esta perspectiva, el centro y origen de los seres. Por lo tanto es también la meta última del peregrinaje terrestre a través de la diferenciación sexual y la finitud.

Reconocemos aquí la misma matriz que habíamos comentado en capítulos anteriores: el origen es el fin.

Pero, para llegar al fin hay que perder el contacto con el origen. Pues esa pérdida arroja al hombre a la posibilidad, y la necesidad, de asumir en sí mismo toda la creación como dualidad.

Ese es el profundo designio de la sexualidad y la muerte. Por lo cual, sin asumir el significado de la sexualidad y la muerte en la vida espiritual, no hay camino retorno sino sólo metafísica abstracta, puro juego de salón.

En fin, aquí dejamos; aunque nos falta todavía comentar los dos momentos restantes del descenso en el relato del Génesis. Lo haremos en el próximo capítulo.

#### Referencias y notas:

1. Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, editorial Kairós, Barcelona.
2. Fredrich Weinreb, *Kabbala. La Biblia, divino proyecto del mundo*, editorial Sigal, Buenos Aires.
3. Franz Von Baader, *Annotazioni al capitolo II della Genesi y Tesi di filosofia erotica*, incluidos en la antología *Filosofía erotica*, editorial Rusconi, Milán. Utilizamos la versión italiana porque no leemos alemán; y no hay, que sepamos, traducción al español de las obras de Von Baader.
4. Dicho sea de paso, esa diferenciación sexual anterior a la caída basta para impugnar un tipo de interpretación moral-religiosa que quiere ver en la diferenciación sexual la raíz del mal y una condición deficitaria respecto a la unidad del espíritu. Así, el moralismo religioso, que sujeta toda cuestión espiritual a un punto de vista terreno e incluso culturalmente

condicionado, ignora esa sexualidad edénica y -en contra de la Escritura- entiende la sexuación del hombre como causa intrínseca del mal. Pues, si bien esa diferenciación sexual primera constituye un antecedente necesario de la caída, es, en sí misma, totalmente pura, es decir edénica; tal como se desprende del propio relato bíblico. Y no sólo esa diferenciación sexual es edénica sino que contiene, por otra parte, una indicación preciosa para nosotros, enemigos declarados del racionalismo metafísico, puesto que supone la unidad en la diferencia. Pero el racionalismo que asume que  $A=A$  y que  $No-A$  es contradictorio con  $A$ , jamás comprenderá las paradojas del simbolismo cosmológico y metafísico.

5. Los pensadores racionalistas, en general, desconocen la profunda significación de la sexualidad en la comprensión de lo humano. Pues, tienden a concebir al hombre como un sujeto abstracto. Sin embargo, en la gnosis el abordaje de la sexualidad es un desafío ineludible para el avance del conocimiento. En la modernidad fue Freud quien planteó, desde una perspectiva profana, el carácter esencial de lo sexual y su profundo vínculo con la muerte. Pero, al desligar la sexualidad de su raíz trascendente, sus teorías, lejos de reconducir la sexualidad al campo de la gnosis, parecen haber contribuido a un alejamiento mayor de la misma respecto de su raíz.

6. Mircea Eliade, en el trabajo mencionado arriba, ha planteado esta cuestión. Y al respecto distingue dos fenómenos de significación muy diferente:

Por un lado, la existencia de ciertas formas legítimas de travestismo y bisexualidad cuyo valor es estrictamente iniciático; y están encuadradas en marcos rituales y simbólicos precisos dentro de algunas culturas arcaicas. Por otro lado, la existencia de formas degradadas de bisexualidad y travestismo constatada en ambientes ocultistas (como el caso de Aleister Crowley, por ejemplo).

Todo indicaría que, a diferencia de las primeras, estas últimas no tienen justificación trascendente y son el resultado de inclinaciones puramente individuales, por mucho que se las quiera justificar por motivos 'esotéricos'. En el primer caso, en cambio, las conductas no estarían justificadas por preferencias personales ni por deseos de tipo sensual, sino que serían la expresión simbólica de una superación en acto de la dualidad de la existencia terrestre. Por eso Eliade dice que el Chamán, en esos casos, ha ido más allá de lo humano.

7. Aquí como en todas las citas del Génesis utilizamos la versión español-hebreo de la editorial Keter Torá, Buenos Aires. Traducción del rabino Sigal. La traducción al español de Sigal utiliza el eufemismo 'Elokim' para evitar, conforme a la tradición judía, la transcripción literal del nombre divino. Nosotros, si bien, por no ser judíos, nos consideramos eximidos de esa norma, la mantenemos de todos modos por respeto a esa fuente que hemos elegido utilizar en lugar de la Biblia latina.

8. Marsilio Ficino, *De Amore*, editorial Tecnos. Se trata de un interesante trabajo donde ese gran sabio renacentista, quien entre otras cosas fue el traductor del Corpus Hermeticum al latín, comenta el diálogo platónico 'El banquete' en todos sus aspectos incluyendo la interpretación del mito del andrógino originario relatado en Platón por boca de Aristófanes.

X. Pareja celestial y erótica terrestre (segunda parte de 'El retorno del alma como reintegración del andrógino originario')

"El que conoce el principio masculino y se mantiene conforme a lo femenino es como el profundo cauce del mundo donde confluye todo bajo el cielo"

Tao Te King

En el capítulo anterior comentamos someramente lo que ahí llamamos el 'primer momento' de la manifestación de lo humano en el relato del Génesis. Momento que corresponde a la creación del andrógino originario como raíz de la humanidad. Ahora vamos a adentrarnos en los restantes momentos del descenso del hombre desde su condición edénica a la existencia terrestre {1}.

Pero, antes de hacerlo no está de más recordar que los 'momentos' que distinguimos dentro del relato bíblico, no aluden a una secuencia temporal ni tampoco a una sucesión de hechos empíricos, sino que simbolizan estados de ser y de conocimiento en la manifestación integral de lo humano.

Entonces, el segundo momento de lo humano {2} corresponde a la creación de Eva. El texto del Génesis dice:

"Hashem, Elokim, hizo que Adam cayera en un profundo sueño, y se durmió. Entonces tomó uno de sus lados y cerró con carne su lugar. Del lado que Hashem, Elokim, tomó de Adam construyó una mujer y la presentó ante el hombre. Dijo Adam: 'Esta vez (esto ahora es), hueso es de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada isha (mujer) porque del ish (varón) ha sido tomada"

En principio observemos que la creación de Eva no es análoga a la creación de Adam sino que supone una operación distinta. Puesto que Eva no es creada directamente como Adam sino que emerge de uno de los polos que conforman la androginia originaria del primer Hombre.

Pues, si Eva es extraída de un lado de Adam, es porque el Adam originario era de un lado hombre y del otro lado era mujer {3}. Así, la mujer surge como una modalidad femenina del ser diferenciada a partir de la androginia del Hombre originario.

Pero esa emergencia y diferenciación significa, a su vez, que Adam mismo es redefinido por la creación de Eva. Pues Adam se manifiesta ahora en otro estado de ser. Adam se manifiesta a partir de la creación de Eva como el polo masculino del andrógino originario.

Así, tras la diferenciación sexual, Adam se constituye explícitamente en la modalidad masculina del andrógino tal como Eva constituye, también explícitamente, su modalidad femenina.

En este punto, es importante observar que ha habido un cambio de nivel ontológico. Es decir no sólo se ha dado una diferenciación sexual sino una diferenciación de estados de ser dentro de lo Humano.

Pero no estamos diciendo que Adam y Eva representan dos estados de ser, ya que en realidad representan el mismo estado de lo humano en dos modalidades diferentes, sino que ambos, Adam y Eva conjuntamente, se han diferenciado del andrógino originario.

A partir de este segundo momento del descenso, Adam y Eva proceden, juntos, del andrógino; pero eso significa también que ya ninguno de ellos lo integra completamente en sí mismo.

Adam y Eva constituyen ahora la pareja celestial. Y el andrógino, aunque los implica a ambos, ya no es manifiesto para ellos. Pues Adam y Eva se definen, justamente, por la diferencia sexual no por la androginia.

La unidad del andrógino originario permanecerá, desde ese momento, oculta para la pareja celeste. Se ha dado un cambio de nivel en la manifestación, una suerte de discontinuidad en el orden del ser y el conocimiento. Por eso, justamente, se trata de un descenso.

Al respecto Weinreb señala que la palabra hebrea (*tardemá*) que se refiere al estado de 'sueño profundo' de Adam durante la extracción de Eva, contiene también la idea de obnubilación. Es decir, algo de la luminosidad originaria del andrógino (imagen y semejanza de Dios) se ha perdido. Así, ese matiz de obnubilación refuerza la idea de que se trata de un descenso ontológico. En palabras de Weinreb "El hombre descendió hacia otro estado. En ese estado fue dividido". Por lo cual, señala a continuación, "... el hombre llegó a ser él mismo una dualidad, y lo opuesto de todas las cosas ardía ahora también en él"

La creación de Eva, entonces, supone el descenso a un nuevo nivel o grado teofánico, es decir un nuevo grado de manifestación divina, que equivale a la introducción de la dualidad en el orden humano {4}.

Así, tras la diferenciación sexual el andrógino permanece latente para Adam y Eva. Pero, por otra parte, sigue siendo para ellos, tanto distintiva como conjuntamente considerados, su origen y el centro de irradiación de su ser.

Puede decirse, entonces, que la pareja celestial es el símbolo del andrógino originario. Pues en el Cosmos cada nivel de manifestación es simbolizado por el nivel que le sucede y lo manifiesta en otro grado de conocimiento y de ser. Por lo tanto, Adam y Eva, cada uno en su singularidad y ambos juntos como pareja, simbolizan al andrógino como origen y fundamento de sí mismos.

Dicho sea de paso, la noción de pareja celestial aparece con diversas representaciones, conceptuales y plásticas, dentro de varias culturas religiosas y caminos de sabiduría {5}. Por ejemplo en la polaridad de Shiva y Shakti sobre la cual se fundamenta el rito sexual (*maitihuna*) del Tantra, o en la pareja de Osiris e Isis en Egipto antiguo; o bien en la astrología y la alquimia donde aparece asociada a un par complementario de ecuaciones simbólicas en las cuales lo masculino remite a sol, oro y fuego, mientras que lo femenino remite a luna, plata y agua. También ha sido representada en las culturas 'chamánicas'; y en la cosmología drusa, por su parte, la pareja de Adam y Eva tiene un carácter sumamente relevante; también han existido expresiones, dentro del cristianismo antiguo, que aludían a Cristo y María como pareja celestial, Etc.

Y no sólo ha sido representada la pareja celestial como tal sino que la misma ha tenido, también, su versión satánica. Es decir su modalidad tenebrosa, como, por ejemplo, en la imaginería medieval sobre los incubos y los súcubos.

Volviendo a Adam y Eva, es importante señalar que si en el andrógino originario la unidad reposaba en sí misma, en la pareja celestial, en cambio, dicha unidad reposa sobre los dos. La pareja celestial, entonces, es el arquetipo de la realización de la unidad en el seno de la dualidad.

Y por lo mismo, toda operación que en la tierra apunte a la restitución de la unidad tiene como polo celeste a esa pareja arquetipo que el Génesis simboliza como Adam y Eva.

Pero, dejemos esa cuestión por el momento y vayamos al momento siguiente del descenso de la humanidad hacia las condiciones de existencia terrenas: la caída.

El relato del Génesis nos dice, entre otras cosas que no vamos a comentar, que tras haber probado el fruto del Árbol del Conocimiento, "se abrieron los ojos de ambos", de Adam y Eva, y "asumieron que estaban desnudos" y por lo tanto se taparon con hojas de higuera. También nos dice que tuvieron "miedo" de Dios.

Es decir, por 'primera vez' Adam y Eva se perciben como seres separados y extraños el uno para el otro. Pues, si tienen vergüenza o pudor es porque sus ojos se abrieron a un nuevo nivel de percepción. Pero además tienen miedo de Dios, pues el cambio de percepción involucra también que se han distanciado, extrañado, respecto de su fuente divina.

Así, Adam y Eva se introducen en un nivel de conocimiento y de ser en el cual se experimentan como distintos y marcados por una diferencia los turba y los obliga a cubrirse. Y además se sienten ajenos y atemorizados con respecto al fundamento último de su Ser.

Se simboliza allí un nuevo descenso por el cual la humanidad se encuentra en condiciones que preparan la entrada en la vida terrena tal como la conocemos. Es decir, en un mundo y una condición existencial atravesada por la separación, la muerte, y las distintas modalidades de la finitud, como la vulnerabilidad, el antagonismo, el dolor, etc.

Pero la esencia celestial no se pierde. Pues puede perderse aquello que es exterior al ser mismo, pero nunca podría perderse aquello que constituye su principio. La condición celestial, entonces, no se pierde sino que deja de ser inmediatamente accesible a los 'ojos'. Pues los 'ojos' han modificado su modo de percepción; y en esa modificación, precisamente, consiste la caída.

Por lo tanto, vamos a ver ahora, someramente, como entiende Von Baader la permanencia de la pareja celestial en el centro íntimo de cada ser humano y su función en lo que él llama su 'filosofía erótica'.

Filosofía erótica que es también una erótica filosófica; es decir no se trata sólo de una especulación teórica acerca del erotismo sino que apunta a pensar al erotismo como vía 'filosófica', es decir como vía de reintegración en la unidad.

Ahora bien, en principio hay que aclarar que, para Von Baader, la relación de los sexos terrenos con Adam y Eva no es lineal. Es decir, no se trata de que cada hombre devenga hombre a partir de Adam y cada mujer devenga mujer a partir de Eva. Pues eso significaría asimilar la polaridad humano celestial de Adam y Eva a las diferencias físicas y psicológicas de la existencia terrestre.

Dicho de otro modo, Adam y Eva no son individuos sino la humanidad misma. Por lo tanto ambos viven en cada individuo como fundamento de su ser.

De modo que si bien el individuo masculino manifiesta la polaridad masculina de modo dominante (el ejemplo más claro y exterior de esa dominancia es la constitución corporal) y cada individuo femenino hace otro tanto con la polaridad femenina, lo cierto es que todo individuo es una manifestación de Adam y de Eva conjuntamente.

Esta concepción, sumamente audaz en un pensador cristiano de la época de Von Baader, supone una dinámica erótica en la cual los individuos terrenos participan cada uno y conjuntamente de la pareja celestial {6}.

Así, para Von Baader la pareja humana constituye una suerte de laboratorio alquímico que propicia, para cada uno de sus miembros, el retorno a la unidad perdida tras la caída. En palabras de Von Baader:

"El significado superior del amor sexual, en tanto no es idéntico al instinto de procreación, no es, en consecuencia, otro que el de servir de ayuda al hombre y a la mujer, a fin de que puedan completarse interiormente (en alma y espíritu) como imagen integral de la humanidad"  
(ver ref. 2)

Dicho de un modo más esquemático: el amor terrestre permite, a cada miembro de la pareja, recuperar la pareja celestial constitutiva de la humanidad como tal. El amor erótico terreno adquiere así un fundamento metafísico y una función escatológica.

Ahora bien, es importante notar que no se trata de que el amor sexual complete a cada miembro de la pareja a través del otro, pues esa sería una completitud exterior y no 'interior' como dice explícitamente Von Baader. Se trata, en realidad, de que a través del otro cada uno de los miembros de la pareja recupera en sí mismo la completitud interior que corresponde a su humanidad integral.

Por supuesto, para que la vida erótica sirva a un propósito de unificación interior como ese, es necesario que se oriente conscientemente en un sentido espiritual. Y en este punto a nadie se le escapa que la pareja humana ordinaria suele estar sujeta a limitaciones egoístas y ataduras sensuales que estorban dicha orientación.

Por eso, en todo esto no se trata de una reivindicación del amor mundano disfrazada de lenguaje espiritual, como suele encontrarse en el idiotismo autocomplaciente de la New Age, sino del enorme desafío de trasponer el amor mundano en erótica filosófica. Y eso debe entenderse en un sentido análogo al que se encuentra en los alquimistas cuando hablan de convertir el mercurio 'natural' en mercurio 'filosófico'.

Para ir terminando diremos que Von Baader siendo católico, aunque un católico iniciado en el esoterismo e imbuido de doctrinas herméticas y cabalistas, planteó como centro de su filosofía erótica la pareja monogámica; porque ese modelo de pareja tenía para él valor ejemplar.

Sin embargo, el matrimonio monogámico es una institución normativa y no una estructura esencial válida para todo tiempo y lugar. De hecho otras tradiciones espirituales, que no son sospechosas de liberalismo moderno, han conocido y conocen otras formas de organización de la vida erótica.

De ahí que nos parece importante destacar, sin restarle valor ejemplar a sus ideas sobre el matrimonio monogámico, que la erótica filosófica de Von Baader se extiende más allá del mismo. Y no sólo del matrimonio sino de la sexualidad como tal.

De hecho el propio Von Baader aplicó sus teorías a campos tan aparentemente alejados del sexo y el amor como la crítica del cartesianismo. No queremos extendernos en este último punto, pero, para que el lector pueda, al menos, vislumbrar la lucidez de las ideas de Von Baader, diremos lo siguiente:

De modo general todo lo que venimos diciendo implica que todo individuo tiene las cualidades de lo masculino y lo femenino conjuntamente. Pero de modo más específico, la cualidad femenina adquiere una función especial, pues por ella se opera la apertura, receptiva, que le permite al individuo salir de sí mismo.

Es decir, sin la cualidad femenina, cualidad que corresponde al polo receptivo de lo humano y a la cual Von Baader llama, con un lenguaje alquímico inspirado en Boehme, 'tintura femenina', ningún individuo, hombre o mujer, podría superar el encierro egocéntrico propio de la identidad psicológica y la corporalidad terrenas.

Ahora bien, ese 'no poder salir de sí mismo', es, precisamente, la mayor limitación del cartesianismo en el orden del conocimiento, así como del racionalismo moderno en general. Racionalismo en el cual el sujeto del conocer se experimenta a sí mismo como radicalmente separado de los objetos de su conocimiento.

Mientras que, para Von Baader, la restitución integral de las cualidades femenina y masculina en el campo del conocimiento, supondría la superación de la dualidad entre sujeto y objeto en que nos ha encerrado la modernidad desde Descartes.

Por último diremos que además de abrir interesantes perspectivas de indagación acerca del erotismo y del conocimiento, las ideas de Von Baader también conciernen a la fenomenología de las experiencias espirituales.

A nuestro juicio, hay todo un universo de significados religiosos, iniciáticos y místicos que podría abordarse a partir de la clave interpretativa del andrógino originario y la pareja celestial. Entre ellos la alquimia y el amor místico, por poner sólo dos ejemplos {7}.

Dejamos aquí estas indicaciones, apenas esbozadas, para quien quiera explorarlas. Y a modo de síntesis final diremos lo que sigue:

Mientras que en el andrógino originario se da la coincidentia oppositorum que trasciende toda dualidad, en la pareja terrestre la dualidad alcanza su máxima tensión, puesto que está marcada por la separación física y la inexorabilidad de la muerte. Entre ambos extremos, la pareja celestial es la mediadora y propiciadora del retorno a la unidad original .

Así, la pareja terrena es símbolo de la pareja celestial y ésta, a su vez, es símbolo del andrógino originario.

El camino de retorno es, desde esta perspectiva, un camino de descubrimiento e interiorización del profundo simbolismo de la polaridad sexual. Un camino que va desde lo más exterior e inmediato de nuestra condición corporal, hacia lo más interior, esencial, de la condición humana. Eso significa recuperar nuestra condición de imagen y semejanza divina.

#### Referencias y notas:

1. No se nos escapa que para alguna gente resulta condenable que alguien comente una escritura sagrada sin ser un representante autorizado de la tradición a la cual dicha escritura pertenece.

Pues bien, a aquellos que asumen una postura condenatoria a priori no tenemos nada que decirles. Pero, en cambio, a quienes de buena fe tengan dudas acerca de esta situación, les rogamos que atiendan al contexto dentro del cual se realizan tales comentarios. Ese contexto es el esbozo de las grandes líneas teóricas y simbólicas de una investigación escatológica más amplia. Y escribimos para aquellos que tengan interés por el tema, con la esperanza de estimularlos a continuar profundizando por su cuenta.

2. Con respecto a la fuente de las citas del Génesis y al pensamiento de Weinreb y Von Baader, cuyos estudios sobre el tema tenemos en mente en nuestros comentarios, véanse las referencias detalladas en el capítulo anterior sobre el mismo tema.

3. Esta interpretación, común a la Kabbalah y a ciertos hermetistas cristianos, que reconoce en Adam un lado hombre y un lado mujer, se debilita en la traducción que, en la tradición cristiana, asimila a una costilla el lado de Adam de donde surge Eva:

"Entonces Jehova Dios hizo caer un sueño profundo sobre Adam, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehova Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre" (Génesis 2:21-22, Biblia católica de Reina Valera)

Pero, lamentablemente, la traducción del hebreo Tselem por 'costilla' en lugar de 'lado', tiende a inducir la idea de que Eva es una parte de Adam. Sin embargo, Adam y Eva no tienen una relación de parte a todo sino una relación de polaridad. Adam y Eva, a partir de su diferenciación, constituyen los dos polos de lo humano celestial.

4. Obsérvese que la diferencia entre el andrógino originario y la pareja celestial obliga a pensar la relación entre unidad y dualidad de un modo que no se deja reducir a las aporías propias del racionalismo.

Dicho de otro modo, el simbolismo, en este caso el simbolismo de las distintas fases de la creación del Hombre, nos plantea la necesidad de reconocer diversos grados y modos de la relación entre unidad y dualidad. Grados y modos que incluyen paradojas irreductibles a las fórmulas mentales del tipo: 'si 1 entonces no 2' y 'si 2 entonces no 1'.

5. Elemire Zolla ha escrito un trabajo, un tanto frívolo pero con abundante información, en el cual trata de la pareja celestial en diversas culturas: La amante invisible, Paidós, Barcelona.

6. Entre otras cosas, las ideas baaderianas atacaban los prejuicios 'machistas' de la sociedad de su tiempo y particularmente los prejuicios de la religión (Von Baader vivió entre 1765 y 1841). Pero es importante señalar que para Von Baader no se trataba de una cuestión ideológica sino de algo concerniente a la gnosis.

Para Von Baader el machismo consiste en la reivindicación unilateral de un polo sexual en desmedro del otro. Lo cual no puede sino conducir, antes o después, a la impotencia y la dominación. Dominación que, en definitiva, es el anverso de la impotencia; ya que lo que intenta el dominador es reducir al otro a la impotencia.

Pero lo mismo podría decirse del feminismo contemporáneo. Pues, entre uno y otro 'ismo' han cambiado los actores y la dirección del prejuicio, pero el modo de comprensión sobre el cual se basan esas posturas es el mismo en ambos casos.

7. La mística, y particularmente la erótica mística, es un fenómeno espiritual profundo que amerita ser estudiado con cuidado. Lamentablemente, por efecto de una lectura apresurada de los comentarios de Guenón sobre el misticismo, muchas personas interesadas en la gnosis y la metafísica suelen subestimar e ignorar la mística so pretexto de que está afectada de sentimentalismo.

En lo personal nos parece que las claves interpretativas del andrógino original y la pareja celeste pueden abrir una nueva mirada sobre este punto. Pues, estamos convencidos de que en la mística no se trata principalmente de lo 'sentimental' sino de que, quienes así piensan, no han sabido encontrar otra cosa en ella.

## XI. Los grados del descenso como grados de conocimiento y existencia

Habíamos dicho en el último capítulo que los distintos momentos del descenso de lo humano, simbolizados en el Génesis por las diversas fases de la creación de la humanidad, no constituyen una secuencia temporal, aunque se presenten así en el relato, ni deben ser considerados como hechos empíricos.

Pues bien, ahora nos gustaría agregar, como al pasar, que, por lo mismo que decimos, esos estados de ser no son instancias previas a nuestra existencia terrestre y de las cuales literalmente provengamos.

Ya que, si bien en un sentido relativo es legítimo plantearlo así desde nuestra posición actual, como cuando nos preguntamos '¿de dónde venimos y a dónde vamos?', en un sentido más estricto hay que considerar esos estados como completamente dados en todo 'momento'. Es decir completamente dados en el estado presente.

Es nuestro estado de ser actual, y los límites de conocimiento que le corresponden, el que nos obliga a temporalizar y dualizar aquello que, metafísicamente, no puede ser ni dividido ni organizado de modo secuencial.

Por eso cada momento del descenso simbolizado en el Génesis está dado por entero en el estado presente de nuestro ser. Y que no podamos experimentarlo ni comprenderlo se debe a las limitaciones, justamente, del estado presente.

Pues, cada estado de ser supone un grado de conocimiento y una condición de existencia. Grado que necesariamente implica límites y por lo tanto deja 'fuera', para el conocimiento y para la experiencia existencial, aquello que rebasa dichos límites.

Pero cuando se asume una perspectiva axial, es decir una perspectiva que mira al eje vertical del ser y por lo tanto no se somete al tiempo secuencial que define al eje horizontal de la historia, se comprende que tanto el Origen como sus desarrollos posteriores están todos implicados en el presente el alma.

Una perspectiva como esa es la que, a nuestro juicio, late en estos versos de Blake que nunca nos cansaremos de recordar y citar:

"If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite"

## XII. Los símbolos del retorno en el budismo y el cristianismo

En este capítulo vamos a presentar una correspondencia entre dos relatos simbólicos pertenecientes a distintas tradiciones. Uno de ellos se encuentra en la tradición budista, en el texto canónico conocido como Sutra del Loto {1}, y el otro en la tradición cristiana, en el Evangelio de Lucas. Nos referimos a los relatos conocidos como 'parábolas' del 'hombre rico y su hijo pobre', en el caso budista, y del 'regreso del hijo pródigo' en el caso cristiano {2}.

Dado que la analogía de estructura entre ambos relatos es evidente, asumimos que hay entre ellos cierta unidad de sentido. Esa unidad de sentido sugiere, para nosotros, la existencia de un arquetipo simbólico transcultural y atemporal que se ha expresado en ambas tradiciones mediante dos relatos análogos {3}.

El arquetipo en cuestión concierne, dicho de modo general, al alejamiento inicial del hombre respecto de su Principio y su posterior retorno al mismo. Pertenece, por lo tanto, al ciclo escatológico humano que venimos investigando en este blog.

Ahora bien, no está de más aclarar que aquí no pretendemos dar cuenta del valor doctrinal que cada uno de dichos relatos tiene dentro de su respectiva tradición. Solamente nos proponemos extraer una enseñanza común a ambos, sin desmedro de su singularidad y de su función específica en cada caso.

Para comenzar y como asumimos que nuestros eventuales lectores pueden no conocer uno o ninguno de los relatos, vamos a trazar un resumen muy escueto de la historia arquetípica contada en ellos.

Obviando las diferencias, ambos relatos cuentan la historia de un hijo que se separa de su padre y se lanza solo por el camino de la vida. El padre es, en ambos casos, pintado como un hombre que detenta ciertos atributos de poder y majestad, como riqueza, bienes, territorio y súbditos.

A su vez, el alejamiento del hijo conlleva para éste una pobreza y desarraigo que contrasta notablemente con la solidez y riqueza del padre.

El sutra budista refiere este alejamiento del siguiente modo:

"Un hombre se fue del hogar paterno; durante años -veinte, treinta, cuarenta y cincuenta- vivió en distintos lugares {...} y buscando quehaceres para proveerse de comida y vestimenta deambula en todas las direcciones"

Por su parte el texto cristiano dice que el hijo se marchó de la casa paterna y...

"se fue a un país lejano y allí gastó toda su fortuna llevando una mala vida"

Luego de relatar el alejamiento y describir, con mayor o menor dramatismo, la indigencia que el hijo sufre a raíz del mismo, ambos relatos cuentan que en cierto momento se produce un cambio de dirección en la vida del hijo. Cambio de dirección que representa, dentro de la historia, un movimiento de retorno que acercará al hijo a los territorios del padre.

Al respecto, el sutra budista refiriéndose al hijo dice:

"Mientras tanto, Señor, el hombre pobre, en busca de comida y vestimenta se fue aproximando gradualmente a la casa del hombre rico"

Por su parte la tradición cristiana pone en boca del hijo indigente lo siguiente:

"Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan de sobra mientras que yo aquí me muero de hambre! Me pondré en camino, volveré a casa de mi padre..."

Entonces, en ambos casos se dice, de un modo u otro, que el padre enterado de la situación del hijo y sabiendo que se encuentra cerca se apresta a socorrerlo. Pero, también nos cuentan, siempre ambos relatos, que el hijo, tras el alejamiento, no se siente merecedor de la grandeza del padre.

Al respecto el relato budista dice que el hijo una vez que estuvo frente a su padre se sintió totalmente cohibido y asustado por su poder, riqueza y majestad...

"vio a su propio padre sin reconocerlo y se sintió alarmado, embargado por un sentimiento horripilante y su mente estremecida por este pensamiento: 'Inesperadamente me he topado con un rey o un ilustre. La gente como yo nada tiene que hacer en un lugar como éste'"

Por su parte, el texto cristiano contiene una alusión similar pero expresada en términos de arrepentimiento y autoacusación por parte del hijo. Así, nos cuenta que cuando encuentra al padre:

"El hijo comenzó a decir: 'Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no merezco llamarme hijo tuyo'"

Finalmente, los relatos expresan, cada uno a su modo, que al retornar y reunirse con el padre el peregrinaje del hijo termina y éste se asienta en la casa paterna.

A su vez, en ambos casos, se describe la alegría del padre y se cuenta que el mismo decide hacer al hijo participe de sus bienes.

En este punto el sutra pone en boca del padre, mientras este se dirige al hijo, lo siguiente:

"Poseo abundante metálico, tesoros y graneros. Estoy muy enfermo y deseo tener a alguien a quien cederle mis bienes, alguien que los recoja. Acéptalos ya que tú eres tan dueño de ellos como yo y por eso no debes desecharlos"

Y de modo similar el evangelio cuenta que el padre decidió celebrar el regreso del hijo colmándolo de regalos:

"{...} el padre dijo a sus criados: 'Traed enseguida el mejor vestido y ponédselo; ponédle también un anillo en la mano y sandalias en los pies. Tomad el ternero cebado, matadlo y celebremos un banquete de fiesta'"

Por último, en ambos relatos se reconoce una referencia escatológica. Referencia que impide reducirlos a una simple pedagogía moral, ni tampoco a una suerte de psicología de orientación espiritual tal como es frecuente encontrar en la prédica religiosa postmoderna.

En el caso cristiano esa referencia escatológica es tan explícita que sería necio negarla. Pues las últimas palabras del padre, que son también las últimas del relato, al explicar a su otro hijo el motivo de su alegría y del banquete que van a celebrar, dicen:

"[...] tenemos que alegrarnos y hacer fiesta porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido encontrado"

Por su parte, la referencia escatológica en el sutra budista también es clara en el contexto total del relato; aunque exponer el tema aquí resultaría muy extenso. A título indicativo diremos que la dimensión escatológica se asocia, explícitamente dentro del sutra, al simbolismo de la herencia.

Pues la herencia que el padre transmite al hijo es el tesoro del Buda. El cual se identifica a su vez con el tesoro representado por el sutra en sí mismo. Pues, según la tradición, la esencia del Sutra del Loto es la transmisión de la Ley Maravillosa (Sadhama), gracias a la cual es posible trascender los estados condicionados de existencia; y por lo tanto vencer a la muerte.

Esta breve síntesis basta para hacer visible la correspondencia entre ambos relatos así como su dimensión escatológica.

Ahora bien, ¿qué significación y valor tiene el arquetipo que subyace a ambas historias?

No pretendemos contestar a eso taxativamente. Pero vamos a comentar algunas de las implicaciones del arquetipo recorriendo sus elementos más sobresalientes:

#### 1. Padre e hijo.

Esa relación filial es un símbolo de la relación del hombre con lo divino. Símbolo que, dicho sea de paso, no implica un 'antropomorfismo' como supone la mentalidad racionalista cuando se aplica al análisis del simbolismo del padre en las tradiciones espirituales. No hay ahí antropomorfismo si es que eso supone la reducción de lo divino a lo humano. En el símbolo de la paternidad se trata de otra cosa. Y esa 'cosa' es precisamente lo que distingue la condición humana de otras formas de existencia.

Los animales no tienen hijos, tienen crías. Las plantas no tienen hijos ni crías, tienen retoños o frutos. Así, la paternidad, en sentido estricto, es impensable fuera de la conciencia simbólica que caracteriza al ser humano. Pues, la paternidad supone, entre otras cosas, el reconocimiento recíproco del padre y del hijo en su condición de tales, y la transmisión de una identidad.

Por lo tanto, a diferencia de otros símbolos de la Divinidad -como el Rey, el Anciano, la Luz, etc.- el símbolo de la paternidad en los textos espirituales tradicionales habla de la relación de identidad entre el hombre y su Principio.

## 2. El alejamiento.

En ambos relatos el alejamiento está marcado por la pobreza. Pero la pobreza material del hijo, la falta de vestido y comida y de lugar de residencia, es un símbolo de la verdadera pobreza. La espiritual. Pobreza que consiste en no ser capaz de reconocer la dignidad del propio origen.

Nuevamente está en juego el conocimiento. Pero lo está bajo la forma negativa de la ignorancia o negación de sí mismo. Así, la pobreza del alejamiento alude a un desconocimiento íntimo. El desconocimiento del propio Origen, que involucra también un desconocimiento de sí.

## 3. El retorno.

A pesar del alejamiento, la condición originaria no se pierde. Pues el hombre no está ligado al Origen por su pasado sino por su centro. Por eso, llega un momento, en ambos relatos, en que el hijo emprende el acercamiento al padre.

Ahora bien, eso no significa que el retorno sea un resultado necesario; como si el ciclo completo de alejamiento y retorno respondiera a una ley mecánica.

El alejamiento y el retorno no son fenómenos naturales sino niveles del descenso y grados del ascenso del alma dentro del ciclo total de la manifestación humana. Ciclo al cual pertenece la existencia terrestre como uno de sus arcos. Y esos niveles de descenso y grados de ascenso son inseparables de los niveles y grados del comprender que les corresponden.

Por lo tanto, el retorno, en los relatos que comentamos, no es expresión de una ley ciega, es decir válida para todo hombre al margen de su nivel de comprensión y de sus decisiones, sino una posibilidad inscrita en el alma humana.

Por eso, el budismo es categórico al enseñar que lo esencial de la condición humana no consiste en su realidad empírica, que en definitiva es aparente, sino en la gran oportunidad que la misma representa. Y lo expresa diciendo que 'un nacimiento humano vale más que todos los tesoros del universo'.

Otro tanto enseña el cristianismo en su símbolo del Crucificado. Aunque no siempre sea claro, para muchos, el carácter grandioso que asume la condición humana en esa religión.

En definitiva, el estado humano es el estado desde el cual es posible el retorno. Y en eso consiste su dignidad. Todo lo demás, comparado con eso, es pobreza.

## 4. La inadecuación del hijo frente al padre.

Como el hijo se ha alejado demasiado del padre, tal como el hombre se ha alejado de su Principio, cuando vislumbra la posibilidad de la reunión se siente sobrepasado.

Pues el retorno al Origen significa para el hombre la recuperación de un estado en el cual ya no se reconoce. Ya que el hombre se identifica a las limitaciones propias del estado en el cual se encuentra.

De modo que por muy miserable que su estado actual le parezca, lo cierto es que no quiere abandonarlo. O mejor dicho, quiere y no quiere. Y es esa vacilación la que ambos relatos simbolizan, cada uno a su modo.

Así, reunirse, reintegrarse al Origen, no es el desenlace natural de un proceso sino una posibilidad que debe ser asumida interiormente. De ahí que un visionario como Swedenborg haya dicho que "...son aceptados en el cielo todos aquellos que aceptan el cielo en sí mismos" {4}

Pero aceptar el cielo en sí mismo, no es limitarse a vivir mundanamente mientras se repiten clichés del tipo 'todo en mi vida es abundancia' y otras estupideces por el estilo, como promueve la New Age. Pues, los verdaderos caminos de sabiduría enseñan que ese cielo no se accede sin una auténtica regeneración interior.

5. La reunión final y los bienes.

Finalmente llega la reunión del hijo con el padre. Y ya sea bajo la forma de una copiosa herencia o de la celebración de un banquete junto a preciosos regalos, en ambos relatos se simboliza el Bien que conlleva la unión.

Pero, ¿cuál es el 'Bien' implicado en la reintegración con el Origen?

Respecto al significado de ese Bien y esa Unidad, el budismo es muy explícito. Así, en el Japón del siglo XIII un monje llamado Nichiren (que significa 'Sol Loto'), quien se consideraba a sí mismo como 'discípulo del Sutra del Loto', decía {5}:

"En última instancia, todos los fenómenos quedan contenidos en la vida de uno, hasta la más diminuta partícula de polvo. Las nueve montañas y los ocho mares se hallan presentes en nuestro cuerpo; el Sol, la Luna y la miríada de estrellas están comprendidas en nuestra mente."

Se reconoce ahí la idea del hombre como microcosmos. La esencia última de la humanidad y de cada hombre particular. La misma realidad espiritual a la que alude el hermetismo, con tanta sencillez como profundidad, cuando enseña {6}:

"El hombre es todas las cosas; el hombre está en todas partes"

Ese hombre-cosmos fue conocido también en el cristianismo, es decir había una plena conciencia del mismo, hasta el final del Renacimiento. Período en el cual se expresa abiertamente en las obras de Pico Della Mirandola, Marsilio Ficino, Fray Luis de Granada y otros. Y más tarde reaparece en las obras de visionarios 'heterodoxos' como Swedenborg y Boehme.

Entonces, en el reencuentro, por el cual se trasciende a la muerte como claramente indican las palabras finales del texto de Lucas, y por lo tanto se trascienden las limitaciones de la condición humana terrestre, en el reencuentro, decíamos, se alcanza el estado de Hombre Universal. Ese es, a nuestro juicio, el horizonte final, escatológico, abierto por ambos relatos como mensaje para los hombres particulares de todas las épocas y todas las culturas.

## Referencias y notas:

1. El Sutra del Loto es uno de los grandes sutras del budismo Mahayana. Tanto es así que ha sido llamado el 'Rey de los sutras'. Y ha dado lugar al surgimiento de escuelas basadas en él, en las cuales se considera a las restantes enseñanzas budistas como etapas preparatorias del advenimiento del Sutra del Loto.

Existe una versión en español del Sutra del Loto realizada por Samuel Wolpin en base a las versiones europeas; y publicada por la editorial Kier de Argentina.

Dicho sea de paso, algunos especialistas consideran que la mejor versión actual de dicho sutra en lengua occidental es la de Burton Watson en inglés: 'The Lotus Sutra', Columbia University.

2. La parábola del 'Hijo pródigo' se encuentra en el Evangelio de Lucas (15, 11-32).

Paul Ricoeur dedicó algunas páginas de su libro *Introducción a la simbólica del mal* (Ed. La Aurora, Argentina) al análisis del símbolo de la paternidad en el cristianismo.

Al respecto, nos parece rescatable que Ricoeur haya podido reconocer y afirmar que el simbolismo del padre debe ser entendido en una perspectiva escatológica. Particularmente en la perspectiva abierta dentro del cristianismo por uno de sus símbolos centrales: el Reino de los Cielos. Sin embargo, lamentablemente, el análisis de Ricoeur se vuelve por momentos totalmente artificioso y estéril. Y eso sucede, nos parece, por su excesiva adhesión a conceptos profanos como los del psicoanálisis y la semiología contemporánea.

3. Se ha especulado acerca de la posibilidad de que haya existido una influencia histórica del budismo sobre el cristianismo. Influencia por la cual se quiere justificar la sorprendente semejanza de los dos relatos que aquí comentamos.

A nuestro juicio, esa cuestión puede tener cierto interés arqueológico o histórico, pero desde un punto de vista espiritual carece de relevancia. Pues, para que haya una influencia histórica debe haber antes una afinidad interna que la posibilite. Y esa afinidad, de orden espiritual, está más allá de las circunstancias históricas y culturales a través de las cuales se manifiesta. Dicho de otro modo: toda forma de causalidad terrestre está supeditada a una 'causalidad' celeste.

4. En *Del Cielo y del Infierno* (parágrafo 420), Emanuel Swedenborg, editado por Siruela, España.

5. Citado por Daisaku Ikeda en *Sabiduría del Sutra del Loto: Diálogo sobre la religión en el siglo XXI*, Vol. I, editado por Soka Gakkai de la Argentina.

6. En *Asclepio (I)*, editorial EDAF.

### XIII. Sobre interioridad y vida post mortem

"Cuando la muerte alcanza al cuerpo, el alma se separa de él, pero no tiene necesidad de ir a parte alguna, pues el Cielo y el Infierno se hallan en el interior del alma misma"

Jacob Böehme {1}

Antes de adentrarnos en el sentido del ascenso post mortem tal como lo entiende la tradición de sabiduría que tenemos previsto indagar con respecto a ese punto, nos parece conveniente hacer algunas aclaraciones preparatorias.

En principio, para comprender el significado del ascenso post mortem es preciso tomar conciencia de que, en cierto modo, la vida post mortem comienza en la tierra.

Pensar que la experiencia escatológica es algo que sólo concierne a los estados póstumos, y por lo tanto no existe antes de la muerte física, significa identificar la existencia humana exclusivamente con sus aspectos externos y la corporalidad física.

Pero, vivir es morir. Por eso las realidades de la vida post mortem están implicadas en el alma mientras vivimos en este mundo.

Eso surge de las enseñanzas de diversas tradiciones de sabiduría, como el budismo y la gnosis islámica, entre otras. Y se encuentra expresado con todas las letras en la obra de ciertos teósofos visionarios como Swedenborg y Böehme.

Y eso es lo que enseñan, también, los ritos funerarios. Pues, si las realidades de la vida post mortem estuvieran totalmente dissociadas de la vida en la tierra, los ritos funerarios carecerían de sentido o serían, en el mejor de los casos, una escenificación ficticia destinada a consolar y facilitar el duelo de quienes permanecen en la tierra cuando alguien cercano ha muerto.

Dicho de otro modo, si los ritos funerarios, que son realizados por los vivos para los muertos, tienen una eficacia escatológica, es decir si verdaderamente influyen sobre quien ha muerto y ha ingresado en una nueva forma existencia, es porque los vivos están vinculados a los muertos.

Y como la muerte física suprime los lazos exteriores entre vivos y muertos, no hay relación posible entre unos y otros a menos que los vivos mismos participen, de algún modo, del nuevo tipo de existencia a la cual arriban aquellos que han muerto para la tierra {2}.

Decir que esa participación en el mundo de los muertos, a través del rito funerario y de las oraciones en favor de los muertos, es eficaz gracias a la mediación de seres superiores, como los ángeles o los genios o los bodhisattvas o los que correspondan a cada sistema de creencias, es correcto. Pero lo es a condición de entender que esos seres mediadores no son exteriores al alma de los vivos y los muertos.

Por eso Apuleyo, en su hermoso texto sobre el demonio socrático, tras haber declarado, recogiendo una enseñanza platónica, que cada hombre tiene un 'demonio' (daimon) personal

gracias al cual se vincula con los estados superiores, a los que llama 'dioses', aclara en cierto momento que el alma humana misma ha de ser, también, considerada un demonio {3}.

Es decir, los seres intermediarios entre la tierra y el mundo invisible, no operan desde el exterior del alma humana sino en la misma y por la misma. Y eso es posible porque, en términos de Apuleyo, el alma también es un daimon.

De modo que, si no se comprende el alcance de la interioridad humana, no se comprende la vida escatológica ni la angelología. Y basta prestar atención al contexto en que decimos esto, para que resulte obvio que esa interioridad no se reduce a lo individual y subjetivo.

Volviendo al tema del ascenso, aclaremos que al hablar de ascenso post mortem aludimos al peregrinaje interior del alma, tanto durante su vida en la tierra como después de la misma. Y aunque ambas modalidades del peregrinaje pueden ser diferenciadas como experiencia del 'más allá' y como 'viaje póstumo', respectivamente, lo cierto es que ambas pertenecen, de pleno derecho, al ámbito de la escatología.

Entonces, el ascenso post mortem puede ser comprendido en, al menos, dos niveles. A saber:

El ascenso del iniciado; quien, a través de aquello que Swedenborg llamó la 'apertura de los sentidos internos', comienza a vivir conscientemente los estados de su ser que trascienden los límites del mundo terrestre.

Y el ascenso del hombre ordinario {4}; quien a través de la muerte física ingresa en un nuevo estado de existencia. Un estado que no es 'nuevo' en el sentido de que no haya existido antes, sino 'nuevo' porque a partir de la muerte, cada hombre, privado de todos sus soportes terrestres, despierta a estados internos de su ser que hasta ese momento desconocía.

Al respecto, un hadit islámico atribuye al Profeta Muhammad estas palabras:

“los hombres duermen; cuando mueren, despiertan”

Entonces, tanto el caso del iniciado como del hombre ordinario, la muerte es la vía de acceso, la puerta, a un mayor grado de interiorización del propio ser.

Y para terminar, diremos que, visto exteriormente, se podría pensar que la muerte del iniciado es una transformación de su ser mientras que la del hombre ordinario es sólo una transformación física. Pero, en un sentido más estricto, ambas son transformaciones internas, aunque de distinto alcance, con respecto a las cuales las manifestaciones externas que las acompañan son sólo signos.

Sin embargo, el iniciado permanece en la tierra; y es por eso que puede mediar entre un mundo y el otro. Ese es, entre otros, el valor simbólico de Orfeo. Arquetipo celeste de iniciado; quien, habiendo descendido a los abismos de la muerte y vuelto a la vida, puede conducir a los hombres hacia la resurrección {5}.

Notas y referencias:

1. En Jacob Böeme, Tratado sobre el cielo y el infierno, editorial Indigo, España.
2. Esto no significa, de nuestra parte, legitimar las fantasías de los espiritistas. Pues, los ritos funerarios constituyen soportes simbólicos tradicionales, y por lo tanto derivados de una sabiduría trascendente; y no tienen nada que ver con la pretensión espiritista de acceder al mundo intermedio entre vivos y muertos de manera voluntarista y profana.
3. En Apuleyo, El demonio de Sócrates, editorial Iberia, España.
4. La palabra 'ordinario' en este contexto no implica ninguna subestimación sino que puede considerarse equivalente de 'terrestre'.

En ese sentido el iniciado, pero nos referimos a aquél que es consciente y hace uso de sus sentidos internos y no a quien solamente ha recibido una iniciación formal en alguna institución exterior, ha dejado de ser totalmente terrestre.

Pero, 'no ser totalmente terrestre' es precisamente lo distintivo de la condición humana. Por lo tanto, el iniciado no es un ser superior que sobrevuela por encima de los otros hombres sino alguien que ha realizado, en mayor o menor grado, las posibilidades inscritas en su propia humanidad.

5. Al respecto, las Argonáuticas órficas constituyen una verdadera epopeya escatológica; y una particularmente plena de simbolismo. Hay una edición en español de Planeta Dagostini.

#### XIV. La condición abierta de lo humano

"Al hombre naciente el Padre le confirió simientes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, se hará planta; si sensibles, se embrutecerá; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, estará por encima de todas ellas" Pico Della Mirandola

Una cuestión que conviene comentar, aunque sea muy someramente, antes de abordar una enseñanza tradicional acerca del ascenso post mortem, es la idea expresada magistralmente por Pico della Mirandola en el párrafo que utilizamos como epígrafe.

Idea que podemos sintetizar diciendo que el hombre es un ser indefinido y abierto. Pero esa misma indefinición y apertura es la clave de su plenitud. Por eso, la condición humana no es algo dado de hecho sino que, originariamente, en tanto imagen y semejanza divina, supone una aptitud transformadora que le permite ser todas las cosas y remontarse, incluso, más allá de todas ellas.

Ahora bien, como esa apertura de lo humano no se deja atrapar en una explicación racional, los símbolos constituyen el mejor soporte para el pensamiento en relación a esta cuestión. Aunque no nos referimos a las exposiciones estereotipadas de los manuales de simbología, sino a la meditación en los símbolos vivos que nos rodean por doquier y que constituyen la trama de nuestra existencia.

Así, por ejemplo, que el hombre tenga al cielo abierto sobre su cabeza y a la tierra cerrada bajo sus pies, tiene clara correspondencia con lo que estamos diciendo. Hay ahí un símbolo inscrito en la naturaleza misma de las cosas; es decir que la posición erguida del hombre y las cualidades del cielo y la tierra son simbólicas en sí mismas. Pues, en la gnosis no hay metáforas sino reconocimiento de la dimensión simbólica de eso que llamamos 'realidad'.

Dejamos esta cuestión planteada para quien quiera meditar en ella. Aquí, por el momento, nos basta con señalar que la apertura de lo humano es el fundamento de la responsabilidad escatológica. Pues, si la naturaleza humana estuviera definida de antemano para el hombre, como lo está para el animal, entonces, ningún individuo podría apartarse jamás de la norma de su naturaleza. Pero la norma de la naturaleza humana es, precisamente, la apertura.

Entonces, debido a dicha apertura, el hombre es responsable de sí mismo en la tierra y en el más allá. Pues ser humano no es ser una entidad determinada, como ser piedra o planta, sino aquello que cada hombre concreto realiza de sí mismo.

Esto remite al complejo problema de la libertad humana. Tema que preferimos no tocar, aún sabiendo que así la idea de la apertura ontológica del hombre queda planteada de modo fragmentario y superficial. Pero, sucede que, a nuestro juicio, para relacionar genuinamente la apertura de lo humano y la idea de libertad, habría que discriminar primero entre libertad

originaria y libre albedrío. Cosa que requeriría un espacio de reflexión mucho más extenso que el que hemos asignado a este capítulo.

Como sea, las cuestiones que aquí esbozamos de modo general e impreciso, están implicadas en las diversas simbologías del Juicio Final, así como en las doctrinas acerca del ascenso post mortem.

Ahora, para terminar, queremos señalar que de esa apertura originaria proviene toda la riqueza, diversidad, contraste y constante capacidad de rebasamiento de sí misma que tiene la humanidad. Y es por esa apertura, por la cual, quienes son conscientes de su condición originaria, y aún si no han realizado sus posibilidades mas que en un ínfimo grado, resisten siempre a las recurrentes tentativas históricas de reducir lo humano a algún tipo de representación cerrada, no importa si religiosa, metafísica o secular.

Pico Della Mirandola fue uno de esos hombres. Y por cierto uno particularmente fecundo. Pues en el plazo de una corta vida, vivió sólo 31 años, dejó una obra cuya luz sigue alumbrando casi quinientos cincuenta años después.

Referencias:

1. Pico Della Mirandola, Discurso sobre la dignidad del hombre. En la edición latín-español de la editorial Winograd, Bs. As.

Dicho sea de paso, Pico Della Mirandola fue uno de los representantes de la elite intelectual que brilló en Europa durante el Renacimiento. Elite que intentó, entre otras cosas, recuperar el pensamiento platónico y la sabiduría hermética en un contexto cultural dominado por la escolástica de inspiración aristotélica.

Lamentablemente, con respecto a esto como con respecto a otros temas, una lectura apresurada y literal de ciertos comentarios de Guenón, ha llevado a muchos a privarse de conocer el pensamiento renacentista, so pretexto de que se trató de una época anti tradicional que preludiaba la decadencia moderna.

Pero, lo cierto es que la elite a la cual aludimos no se oponía a la tradición como tal, sino a su deformación escolástica y su reduccionismo dogmático. Los cuales se ejercían en desmedro de posibilidades legítimas de conocimiento, como, por ejemplo, las transmitidas por el neoplatonismo, el hermetismo y la kabbalah judía.

Pensamientos como el de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Cornelio Agrippa y Pico Della Mirandola, podrían brindar interesantes intuiciones y oportunidades de reflexión a quienes fueran capaces de abrirse, sin prejuicios, hacia los mismos.

## XV. Observaciones sobre individualidad y vida póstuma

Una cuestión que debería plantearse quien se interesa por la escatología, es la siguiente: ¿se oponen la vida póstuma y la individualidad?

A nuestro entender, la cuestión de la supervivencia o destrucción del individuo más allá de la existencia terrena es indisociable de la cuestión de su preexistencia a la misma.

Es decir que según aceptemos o no la singularidad del alma como una realidad que preexiste a su manifestación en un cuerpo y un psiquismo terrestre, resultarán diversas concepciones sobre la realidad del alma en el más allá. E inclusive resultarán, también, distintas actitudes respecto a la vida en la tierra.

No nos proponemos tratar este tema aquí. Pero, para dejar, al menos, esbozados los términos teóricos más generales del problema, diremos lo siguiente:

Si la individualidad humana está constituida solamente por las condiciones y limitaciones que resultan de la existencia terrena, entonces, la liberación de esas condiciones y limitaciones supondría la disolución de la individualidad en alguna clase de realidad universal y homogénea, es decir carente de distinciones.

Esa idea es expresada con frecuencia mediante la imagen de la 'gota que regresa al océano' y suele estar asociada, entre los buscadores espirituales de Occidente, a una interpretación burda, literal, del Nirvana budista, del Faná islámico y de la Unidad metafísica.

Pero, si la individualidad terrena descansa sobre una singularidad anterior (no de una anterioridad temporal sino metafísica) e irreductible a las condiciones y limitaciones de la existencia terrena, entonces, esa singularidad sobrevivirá más allá de la muerte física.

En el primer caso se asume que la individuación depende por entero de la inscripción en las coordenadas del espacio-tiempo terrestre, y del modo de corporalidad y psiquismo que le son característicos.

En el segundo caso la individualidad no depende por entero de las condiciones específicas que regulan su manifestación en la tierra. Pues, en esta última perspectiva, las características de la manifestación terrena de la individualidad sólo son modalidades correspondientes a uno de los planos de expresión y realización de dicha individualidad, pero no agotan todo su significado.

Entre el primer planteo y el segundo hay una divisoria de aguas. Y por muy abstracta que parezca la diferencia entre ambas concepciones, lo cierto es que se traduce en diversas actitudes hacia la existencia humana en la tierra. Y por lo mismo se traducirá, de algún modo, en diversas experiencias post mortem.

Pues, como señala Henri Corbin en uno de sus escritos, el hombre configura, en su pensamiento y acciones, el mundo que le espera tras la muerte. Ya que ese mundo post mortem no es ajeno a su individualidad terrena sino la expresión de su secreto más interior.

Veamos:

"El hombre, durante toda su vida terrena, actúa así sobre su propio malakut, y por éste, sobre toda la región del mundo espiritual constituida por la fracción de la humanidad que, de siglo en siglo, está momentáneamente retenida en los cuerpos físicos del mundo fenoménico. Es así que, para nuestros teósofos, sobresale con evidencia el poder de intervención concreta y temible que se designa como potencia configuradora del alma, concreta y temible, puesto que la dimensión escatológica del hombre real depende de ello" {1}

Retengamos muy especialmente eso último: 'que la dimensión escatológica del hombre real depende de ello'. Es decir la suerte de la vida post mortem depende del modo en que 'el hombre durante toda su vida terrena' configura su propio malakut.

Pues bien, ¿cómo podría el individuo terreno influir decisivamente en su destino post mortem si su individualidad fuera sólo una contingencia resultante de las condiciones de la vida terrestre?

Por último, diremos que, por una parte, es claro para nosotros que no hay escatología sin individualidad trascendente. Y por otra parte, es un hecho de experiencia que allí donde se niega la trascendencia de lo individual, se hallan siempre, manifiestas u ocultas, tendencias colectivistas y pretensiones hegemónicas.

Dicho de otro modo, si se considera que la individualidad humana no es más que una contingencia, entonces, se habilitan y legitiman, de suyo, todo tipo de abusos hacia los individuos concretos.

Ahora bien, decir esto no significa, de ninguna manera, hacer una defensa del individualismo ordinario y mundano. Pues, ese individualismo mundano no es sino la otra cara de la moneda del colectivismo. Ya que en ninguno de los dos casos se supera la asimilación, reduccionista, del individuo a sus aspectos y limitaciones terrenas.

Referencias:

{1} La cita pertenece al texto La configuración del templo de la KA'BA como secreto de la vida espiritual, sección I Las formas espirituales, incluido en Templo y contemplación, Henri Corbin, Editorial Trotta.

Dicho sea de paso, Corbin ha llamado la atención, en diversos lugares de su obra, acerca de la profunda diferencia que supone, en orden a una concepción del espíritu y del hombre, admitir la individualidad trascendente o reducir la individuación exclusivamente a la existencia terrena. Al respecto puede leerse el texto Del Barzaj o el Mundo Intermedio, del cual hay una versión en Internet: <http://www.webislam.com/?idt=10476>

Corbin también ha tratado acerca de la correcta interpretación de la Faná o 'aniquilación en Allah' dentro del Islam, en su texto 'Imaginación creadora y oración creadora', correspondiente al capítulo 2 de su obra 'La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi'.

## XVI. El poder ideoplástico del alma y la vida post mortem

Vamos a tratar en este capítulo acerca de aquello que Corbin llama 'poder ideoplástico' del alma en la formación de la vida post mortem {1}.

La cuestión que abordamos es esencial en el ámbito de la escatología, ya que involucra, entre otras cosas, la idea de una responsabilidad e implicación directa del hombre terrestre con respecto a su destino post mortem.

Esta implicación de lo escatológico y lo terreno tiene distintos niveles de análisis, niveles que corresponden a su vez a diversos niveles de experiencia y comprensión de los estados del ser. Así, no es lo mismo, por ejemplo, tratar del poder ideoplástico del alma a nivel de la experiencia visionaria que a nivel de la experiencia ordinaria.

Sin embargo, en aras de la claridad y la síntesis, aquí trataremos el tema en relación a la vida ordinaria. Es decir, trataremos del poder y la función ideoplástica que el alma tiene, en todo hombre sin excepción, para configurar la experiencia de la vida tras la muerte física. Pues, ese es el modo más universal de implicación de lo escatológico en lo terreno; y por lo mismo concierne a todos los hombres en general.

Ahora bien, ¿qué es la muerte?

Para internarnos en el horizonte abierto por dicha pregunta, nos detendremos en una meditación de Marco Aurelio {2}:

"Sobre la muerte: disipación, si átomos; si unidad, ya apagamiento o cambio de estado"

Es decir, aquello que constituye en el ser un compuesto de elementos (átomos), se disgrega; y aquello que constituye una unidad, o bien se extingue o bien cambia de estado.

Pero, como la extinción absoluta del ser es imposible, el 'apagamiento' no puede ser sino la desaparición a un modo de manifestación de dicho ser. Por lo tanto, las dos opciones de la segunda parte de la frase del sabio emperador son, interpretamos, dos aspectos de la misma transformación.

Dicho de otro modo, el cuerpo físico, lo compuesto, se disgrega; pero el alma, la realidad unitaria y unificante del ser individual, se apaga a un modo de manifestación para aparecer en otro de acuerdo a un 'cambio de estado'.

En síntesis, la muerte es, en esta perspectiva, un cambio de estado del alma. Pero, por eso mismo, por ser una transformación del alma, ese cambio de estado está implicado, de alguna forma, en el alma antes de la muerte.

De modo análogo al sueño y la vigilia, los cuales, pese a su heterogeneidad, mantienen cierta continuidad por el sólo hecho de pertenecer ambos al mismo sujeto, ya soñante ya despierto, así, la vida antes de la muerte y la vida post mortem mantienen cierta continuidad derivada de la unidad del alma. Alma que permanece una a través de sus transformaciones.

En este punto, cabe aclarar que afirmar que la muerte es un 'cambio de estado' y afirmar que la vida post mortem tiene algún tipo de continuidad con la vida terrena, no significa, para nosotros, anular o minimizar el carácter trágico de la muerte {3}.

Somos conscientes de que habría muchas cosas más para considerar, cuando de la muerte se trata, que las arriba comentadas. Sin embargo aquí no se trata ante todo de la muerte en sí misma sino de la dimensión escatológica de la vida. Por eso nos conformamos con esas pocas aclaraciones al respecto.

Dicho esto, vamos a indagar acerca del modo en que el alma durante su vida en la tierra 'preforma', si se nos permite decirlo así, la que será su vida post mortem.

Veamos cómo introduce el tema Mullá Sadrâ, uno de los sabios de la gnosis shiíta traducidos y estudiados por Corbin {4}:

"A todo aquél que tenga la fuerza para adentrarse en el conocimiento más elevado le incumbe meditar acerca de las capacidades psíquicas, los modos de ser del alma y la manera en que estos modos de ser producen efectos y actos exteriorizados. Debe trazarse una guía de todo este conocimiento para comprender cómo determinadas maneras de ser y ciertos comportamientos suponen la aparición, el día de la resurrección, de efectos externos que le son propios. Un ejemplo: la violencia de la cólera en un hombre hace que se le altere la sangre, que se le congestione el rostro y se le hinche la epidermis. Ahora bien, la cólera es un estado psíquico, algo que existe en el mundo interior del hombre. Los efectos que constatamos son los modos de ser de los cuerpos materiales orgánicos, lo que no impide que los efectos producidos por estados puramente psíquicos tengan lugar en este mundo"

Es decir, el Sheij nos está señalando que incluso en el orden mundano más ordinario es perceptible que la actividad del alma tiene efectos concretos sobre niveles de realidad distintos a aquellos en los cuales la actividad se originó. En el ejemplo se trata de la repercusión de una pasión del ego sobre el cuerpo biológico.

Esa posibilidad supone una correspondencia entre los diversos planos de organización de la realidad. Planos, todos ellos, atravesados, por decir así, por el alma para la cual son modos de expresión y manifestación de su modo de ser y su actividad.

Pero, sigamos leyendo al Sheij, quien, un poco más adelante del párrafo citado, dice:

"Pues bien, esto es exactamente lo que ocurre con todas las formas corporales y materiales que existen en el más allá; todas ellas son el resultado de los hábitos adquiridos por las almas, de sus buenos o malos comportamientos, de las creencias que han tenido, de sus buenos o malos propósitos, de todo lo que arraigue en ellas la repetición de los actos y de las formas de actuar en este mundo. Por esta razón, si los actos provocan los comportamientos en este mundo, las almas, por sus modos de ser, son los principios de los cuerpos en el más allá"

En síntesis, las experiencias post mortem, con su sentido y sus formas, resultan de los modos de ser del alma en la vida terrena. A eso, a esa posibilidad formativa, alude la expresión 'poder ideoplástico del alma'.

Puede decirse, entonces, que tras la muerte terrena las almas no ingresan a 'otro' mundo sino a otro nivel de manifestación de sí mismas. Y las realidades que definan su vida post mortem serán aquellas que las propias almas hayan forjado durante su peregrinaje terrestre.

Una perspectiva como esa supone pensar al ser como situado simultáneamente en diversos planos de existencia. Planos no todos actuales para la conciencia pero no por eso menos reales para el alma.

El alma, entonces, encuentra actualizadas en su vida post mortem aquellas posibilidades que configuró, por su modo de ser y su actividad, aunque de modo generalmente imperceptible para ella, durante la vida terrena.

Como el lector percibirá esta escatología está bastante lejos de la pedagogía moralizante que las religiones suelen sostener a propósito de la vida póstuma. Pero también está lejos de la ingenua y engañosa concepción, surgida en el marco de la llamada 'New Age', de que la muerte conduce invariablemente a los seres a un modo de vida caracterizado por la paz y la felicidad.

En la primera concepción se asume o se favorece la creencia de que la vida póstuma del alma depende de su conformidad o alejamiento con respecto a una ley exterior a ella misma. Y así, quienes obren en conformidad con dicha ley durante su vida terrena serán bienaventurados en su vida post mortem; mientras que quienes obren en contra de dicha ley serán desgraciados.

En la segunda concepción, en cambio, se asume que la vida póstuma del alma es independiente del grado de oscuridad o luminosidad alcanzado por dicha alma en la vida terrena. Y así, se cree que la muerte introduce a todos los hombres sin excepción en un estado de ser pleno y carente de sufrimientos.

Es claro que en ambas concepciones falta la noción de interioridad. Y esa ausencia no es un detalle menor, pues, la interioridad es la esencia de lo escatológico.

Con respecto a esto, la convergencia entre enseñanzas tan distintas como la gnosis shiíta, la obra de Swedenborg y el budismo, es realmente asombrosa.

Por ejemplo, en relación al carácter interior del mundo experimentado por el alma tras la muerte, Swedenborg afirmaba lo siguiente {5}:

"Realmente nos convertimos en nuestro propio amor no sólo en cuanto a los niveles más profundos de nuestra mente, sino también exteriormente, en rostro, cuerpo y palabras, puesto que nos convertimos en imágenes de nuestro amor incluso en las cosas exteriores"

Para entender correctamente la idea de Swedenborg, es necesario aclarar dos cosas: la primera es que para Swedenborg, el 'amor' alude a aquello a lo cual el alma tiende íntimamente más allá de todo lo que, para dicha alma, es accesorio mientras está en la tierra. La segunda, es que lo 'exterior' en esa frase (por ejemplo, 'cuerpo', 'rostro' y 'palabras') no es exterior al alma misma sino la forma con la cual dicha alma aparece frente a sí misma y a los otros.

Dicho de otro modo, cada uno, tras la muerte, asumirá la forma de sus inclinaciones más íntimas y auténticas, no importa cual haya sido su vida aparente en la tierra. Pues, en el mundo terrestre, un mundo marcado por la dualidad y la exterioridad, un ser puede aparecer exteriormente de un modo distinto a su realidad interior, mientras que en la vida post mortem esa posibilidad de disociación o desdoblamiento está anulada. Ya que la muerte destruye las dimensiones exteriores que definen la vida del alma en la tierra; es decir, la corporalidad física, el espacio homogéneo, el tiempo cronológico, la separación de los otros seres, etc.

En el mismo orden de ideas, el Sheij Mullâ Sadrâ, hablando de las realidades que conforman la vida post mortem de cada hombre, afirma, con palabras que podrían haber sido del propio Swedenborg, lo siguiente {ref. 4):

"...de todas esas realidades no hay ninguna que sea extrínseca a él mismo, a la esencia de su alma, ninguna que sea distinta o se pueda separar de su propio acto de existir"

Por su parte, dentro del budismo Vajrayana, en un texto que es a la vez doctrina escatológica y base de un rito funerario, llamado Bardo Thodöl, se encuentra la misma idea de interioridad como fundamento de las formas experimentadas post mortem {6}.

El Bardo Thodöl, advirtiendo acerca de la naturaleza de las realidades que el difunto deberá enfrentar en el más allá, dice:

"{..} es de vital importancia reconocer con certeza que fuera lo que apareciere, por muy terrible que fuese, es tu propia proyección"

Y algo más adelante afirma explícitamente que la naturaleza del cuerpo y el mundo que el difunto experimenta es una 'proyección' de sus propias tendencias:

"El cuerpo mental que posees es llamado cuerpo mental hecho de tendencias"

De modo que las enseñanzas escatológicas de diversas tradiciones, y aquí hemos comentado someramente sólo unas pocas de ellas, coinciden en afirmar la índole interior de la vida post mortem; así como la idea de que las formas que definen y caracterizan dicha vida resultan del poder ideoplástico del alma.

Así, la noción del poder ideoplástico del alma constituye una clave de interpretación esotérica de la doctrina exotérica del Juicio. Y a la vez permite tender puentes intelectuales entre enseñanzas escatológicas formalmente tan distintas como las del budismo, las tres religiones abrahámicas y las gnosis cristianas de Swedenborg y Jacob Böheme, entre otras posibilidades de investigación.

Pero, por otra parte, el reconocimiento de ese poder formativo, ideoplástico, del alma, invita a una transformación de nuestros conceptos y nuestra percepción del mundo ordinario y de la vida en la tierra. Pues ese reconocimiento debilita la aparente consistencia y autonomía óptica del mundo material y de su organización, para abrir los sentidos internos a la presencia subyacente, pero eficiente y real, de las imágenes del alma en la constitución de dicho mundo {7}.

Operar dicha transformación de los conceptos y la percepción, y por lo tanto reconocer el papel formativo de las imágenes del alma en la constitución de la realidad, significa descubrir la dimensión escatológica de la existencia en el seno mismo de la vida terrena.

Para terminar este capítulo queremos recordar unos versos de William Blake en los cuales resuena de modo poético todo lo que aquí hemos dicho de manera teórica:

"How do you know but ev'ry Bird that cuts the airy way  
Is an immense world of delight, cl's'd by your senses five?" {8}

Lo cual se podría traducir, tal vez demasiado literalmente, por: '¿Cómo puedes saber que cada Pájaro que surca el camino aéreo, es un inmenso mundo de deleite, encerrado por tus cinco sentidos?'

Referencias:

1. En La configuración del templo de la Ka'ba como secreto de la vida espiritual (cap. I Las formas espirituales), incluido en la antología Templo y contemplación, Henri Corbin, Editorial Trotta.
2. Marco Aurelio, A sí mismo (Libro VI, 32), editado por Edaf.
3. A nuestro juicio, tan importante como comprender que la muerte es un cambio de estado, es reparar en el carácter destructivo de la misma. Pues, efectivamente, la muerte destruye las dimensiones que definen todo un orden de existencia o si quiere todo un 'mundo'.

Por eso, afirmar alegremente, como se hace desde algunas décadas en la espiritualidad postmoderna occidental, que 'la muerte no existe', es cierto sólo a condición de haber comprendido antes que, en otro sentido, la muerte sí existe, y que su poder aniquilador no es algo para subestimar o pasar por alto si verdaderamente se la quiere comprender.

Al respecto, la intensa lucha por la vida que llevan a cabo los animales en su estado natural, y en su propio nivel el hombre mismo, indican claramente el carácter trágico y agónico de la tensión entre vida y muerte. Carácter que ni la banalidad de la New Age, ni la artificialidad de la metafísica racionalista, podrán anular nunca, excepto en el plano, totalmente ilusorio, de los enunciados generales y abstractos.

4. Mullâ Sadrâ (Sadr al-Din Sirazi), en el texto titulado por Corbin: *Spsissitudo spiritualis*. Incluido en la antología de textos tradicionales de Cuerpo espiritual y tierra celeste, ediciones Siruela.
5. Emanuel Swedenborg, en *Del Cielo y del Infierno* (481), ediciones Siruela.
6. Libro tibetano de los muertos (*Bardo Thodöl*), versión de Guiomar Eguillor, editado por Publisamo, España.

7. Hemos tratado este tema en nuestra discusión de la crítica kantiana a la obra de Swedenborg: Sueños de un racionalista (sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg o por una ontología simbólica). Disponible en Internet en la revista de filosofía A Parte Rei: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf>

8. William Blake, en A memorable fancy, incluido en The marriage of heaven and hell. Texto del cual hay numerosas publicaciones en Internet, por ejemplo en:

[http://www.levity.com/alchemy/blake\\_ma.html](http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html)

## XVII. La reintegración: el Árbol de la Vida en el Apocalipsis como coincidentia oppositorum

"Si no vemos las cosas en su esencia, sino sólo en su forma vacía y abstracta, nada nos dirán a nuestra intimidad" {1}

Para terminar con la indagación que venimos realizando sobre el arco del descenso y el ascenso del alma, vamos a tratar de un símbolo del término final del ascenso o si se quiere del destino último del alma. Nos referimos al símbolo del Árbol de la Vida en el Apocalipsis de Juan.

La visión del Árbol de la Vida aparece en las últimas secciones del relato apocalíptico; y está íntimamente ligada a la aparición de la ciudad celestial o Jerusalén celeste y a la renovación cósmica.

Antes de la visión del árbol, Juan tiene la visión de la ciudad celestial y del 'cielo nuevo' y la 'tierra nueva' {2}:

"Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más. Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido."

Es decir, la Jerusalén celeste, la ciudad divina, aparece en el ámbito de una transfiguración total del universo, expresada allí por renovación del cielo y la tierra. Y en ese cosmos transformado, depurado de los condicionamientos del viejo cielo y la vieja tierra, Jerusalén se manifiesta como epifanía del alma regenerada, es decir como esposa lista para recibir a Dios en unidad.

Por eso, es comprensible que esa ciudad celestial que es 'como una esposa' para Dios, sea también el templo donde Dios se reúne con los hombres, tal como Juan indica a renglón seguido:

"Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios."

Entonces, el ámbito dentro del cual se inscribe el símbolo del Árbol de la Vida en el Apocalipsis, es identificado con el templo y con la esposa divina. Es decir el ámbito preparado para la reintegración del alma en la unidad divina originaria.

De modo que en el Apocalipsis el Árbol de la Vida es un símbolo escatológico sensu stricto (escatológico, de éskathos: último, final). Pues, el árbol de la Jerusalén celeste es, como su nombre lo indica, el mismo Árbol de la Vida del paraíso que, tras haberse perdido para el hombre a causa de la caída, es finalmente reencontrado al final del ciclo. Ciclo del cual puede decirse que corresponde tanto al peregrinaje del alma como a la manifestación cósmica.

Al respecto, señala René Guenón {3}:

"Y lo que es cierto del paraíso terrestre lo es también, naturalmente, de la Jersualén celeste, puesto que uno y otra no son en definitiva sino los dos aspectos complementarios que presenta una misma realidad según se la considere con respecto al comienzo o al fin de un ciclo cósmico"

Así, el Árbol de la Vida en el paraíso y el Árbol de la Vida en la ciudad celeste no conforman una antítesis, sino que se trata del mismo árbol, la 'misma realidad' dice Guenón, manifestándose en el origen y en el final.

Ahora bien, con respecto a esto debe quedar claro que el 'final', en este contexto, no es algo que se sitúa al término de un desarrollo temporal cronometrable sino un estado del ser.

En este sentido, los símbolos escatológicos nos hablan siempre del fin de un tiempo cualitativo de realización interior que no se deja calcular por el reloj ni por la cronología histórica. El término de ese tiempo interior remite a un estado de ser {4}: en el caso del Árbol de la Vida de la Jerusalén celeste remite al estado de unificación del alma por su reintegración en Dios.

Esa unificación y reintegración supone el acceso a la inmortalidad que fue vedada al hombre tras haber comido de 'otro' árbol, el Árbol del Conocimiento, por el cual se introdujo en la dualidad y la muerte.

Dicho sea de paso, y aunque no lo vamos a desarrollar aquí, nos parece claro que la aparición del árbol escatológico en la visión de Juan remite a una estructura simbólica que incluye, en una unidad de sentido, los tres árboles paradigmáticos de la tradición a la cual el visionario pertenecía {5}: el Árbol de la Vida en el Edén, el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, y el Árbol de la Vida en la Jerusalén celeste.

Los cuales, entendemos, corresponden respectivamente al árbol de la inmortalidad originario, al árbol de la muerte y la dualidad con el cual se inicia el descenso, y al árbol de la inmortalidad reconquistada tras haber recorrido el descenso y arribado al término del ascenso.

Entonces, habiendo situado el contexto simbólico de la visión del árbol y su significación esencial de unidad e inmortalidad, ahora veamos como aparece su forma, para Juan, dentro de la ciudad celeste:

"En medio de la calle de la ciudad y a uno y otro lado del río, estaba el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto; y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones"

Hay ahí, concentrados en pocas palabras, un conjunto complejo de símbolos cada uno de los cuales abre un camino de indagación. Aunque no vamos a desarrollar ese conjunto, señalaremos algunas posibilidades de investigación a fin de que el lector las explore por sí mismo si lo desea:

El número doce aparece en la frase de Juan asociado a los frutos del árbol, pero también a los meses. Lo cual sugiere, en principio, una alusión a los apóstoles {6}, pero también una referencia al ciclo anual del sol en el zodiaco. Así, en la primera interpretación el árbol sería

identificado con Cristo, y en la segunda, sin excluir la significación anterior, podría ser comprendido como eje de un ciclo astral y por lo tanto como Árbol Cósmico.

Por su parte, en el marco específicamente cristiano se suele asimilar el árbol a la cruz. Pero, esa identificación es legítima también en una perspectiva no estrictamente religiosa sino metafísica. Pues, ambos, árbol y cruz, constituyen símbolos axiales de pasaje y unificación entre diferentes mundos; tal como lo demuestra su presencia y función en numerosas tradiciones {7}.

También el carácter sanador de las hojas del árbol tiene diversas resonancias. Y según cual sea el alcance que se dé a la expresión 'las naciones', esas resonancias podrían variar significativamente.

Invitamos al lector a incursionar por sí mismo en la riqueza simbólica de la frase de Juan, y por nuestra parte nos vamos a concentrar en un único punto. Queremos comentar el simbolismo implicado en la localización espacial del árbol.

Observemos que el Árbol de la Vida se encuentra ubicado, dice Juan, en el 'medio de la calle y a uno y otro lado del río'.

Algunos estudiosos se han sentido desconcertados por esa descripción de la localización del árbol. Pues en términos terrestres es imposible y por lo mismo no puede ser representada por la conciencia ordinaria. Pues, ¿cómo podría un árbol estar situado simultáneamente en el medio de una calle y además a uno y otro lado de un río?

Las soluciones que esos estudiosos han elaborado para salvar lo que consideraron como una contradicción que hablaría en contra de la posibilidad de la visión, no nos interesan en lo más mínimo {8}. Ya que parten de una perspectiva que imposibilita, a priori, la captación del valor simbólico de la forma visionaria. Pues dicha perspectiva proyecta sobre la visión las categorías espaciales propias del mundo corporal físico y de la ciencia profana.

Dicho de otro modo, si la ubicación espacial del árbol en la visión es física y geoméricamente imposible, no es porque haya alguna contradicción en ella sino porque nos enfrentamos ahí a un orden de realidad que rebasa las leyes de la razón y la percepción mundana.

Como dice Henri Corbin {9} respecto del espacio espiritual en que se inscriben las realidades escatológicas:

"Este espacio es aquel que la ciencia de las religiones y las teologías tradicionales conocen como dimensión escatológica, en la que se opera la caída de la bóveda, caída que nos falta para siempre si queremos quedarnos de este lado de nuestras evidencias 'científicas'"

Y no quedarnos de 'este lado de nuestras evidencias' supone trascender un doble prejuicio: el que asimila la visión a una percepción ordinaria, y el que la reduce a ser una alegoría o metáfora de una idea concebida en abstracto.

Pero la forma visionaria, y el espacio del cual es consustancial, no es ni la percepción objetiva de una realidad separada del ser que la percibe, ni tampoco una 'imagen' deliberadamente

construida para ilustrar una idea. La forma visionaria es una forma imaginal que tiene su propio orden de realidad y sus leyes de estructuración.

No vamos a extendernos en la tan compleja como apasionante cuestión de la naturaleza del espacio visionario, que es a su vez una modalidad del espacio espiritual en general, pero haremos, al menos, algunos señalamientos básicos al respecto {10}.

En el espacio ordinario, el espacio físico mundano y también el espacio físico-teórico definido por la ciencia moderna, rige la ley de partes extra partes. Es decir es un espacio en el cual cada parte, cada lugar determinado, es exterior a las otras partes u otros lugares determinados.

Por eso un mismo cuerpo extenso, que también está regido por dicha ley, no puede ocupar simultáneamente dos lugares diferentes en el espacio. Para ocupar un lugar diferente al que ocupa, el cuerpo debe trasladarse. Y así, deja de ocupar el lugar que ocupaba para pasar a ocupar otro distinto. Eso es así porque tanto en el espacio como en el cuerpo las partes y los lugares son exteriores los unos de los otros.

Ahora bien, el espacio visionario, y espiritual en general, trasciende esa limitación. Pues se trata de un espacio que no se rige por la ley de partes extra partes sino por las leyes de la interioridad.

Al respecto, nuevamente citaremos a Corbin quien dice que tales espacios son...

".. espacios medidos por estados interiores que presuponen esencialmente un espacio cualitativo, discontinuo, cuya medida es precisamente el estado interior, a diferencia del espacio cuantitativo, continuo, homogéneo, mensurable en medidas constantes"

Se trata de un espacio, entonces, cuya ley de formación, por ser interior, no excluye que una realidad dada pueda estar situada simultáneamente en lugares diferentes. Pues esos lugares no son exteriores a dicha realidad sino que son manifestaciones de la misma.

Volviendo a la visión de Juan, el hecho de que el árbol esté situado en una posición contradictoria para la razón y el espacio terrestre, debe ser entendido, justamente, como una indicación de su naturaleza y significado.

Así, si el árbol está situado a un lado y al otro del río, y además en el medio de la calle, es porque el río, sus orillas y la calle son interiores al árbol.

El Árbol de la Vida en la Jerusalén celeste constituye, entonces, un centro interior de irradiación. Pero no un centro geométrico, que supone siempre una distancia con respecto a la periferia, sino un centro que es a la vez interno y circunvalante, centro y periferia, continente y contenido, todo y parte.

Para decirlo directamente: el Árbol de la Vida de la Jerusalén celeste está localizado en un espacio paradójico porque constituye una epifanía visionaria, un símbolo vivo, de la coincidentia oppositorum.

Lo que Juan encontró en la ciudad divina, emplazado en el medio de la calle y a uno y otro lado del río, fue la superación total de los opuestos. El término final del peregrinaje del alma. El 'lugar' donde la dualidad se integra en la unidad, la muerte en la inmortalidad, el tiempo en la eternidad y el origen en el fin.

Con esa visión, que esperamos resulte tan inspiradora para el lector como lo es para nosotros, llegamos al final de la indagación.

Referencias:

1. Son palabras de Federico Schelling, quien, junto a Goethe, Von Baader y algunos otros, intentó, en plena modernidad, recuperar la dimensión interior de las formas, en la naturaleza, el arte y la cultura en general. Tomado del texto La relación de las artes figurativas con la naturaleza, de F. Schelling, editorial Aguilar.

2. La visión de la Jerusalén celeste y el Árbol de la Vida se desarrolla en las instancias finales del Apocalipsis de San Juan (21; 22,1-5), versión de Reina-Valera.

3. René Guenón, El 'árbol de la vida' y el elixir de la inmortalidad, en Símbolos fundamentales de las ciencias sagradas (capítulo LIII), ediciones Paidós.

4. Ver la bibliografía de referencia mencionada en el capítulo VI: Sobre el tiempo de retorno y el árbol.

5. La correspondencia entre la forma de las visiones y las doctrinas e ideas de las cuales han bebido los visionarios suele inducir a algunos a sospecha. Pues piensan que si el visionario percibe lo que percibe en conformidad con sus ideas y creencias, tal vez en realidad no lo percibe sino que lo imagina.

Por supuesto existen falsos clarividentes y falsos visionarios, es decir gente cuya megalomanía la induce a creer que sus fantasías constituyen conocimientos genuinos. Pero en los visionarios auténticos, las visiones son verdaderos conocimientos sin que eso excluya que puedan corresponder a ideas y símbolos de la tradición y de la cultura a la cuales el visionario pertenece.

Quienes encuentran dudosa la legitimidad de las visiones por el hecho de que el visionario ve en ellas algo que corresponde a sus ideas, no comprenden que la percepción visionaria no es la captación de un objeto separado del observador y extraño a su propio ser.

En realidad, no hay contradicción alguna entre el hecho de que la visión sea realmente 'vista' (no por un sentido físico sino interior, obviamente) y el hecho de que su forma corresponda a una idea cuyo origen sea reconocible como parte de una tradición o cultura.

Pues la percepción visionaria es la epifanía de una realidad interior a quien percibe. Y la forma de esa epifanía está modelada, entre otras cosas, por el pensamiento y la formación doctrinal del sujeto en cuestión; así como por las representaciones mentales dominantes en el medio al

cual pertenece. Por eso los místicos católicos ven a la Virgen María pero nunca la ven, por ejemplo, los iluminados budistas. Aunque estos últimos pueden ver 'figuras' cuya significación y función es análoga a la de María.

Todo eso no desmiente el carácter real de las visiones, sino que nos indica que su realidad pertenece a un orden de conocimiento y de ser distinto, y trascendente, al ordinario.

6. Para una lectura teológica cristiana del Apocalipsis, que incluye una crítica de diversas interpretaciones acerca del significado de los símbolos del mismo, incluido el Árbol de la Vida, puede consultarse el libro Ariel Álvarez Valdés, La nueva Jerusalén, ciudad celeste o ciudad terrestre, editorial Verbo divino, Pamplona, España.

7. Guenón ha tratado específicamente la relación entre la cruz y el Árbol de la Vida en el texto El Árbol del medio, capítulo IX de El simbolismo de la cruz, Ediciones Obelisco, Barcelona.

8. Por ejemplo se ha dicho que Juan se habría referido, en realidad, a una arboleda y no a un árbol singular. Al parecer esa hipótesis es medianamente defendible en atención a ciertos elementos gramaticales de la frase de Juan en griego. Pero, según otros especialistas el argumento gramatical no es concluyente {ver este tema en el libro citado en ref.6}.

Para nosotros, tal discusión es 'bizantina'; ya que al argumentar de ese modo se interpreta al árbol o arboleda como una realidad calcada sobre el modelo de las realidades físicas de la tierra. Es obvio, entonces, que ahí se ha perdido totalmente la dimensión interior y simbólica de la visión.

9. Henri Corbin, Las formas espirituales, correspondiente al capítulo I de La configuración del templo de la Ka'ba como secreto de la vida espiritual. Incluido en Templo y contemplación, editorial Trotta.

10. Para profundizar este tema sugerimos remitirse a Swedenborg. Quien al testimoniar de sus visiones también realizó una hermeneútica de las mismas, incluyendo la cuestión del tipo especial de espacialidad que suponen. En Del Cielo y del Infierno, ediciones Siruela, España.

Por su parte, Henri Corbin ha presentado y elaborado la noción de espacio imaginal en muchos de sus escritos. Entre otros, pueden consultarse:

-Mundus imaginalis: lo imaginario y lo imaginal y también La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi. Publicados ambos en la web del Centro Enrique Ezkenazi: <http://homepage.mac.com/eeskenazi/Menu37.html>

-Cuerpo espiritual y tierra celeste, (contiene un trabajo de Corbin y también una selección de textos tradicionales sobre el mundo imaginal), editorial Siruela, España.

-El hombre de luz en el sufismo iranio, editorial Siruela, España.

-Y obviamente el arriba citado: Templo y contemplación.

Desde otra perspectiva, nos parecen muy interesantes las investigaciones de Ernst Cassirer referidas al espacio mítico. En El mito como forma de intuición, incluido en la segunda parte de su Filosofía de las formas simbólicas, editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Por nuestra parte, salvando las distancias con respecto a los autores anteriores, hemos tratado el tema del espacio visionario en nuestra discusión de la crítica de Kant hacia Swedenborg. En Kant contra Swedenborg: sueños de un racionalista. Disponible en Internet: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf> Y también en la website La Escalera: <http://cablemodem.fibertel.com.ar/laescalera/theosophia.htm>

## XVIII. Epílogo sobre la necesidad de la escatología

Al comenzar este trabajo planteamos la necesidad de la escatología. Planteo que se justifica, entre otras cosas, porque las preguntas sobre el 'más allá' son inseparables del sentido de la vida en el aquí y ahora de nuestra existencia terrena.

¿Cuál es nuestro origen? ¿Tiene sentido en el presente la pregunta por el origen? ¿Qué es la muerte? ¿De qué modo nos concierne la muerte mientras estamos vivos? ¿Hay vida después de la muerte? Y si la hay, ¿qué tipo de vida es esa? ¿Hay algún tipo de continuidad entre esta vida que conocemos y esa otra? ¿Existe una relación entre los vivos y los muertos? ¿Qué significan la simbología escatológica y los ritos funerarios de las diversas tradiciones de la humanidad?

En definitiva, se trata del arco de cuestiones comprendido entre estas dos preguntas paradigmáticas: ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos?

En los últimos siglos, las religiones empobrecidas de Occidente han respondido a dichas preguntas con tal grado de simplificación y de obsesión moralizadora, que mucha gente quedó insatisfecha con sus respuestas. Así, no es extraño que las preguntas volvieran a plantearse en términos ajenos a la religión. Ni es extraño que, ante la falta de orientación al respecto, esa búsqueda se expresara de las maneras más desordenadas e inadecuadas.

Así, desde fines del siglo XIX hasta hoy, han proliferado diversos intentos de responder a la necesidad de contar con una escatología. Pero, como las premisas y modos de comprensión de quienes lo intentaron fueron inadecuados a su objetivo, sus experiencias y teorías resultaron limitadas y muchas veces defectuosas hasta lo grotesco.

Ese es el caso, por ejemplo, del espiritismo y sus derivados. Desde los trabajos de Sir Arthur Conan Doyle {\*}, trabajos con serias distorsiones de concepción pero con algo de sentido crítico y aspiración al conocimiento, hasta las ideas tan infantiles como estereotipadas de la Dra. Kubler Ross, y más recientemente los registros de Bill Guggenheim, en los que no se reconoce ni el más mínimo rigor intelectual e interés por la verdad.

Pero también es el caso de diversas propuestas que han logrado insertarse con bastante éxito en la actual cultura de masas, caracterizada, entre otras cosas, por el consumo de productos 'neo espirituales'. Por ejemplo, el reencarnacionismo, la angelología banalizada, la terapia de vidas pasadas, las comunicaciones telepáticas con 'maestros ascendidos' y otras ilusiones por el estilo.

Esos casos, sino todos por lo menos algunos de ellos, a pesar de su facilismo y su carácter fantasioso, no dejan de ser intentos desesperados por responder a preguntas, en sí mismas, legítimas y necesarias.

Porque, en definitiva, a pesar de la pedagogía simplista y moralizadora de las religiones tradicionales, así como de las respuestas banales y deformes de los movimientos contemporáneos, las preguntas escatológicas permanecen.

Pues, esas no son preguntas que pertenezcan a un grupo de personas con tales o cuales creencias, ni que pertenezcan a esta o aquella época y cultura, sino que son preguntas inscritas en la propia condición humana.

¿De dónde venimos? y ¿a dónde vamos? Asumir esas preguntas, para nosotros, no es ir a la caza de respuestas predefinidas sino tratar de orientarnos hacia el horizonte que las mismas señalan.

Aquí, en este trabajo, que titulamos Post mortem, hemos intentado caminar un pequeño tramo en dirección a dicho horizonte. La modalidad elegida fue la exégesis de algunos símbolos escatológicos pertenecientes a diversas tradiciones. Y la reflexión abierta, es decir inconclusa y sin pretensión dogmática, de algunos de los problemas de comprensión implicados en ese camino. Esperamos que el recorrido realizado, aunque breve y zigzagueante, sea útil, de algún modo, a los lectores que hayan hecho suyas aquellas preguntas.

Referencias:

{\*} Por ejemplo La nueva revelación y El mensaje vital, de Arthur Conan Doyle. Editados en español con el título genérico de La religión psíquica, editorial Posada, México.

Dicho sea de paso, a pesar de la simpatía que nos despierta ese autor por su obra de ficción (fue el creador del famoso detective Sherlock Holmes), sus estudios sobre espiritismo nos decepcionaron mucho. Sin embargo, a quien quisiera conocer el tema desde la perspectiva de los propios espiritistas, le recomendaríamos que lea esos estudios antes que otros. Pues si los de Conan Doyle son obtusos en muchos sentidos, los otros suelen ser intransitables debido a su mezcla de mediocridad, presunción y propensión al delirio.

-Para una crítica del espiritismo, a partir de las doctrinas tradicionales, sugerimos el estudio de René Guenón, El error espiritista. Hay una edición en español disponible en Internet: <http://www.euskalnet.net/graal/index2.htm>