
RESUMEN.

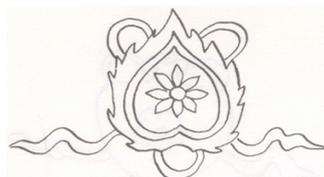
Este artículo desarrolla el alcance de la disciplina filosófica en la obra de Platón y su relación con *Sophia*, la diosa que la personifica. La valor de indagar sobre este aspecto radica en el hecho de que se constata que tanto el Filósofo como el Arquitecto, empleando técnicas distintas para sus operaciones, comparten operativamente, sin embargo, un código simbólico basado en el número, la geometría y el mito, lo cual pudiera vincular ambos Oficios como formas análogas de transmisión de los contenidos intelectuales tradicionales. Por otra parte, se indica que debe establecerse una diferencia entre Religión e Iniciación para comprender en toda su magnitud el alcance de la Arquitectura.

Palabras clave: *Philosophia*, Platón, Aristóteles, Tradición, Sabiduría, Arquitectura, Símbolo, Mito.

ABSTRACT

This paper develops the scope of the philosophical discipline in Plato's work and his relationship with *Sophia*, the goddess who personifies her. The valor of investigating on this aspect takes root in the fact that there is stated that both the Philosopher and the Architect, using different technologies for his operations, share, nevertheless, a symbolic code based on the number, the geometry and the myth, which could link both Trades as analogous forms of transmission of the intellectual traditional contents. On the other hand, is indicated that there must be established a difference between the Religion and Initiation to understand, in all his magnitude, the scope of the Architecture.

Key words: *Philosophia*, Plato, Aristotle, Tradition, Wisdom, Architecture, Symbol, Myth.

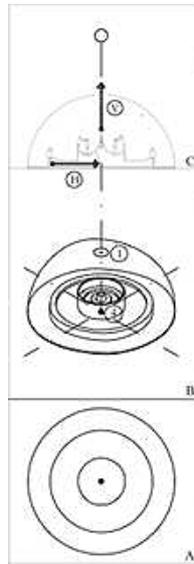
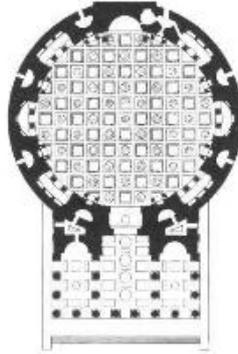


O. INTRODUCCIÓN

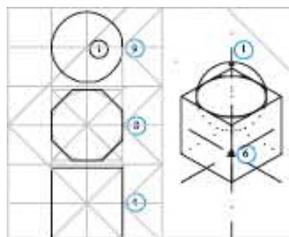
Desde siempre, la Filosofía ha encontrado en la disciplina arquitectónica un campo fértil y recurrente de analogías e imágenes gráficas como formas indirectas para expresar las ideas y los conceptos. Desde Pitágoras hasta Heidegger, pasando por Eugenio Triás, el sujeto, que es la Arquitectura, y el objeto, que es la obra de arquitectura, han sido considerados formas encíclicas y estructuras completas de representación y transmisión del conocimiento. En muchos casos, se llega, incluso, a difuminar la diferencia entre ambas disciplinas, de manera que pudiera parecer que, si no fuera por la técnica necesaria y específica que cada una requiere, el Arquitecto es un filósofo que habla con la piedra y el Filósofo un arquitecto que construye con la palabra. En cualquier caso, ambos imaginan y construyen un *kósmos* o, mejor dicho, explicitan una *cosmovisión* basada en la "estructura" de la realidad Metafísica, sea ésta incluso una metafísica más o menos personal.

En verdad, una cosa es filosofar y otra edificar, pero la diferencia no es tan radical como pudiera parecer; el Arquitecto ha de estar en posesión de una técnica específica y distinta de la requerida para filosofar, de eso no cabe duda; el primero debe conocer las leyes de los pesos y las medidas y el segundo las leyes de la dialéctica, pero ambos requieren el uso y el conocimiento en pleno dominio de las Ideas. Pero aquí lo que verdaderamente importa señalar es el proceso intelectual y la idea de cómo habitamos la construcción que realizamos, sea esta sensible o sutil, y la idea de transmisión de un conocimiento de orden intelectual y metafísico que esa misma construcción representa en tanto que símbolo, en el caso de la Arquitectura, símbolo habitable. En mi libro *Simbólica Arquitectónica* (Gràcia, 2004) ya puse de manifiesto cómo Platón explica la estructura -o arquitectura- de la realidad mediante una imagen bien gráfica: la de un hipogeo (véase El Mito de la Caverna). En aquella ocasión,

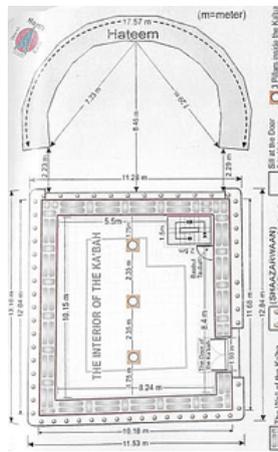
dibujé una posible interpretación de la Caverna de Platón y el resultado era análogo al Panteón de Roma.



Al Panteón de Roma o, en definitiva, a otros tantos Templos y construcciones en donde se representan formal y funcionalmente los contenidos metafísicos de tal o cual tradición.



Esquema simbólico del Templo



La Kaaba (Planta) (La Meca. Arabia Saudí)

Si encaramos sin reservas lo que verdaderamente importa, hemos de concluir que tanto Agripa (o Vitruvio) como Platón, consiguen mediante distintas técnicas representar un *kósmos* que habla del ser y estar del hombre en el mundo, de su esencia y de su trascendencia. Y que esta representación tiene carácter universal, es decir, lo es para todas las generalidades y momentos históricos.

Pudiera pensarse, igualmente, que al tratar sobre la Arquitectura tradicional, de carácter simbólico y sagrado, se tratara sobre algo que para nosotros pertenece al pasado; incluso, a un pasado incierto, oscuro e irracional, y que sólo es posible desarrollar "el tema" bajo un punto de vista histórico o antropológico. No es así, en absoluto, o mejor, no debiera ser así. Los contenidos de la Ciencia sagrada sólo adquieren su verdadero sentido en la medida que son puestos en práctica. Pues la verdadera Ciencia no habla de un pasado ni de un futuro sino de una perenne actualidad. Así, la intención de las líneas que siguen no es exponer cómo lo veía Platón, o cómo lo veían determinados arquitectos, sino ofrecer un punto de partida, o un punto de vista, para comprender qué hemos de ver, qué hemos de poner en práctica o qué debe hacerse, en definitiva; sólo así, sabremos cómo hacerlo. Vaya por delante, la perplejidad que me embarga, a mi como a muchos, ante tanta pérdida de valor al que ha llegado nuestra civilización occidental (y oriental, para qué nos vamos a engañar; no es momento de concesiones a marxismos desnaturalizados tipo New Age); pero al mismo tiempo vaya también por delante que lo que importa, lo que de verdad importa, es la intención del corazón y la voluntad. Sin esperar nada a cambio, pues aquello que se quiere conocer (luego, ser), en última instancia, no tiene ni figura ni dimensión.

I. LA *PHILOSOPHIA*

Gnothi seauton

Philosophia, en Platón y en continuidad con Pitágoras, supone, radicalmente, no sólo el *Eros* hacia *Sophia*, (la diosa que encarna el conocimiento trascendente), sino una predisposición o aspiración a adquirirla, lo que implícitamente requiere de unos "estudios" o "ejercicios" (un *méthodos*) que ayuden al *philosophos* a devenir *sophos*, es decir, Sabio.

En consecuencia, el *philosophos* no es Sabio; en realidad éste está más allá de toda *Philosophia*, pero es por su *Eros* que tiene la posibilidad no sólo de *conocer* sino de *ser aquello que conoce*. En efecto, la *identificación* entre ser y conocer es lo que de específico propone este método filosófico con respecto a cualquier otro sistema de conocimiento; en última instancia el objeto de conocimiento y el sujeto que conoce se identifican en y con el Conocimiento mismo (1). Puede considerarse, ciertamente, que el propio *méthodos* implica indefinidos grados de conocimiento (o de consciencia), de manera que la *identificación* se concretiza igualmente según dichos niveles. En todo caso, la *identificación* última o "suprema" es siempre sùbita, inefable y trascendente y es la que propiamente avala y justifica la referencia a la Sabiduría en sí: como se dice en el Talmud, el Sabio "tiene un entendimiento independiente de la materia" (*Hag. 2,1*), ya sea esta la materia según la cual trata su discurso o la *mater* en sentido propio.

Que el “amor a *Sophia*” no es la Sabiduría en sí lo argumenta Platón en el *Fedro* (Platón, 1986c, 278d) y no requiere otra explicación que la derivada de la necesidad de no confundir los medios con los fines.

En verdad, que llamarle sabio (a aquel que es “capaz con sus palabras de mostrar lo pobres que quedan las letras”) me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio

y

... ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio (...) por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante... (Platón, 1986b, 204a-c)

La *Philosophia*, al constituir un *méthodos* en la vía del y hacia el Conocimiento (*gnosis*), no tiene por sí misma y en sí misma más que un valor propedéutico; para Platón el instrumento capital será la Dialéctica, allí donde ésta es Ontología (Cornford, 1991, p. 239), y para Pitágoras el Número. Tanto para Pitágoras (Jámblico, 1984, XII, 58) como para Sócrates (Platón, 1990a, 23a) *Philosophia* es *contemplación*, expectante observación y estudio de la Naturaleza. Esta *contemplación* no es una actitud pasiva ante el mundo sino que, en palabras de Guthrie (Guthrie, 1991, p. 206) supone, en primer lugar, un estudio intelectual activo, particularmente en los campos de la teoría del número, la geometría, la música y la astrología (todos ellos concordantes con el Oficio de la Arquitectura) ya que estos estudios proporcionan conocimiento del orden del Cosmos y así del hombre en tanto que microcosmos, y, en segundo lugar, un cambio real en la naturaleza del filósofo porque mediante esta contemplación activa (*teoría*) el filósofo se asemeja a lo divino.



La *Philosophia* como *alma mater* que nutre las Artes Liberales

Considerando así las cosas, se entiende claramente que el *philosophos*, en tanto que tal y en tanto que normalmente aceptado en una comunidad o escuela (2), sitúa su filosofar en la vía esotérica: “Que nadie entre aquí si no es geómetra”, rezaba el frontispicio de la Academia. La actividad del *philosophos* se encuadra de lleno dentro de un proceso iniciático real y sólo efectivo en relación directa con las facultades individuales de cada *philosophos* (*vid.* Fideler, 1993, cap. I). Hay, también, no obstante, una actividad propia del *philosophos*: la publicidad de sus intuiciones y de sus descubrimientos, al menos, de aquellos que, de alguna manera, podrían, y en cierta manera debían, comunicarse a los conciudadanos: esta sería, propiamente, su actividad “exotérica”. Los *Diálogos* de Platón, el *Proemio* de Parménides o las enseñanzas de los llamados “pitagóricos” (3) están dirigidos, en primera instancia, a la comunidad iniciática propia de cada escuela y, en segundo lugar, a la comunidad de todos los hombres; pero, en cualquier caso, están “producidos”, mejor sería decir “engendrados” ya que de concepción es de lo que se trata y no de percepción, discusión o aprendizaje, en la intimidad, según aquellas “voces” que cada cual oyó en su silencio, en aquel silencio que, simbólicamente, se concibe como preámbulo de la “revelación”, análogamente al silencio primigenio antes de la Creación.

El exoterismo, que comprende lo que era más elemental, más fácilmente comprensible, y por consecuencia susceptible de estar al alcance de todos de una manera más amplia, se expresa sólo en la enseñanza escrita (...); el esoterismo, más profundo y de orden más elevado, y que por lo mismo se dirige como tal sólo a los discípulos regulares de la escuela, preparados especialmente para comprenderlo, era objeto de una enseñanza puramente oral (...); el esoterismo desarrollaba (en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua) y completaba, dándole un sentido más profundo que no estaba contenido allí sino como virtualmente, lo que el exoterismo exponía bajo una forma demasiado vaga, demasiado simplificada (...); se puede también, en rigor, pero apartándose del sentido habitual,

decir que la concepción representa al esoterismo y la expresión al exoterismo (...). Si se entiende de este modo, hay particularmente en toda doctrina metafísica algo que será siempre esotérico, y es la parte de inexpresable que contiene esencialmente (...) toda concepción verdaderamente metafísica. También en las doctrinas de otro orden, cuyo alcance no se extiende hasta lo que es verdadera y absolutamente inexpresable, y que es el “misterio” en el sentido etimológico de la palabra, no es menos cierto que la expresión nunca está por completo adecuada a la concepción, de manera que, en una proporción bastante menor, se produce aquí algo análogo: el que comprende realmente es siempre el que sabe ver más lejos que las palabras, y se podría decir que el “espíritu” de una doctrina cualquiera es de naturaleza esotérica, mientras que la “letra” es de naturaleza exotérica. Esto sería principalmente aplicable a todos los textos tradicionales... (Guénon, 1988, cap. IX)

Con respecto al contenido esotérico, luego con respecto a la verdadera Metafísica, Platón asegura que:

... no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas. (Platón, 1992s, 341c) (cf. Platón, 1992t, 314c ss) (4)

La razón debemos buscarla en una imposibilidad: aquella que se establece tanto en virtud de su inefabilidad como de su aprehensión, que es súbita, extática y, como tal, puramente intelectual, es decir, no racional o discursiva.

Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. (Platón, 1992m, 28c)

Esta imposibilidad, tanto de la comunicación del conocimiento último como de la propia filosofía entendida como sistema o disciplina en sí misma y no en cuanto a propedéutica, la ejemplifica Platón con la metáfora del hombre de la caverna, quien, al final de su recorrido, se ve en la imposibilidad de comunicar a los demás su “descubrimiento”, su *aletheia*.

La “visión” de las Ideas o “trascendentales” acontece simbólicamente en el *corazón* (“órgano” o “instrumento” del intelecto) y no en el *cerebro* (“órgano” o “instrumento” de la razón). *Corazón* y *cerebro* no representan, simbólicamente, sino dos “facultades” intelectivas o de conocimiento: mientras el primero se relaciona con la inteligencia intuitiva, el segundo se relaciona con la inteligencia discursiva, racional o empírica.

Siendo la luz el símbolo más habitual del conocimiento podemos establecer una analogía entre el *corazón* y el sol y entre el *cerebro* y la luna; la relación entre ambos debe interpretarse a tres niveles: uno exterior y superficial, entonces se entienden como opuestos; otro que, aun conservando un aspecto dual, los relaciona a modo de complementarios (p. e. *Génesis*, I, 16) y un tercer nivel de interpretación más profundo y esencial en donde se establece una relación de subordinación, lo que implica considerar que no están en un mismo plano de realidad (es decir, que no son equivalentes) sino que uno depende o tiene su principio en el otro: así la luz lunar, que no es sino un reflejo o “transformación” de la luz solar. En este sentido el *corazón* se ha relacionado siempre con el intelecto puro (*corazón* como receptáculo de la intuición intelectual –en este sentido, receptáculo del *noeîn* parmenídeo) y el *cerebro* con la razón discursiva cuya facultad es, precisamente, la de formar o transformar (es decir, la de obrar). *Noeîn*, en Parménides connota un acto de reconocimiento inmediato; tiene, igual que en Homero (*Iliada* XV, 422), el sentido de “visión”: un “ver” de repente e inmediatamente con la mente el significado de una situación; en Homero, el *noeîn* nunca es objeto de engaño; tampoco en Parménides. Esta “visión” se explica también en términos de “concepción”: no depende de ningún órgano y difiere radicalmente de las demás facultades intelectivas del ser humano. La razón discursiva deviene cuando el *noûs* es engañado (Hesíodo, 1990a, 537) y esta distinción la recupera nuevamente Aristóteles quien se sintió movido a conceder infalibilidad al *noûs* y a establecer una distinción tajante entre su actividad y el proceso del razonamiento discursivo: la función propia del *noûs*, y la que más interesa aquí recoger, es la de captar los universales (o la verdad universal) de forma inmediata e intuitiva. (Aristóteles, 1998c, 100b5) (cf. Aristóteles, 1987, 1070a25) y (Aristóteles, 1991a, 413b25).

Esta distinción entre *corazón* y *cerebro* viene recogida, también, en el *Sympósion* (Platón, 1986b, 210e-211c):

... quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor (Eros), tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en

primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única...

Este contemplar las cosas bellas “en ordenada y correcta sucesión” (es decir, racionalmente) y aquel descubrir “de repente” algo “bello por naturaleza” ejemplifican claramente esas dos “facultades” intelectivas o de conocimiento.

Es igualmente fundamental aquí la asimilación entre el *corazón* y el Templo, tanto en términos microcósmicos como macrocósmicos: desde un punto de vista microcósmico el *corazón* del ser individual es el *centro* o “templo” (lugar de Epifanía o “iluminación”) y desde un punto de vista macrocósmico se alude igualmente al *Corazón del Mundo* que no es sino una figuración simbólica del Centro del Paraíso (5). Esta asimilación se comprende mejor si consideramos, igualmente, las estrechas analogías que en términos tradicionales se establecen entre el corazón y la caverna.

La “caverna del corazón” es una conocida expresión tradicional: la palabra *guhâ*, en sánscrito, designa generalmente una caverna, pero se aplica también a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo (...). La palabra *guhâ* deriva de la raíz *ghu-*, cuyo sentido es “cubrir” o “esconder”, el mismo que el de otra raíz similar *gup-*, de donde *gupta*, que se aplica a todo lo que tiene un carácter secreto, a todo lo que no se manifiesta al exterior; es equivalente del griego *kryptós*, de donde la palabra “cripta”, sinónimo de caverna. (Guénon, 1988a, cap. XXX)



Tuileur de Vuillaume. 1830 -Cuadro de Logia-

Volviendo a lo anterior, parece innegable, sobre todo viendo en su conjunto el patrimonio místico de la Grecia antigua (presocrática, platónica y, acaso con más amplitud, toda la corriente itálica, véase (Biès, 1977, Introd.)) que la “vía del *mythos*” y la “vía del *logos*” son vías de conocimiento encuadradas plenamente dentro de la vía esotérica, según he definido anteriormente, ya que ambas se daban dentro de las escuelas de enseñanza regularmente constituidas a tal efecto y bien se guardaban los iniciados de divulgarla:

... pues todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo... En cambio, los criados y cualquier otro que sea profano y vulgar, poned ante vuestras orejas puertas muy grandes. (Platón, 1986b, 218b)

La “vía del *logos*” no es la vía del método discursivo; en PLATÓN, se trata de un *Logos* divino ((cf. Brisson, 1982) y (cf. Vernant, 1982)) que recurre al *mythos* como soporte en la transmisión del conocimiento. Ambas “vías” de conocimiento se complementan y, por la misma razón, se encuadran en la vía esotérica (la enseñanza esotérica recibía en Grecia el nombre de Misterio = “silencio total”) dado que el *mythos*, así como el símbolo y el rito, son ideas-fuerza, soportes para el conocimiento en la medida que son portadores de un mensaje oculto que hay que desvelar o descifrar. El *mythos* “dramatiza” la “vía del *logos*” e introduce una verdad que mediante el discurso lineal y sucesivo es indemostrable e inaprensible (6). La vía del *mythos* podría asimilarse a aquella “filosofía no escrita” o enseñanza “oculta” asimilada (Platón, 1992u, 523a) a un *hieros logos* (razón – *ratio*– sagrada o divina o “relato verdadero”).

A esta *Philosophia* la he llamado Metafísica, como lo es la *Sabiduría tradicional* contenida en la *Simbólica Arquitectónica*, en el sentido que le ha dado René Guénon, es decir, una metaóntica de carácter revelado.

Recuérdese, además, que San Agustín reconoce en PLATÓN no una filosofía racional sino una revelación; ya Numenio había dicho: “Platón es un Moisés que hablaba ático”. Igualmente, San Pablo de pie en medio del Areópago (*Hechos de los Apóstoles*, XVII, 28) había dicho:

... pues en Él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros (es decir, de “vuestrós poetas” o de “vuestrós sabios”) (...) “Porque somos también de su linaje”

En todo este estudio ha habido una identificación clara y deliberada entre *Philosophos* y Arquitecto; pienso, que ambos difieren en los instrumentos o en los medios, pero no en los fines; en cualquier caso uno construye con ideas y otro con *formas* que refieren a estas ideas. Esta es la razón fundamental por la cual los lenguajes son fácilmente intercambiables: el *Philosophos* imagina un hipogeo para explicar tanto la Cosmogonía como la iniciación en los misterios –y así transmitir una doctrina inherente a esta “explicación”–, y el Arquitecto lo construye haciendo “habitable” el *mythos* o el *symbolon*.

Subrayar, además, que todo lo que se ha explicado hasta ahora acerca de la similitud entre *Philosophia* y *Sabiduría tradicional* (de carácter esotérico), no coincide en absoluto con lo que la mayor parte de Occidente entiende por filosofía, ya que esta aparece como el más puro esfuerzo de la razón (humana), luego de carácter marcadamente histórico (último exponente (Heidegger, 1979 (7) y 1993) y (Trías, 1994)) sin ninguna relación con la revelación divina (no-humana), luego con la verdadera Metafísica, de carácter esencialmente a-histórico.

La ontoteología heideggeriana no alcanza su pretendida superación de la ontologías (del “siendo” –*Seiende*– hacia el “ser” –*Sein*) porque subsiste un aspecto cosmológico y substancial, (luego vinculado a la Existencia) del Principio o Unidad metafísica; la perspectiva “temporal” es inherente a la filosofía de Heidegger. La reducción de la metafísica por la ontología implica el dominio exclusivo y generalizado del principio de no-contradicción; la metafísica en tanto que ontología no es más que una especulación sobre el ser ajena lo iniciático, a lo que más o menos ambiguamente se ha llamado “experiencia espiritual” y acontece al considerar el primer Principio o Unidad metafísica en tanto que naturaleza determinada, lo que implica una limitación, luego, en cierto sentido, una negación, de su inherente universalidad; una concepción más cosmológica” que “metafísica” del Principio se produce, además, por una aplicación generalizada del término *substancia* (*Hylê*) a las realidades absolutamente primeras (*vid.* Vallin, 1977).

Los Sofistas y Aristóteles fueron los fundadores de esta visión racionalista de la realidad, a la que se ha rendido pleitesía como la verdadera y única esencia de la Grecia antigua, de cuyo progreso nacerá la Ciencia experimental moderna, que excluye todo otro saber que no proceda de su método, es decir, de todo otro saber que no participe tanto de sus medios como de sus fines. El pensamiento científico se presenta así como la culminación de un proceso que empezó en Grecia cuando la ruptura con el *mythos*, con la *Sabiduría tradicional*, como un falso saber de carácter ingenuo, atrasado y ocultista. La ruptura con el *mythos* dio paso a la Razón y ésta a la Ciencia moderna, que es el saber predominante en la Cultura Occidental. La negación aristotélica de la trascendencia de las Ideas platónicas y de la *anámnesis*, (no-olvido o reminiscencia) lleva al filósofo a interesarse no ya por el principio o principios de las cosas sino por las cosas mismas y, sobre todo, por la manera en que tales cosas son aprehendidas ya bien por los sentidos, ya por la razón. Es decir, se concibe el mundo en tanto que manifestación irreducible, e irreducible en la medida que, en Aristóteles, incluso el *primum mobile* es un Principio personal, pues se concibe en tanto que naturaleza ontológica y no metafísica: en las refutaciones a la Idea del Bien, Aristóteles sitúa a la Metafísica como parte de la filosofía racional (Aristóteles, 1991b, I, 6, 1096b)

La filosofía se desvincula de lo sagrado y con ella el filósofo, cuya búsqueda se sitúa al margen: empieza, en Aristóteles, aquella filosofía (pero también el arte y teoría del arte) con carácter profundamente histórico en contraposición a una *Philosophia* esencialmente trans-histórica.

II. LA RELIGIÓN

Se ha visto que el camino iniciático, en tanto que “proceso” o *métodos* de realización espiritual basado en la Cosmogonía, se diferencia claramente de la vía de la Religión, entendida tanto como camino de *salvación* individual, al que tiene acceso el común de los hombres, como en su sentido más elevado: el misticismo.

De hecho, son muy sutiles las diferencias entre la vía iniciática y la vía mística (*vid.* Guénon, 1992, cap. I y cap. XXIII). Los grados de amor cristiano expuestos por San Bernardo de Claraval en su precioso, intuitivo y fácilmente comprensible libro sobre el amor divino son análogos a los grados *eróticos* expuestos por Platón en el *Sympósion*. Aún así, resultará esclarecedor ver las diferencias entre ambos.

Para San Bernardo, en el primer grado de amor divino, el hombre se ama a sí mismo por sí mismo, como causa primera del impulso que le impele a conocer(se). En un segundo grado, aparece el amor a Dios; pero este amor a Dios es un amor egoísta en la medida que se produce pensando en la ayuda que Dios puede dispensarle en presente y futuro. En un tercer grado, el hombre ama a Dios en tanto que tal, aunque su amor propio no le deja todavía separarse de su individualidad. Finalmente, no es sino en un grado posterior, y último, que se cumple la *salvación*: la trascendencia de su amor con respecto a su propia personalidad; el hombre se ama a sí mismo por el amor de Dios. Para San Bernardo, como para Platón (Platón, 1986b, 209e) sólo raras veces este último grado es alcanzado por el hombre (8). La diferencia fundamental es que San Bernardo no recorre el camino, como Platón, por el sólo impulso de *Eros* sino por intermediación de la ayuda de Cristo, la *Caritas* superior (Landsberg, 1926).

Para Platón, los grados *eróticos* se ordenan jerárquicamente según lo elevado del objeto (como ya vimos, del amor a la forma individual pasa al amor a todas las formas y de este al de las Ciencias y, por fin al Bien); para San Bernardo los grados de amor divino se ordenan según el impulso con que el amor sale del hombre mismo para entregarse a Dios. Ciertamente, esto último también coexiste en Platón, pero el *daimon* no precisa que el hombre se sobreponga a las pasiones: de todas maneras, lo arrebatara indefectiblemente hacia otro objeto de conocimiento superior; luego no preexiste en el camino iniciático ningún concepto de moral, virtud o ética, ni, por supuesto de dogma; más bien estos conceptos devienen o adquieren realidad vital a través de la *gnosis*.

En San Bernardo, el yo individual y Dios actúan como sujeto y objeto de amor únicos; en este sentido, San Agustín, Dionisio Areopagita y los neoplatónicos, especialmente San Buenaventura, se acercan más a Platón en la medida que parten de la contemplación de la Naturaleza como imagen o huella de Dios en el mundo, lo que está de acuerdo con lo que aquí he llamado *pathos* –camino– *iniciático*. En Platón, la *vía de eros* está estrechamente vinculada al mundo, pero siempre tomando lo manifestado como un símbolo:

Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente. (Platón, 1986b, 211c)

En cualquier caso, esto marca una diferencia entre el misticismo y la iniciación; y la marca apurando mucho la cuestión ya que, como es sabido, San Bernardo no sólo fue el encargado de dirigir la Orden del Temple sino que sobre él pesó la difícil tarea de, en un momento de difíciles controversias en el ámbito cristiano, distinguir entre la razón y aquello que es superior a ella, entre la filosofía profana y la *Sabiduría tradicional*, entre el saber puramente humano y el conocimiento trascendente (*vid.* Guénon, 4-1987). Es San Bernardo el que guía a Dante en el Paraíso, quien llamándolo “contemplativo” (Canto XXXII, 1) pone en su boca acaso una de las plegarias a la Virgen (Canto XXXIII, 1-39) más profundas y metafísicas que jamás se hayan compuesto: “Virgen madre, hija de tu hijo...” Entonces, si bien el camino iniciático se fundamenta en una revelación, no tiene medida común con lo que en términos religiosos se llama Teología porque la Teología no es un camino de realización metafísica sino una explicación de los dogmas religiosos, luego una explicación exotérica (*vid.* Guénon, 1988, parte II, cap IV, cap. VI y cap. IX). En efecto, las bases del pensamiento *philosophico*, tal y como se han expuesto aquí, hacen imposible vincularlo a cualquier elaboración teológica del dogma religioso; por el contrario, sí afirma con claridad la revelación, y una revelación que, inherentemente, lo es independientemente de la Religión, que no sería sino una forma exotérica de la *Sabiduría tradicional*.

Ahora, puesto que se trata de esoterismo y de iniciación, de ninguna manera se trata de religión, sino más bien de conocimiento puro y de “ciencia sagrada” que, no por tener ese carácter sagrado (el cual ciertamente no es mono- polio de la

religión, como algunos parecen creer equivocadamente), es menos esencialmente ciencia... (Guénon, 2/1988, cap XI)

En el centro del “sistema” *philosophico* está el Uno –*Tò ón, Monás*– (la “unidad de Dios”, el “Dios uno”... etc.), que es el nombre esencial de Dios: la mismidad inviolable frente a la multiplicidad ilusoria y relativa, sea esta multiplicidad paradigmáticamente resuelta en una Trinidad que queda siempre en la periferia en un pensamiento metafísico (véase (González, O., 1965)). Este concepto de Dios Uno preexiste y postexiste a la formulación cristiana de la Trinidad; más bien, en términos *philosophicos*, siempre se alude a una tri-unidad para enraizar en el Uno cualquier apariencia de dualidad, sea esta óptica. Por ello, también hay que decir, como ya se ha visto, que el Uno, ya sea el *Tò ón* platónico, el Uno de Plotino o de Dionisio Areopagita adopta una cierta ambigüedad en la medida que es no ya preexistente a la Unidad metafísica sino preesencial a ella, y este Uno sin segundo, esta infinitud suprasubstancial, Bien inefable, esencia superesencial, inteligencia ininteligible o inexpresable palabra (Dionisio) es el No-Ser. Estrictamente por esta razón, el “sistema” *philosophico* o la *Sabiduría tradicional* es una Metafísica (y no una Ontología ni una Teología), basada en una revelación y estrictamente esotérica, luego iniciática.

Aún así, el Cristianismo conservó, en sus primeros siglos de expansión y en boca de los Padres de la Iglesia una parte netamente esotérica de la que ya casi no queda ningún rastro (*vid.* (Guénon, 2/1988, parte I, cap. II), (Stéphane 1979-1984), (Watts, 1998) y (Fideler, 1993)). Dice San Agustín:

La cosa misma (*res ipsa*) que ahora es llamada la religión cristiana, estaba ya en los antiguos (*erat apud antiquos*) y estaba en la raza humana desde sus principios hasta el momento en que Cristo se hizo carne; desde entonces la verdadera religión, que ya existía, empezó a ser llamada cristiana. (San Agustín, *Retractationes* I, xiii)

Esta “verdadera religión” no es otra cosa que la *Sabiduría tradicional* expresada en las distintas formas tradicionales, continuidad, entiéndase bien, de sus doctrinas esotéricas, no de sus formas concretas.

Autores como René Guénon han llamado a aquellos “invariantes” a los cuales he hecho referencia en todo este estudio, y que están presentes en todas las tradiciones y que jamás deben verse como préstamos interculturales, *símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, y han establecido que existe una única y original visión metafísica, cosmogónica e iniciática a la que llama Tradición primordial.

NOTAS

(*) Josep M. Gràcia (Sant Andreu de Llavaneres, 1958) es Dr. Arquitecto por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (2001). Es autor de *Simbólica Arquitectónica* y diversos artículos sobre Arte y Arquitectura tradicional.

1 “Es evidente que Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a su voluntad” (Tomás, 1994, C.14.a.8). En la identidad entre conocimiento y ser han coincidido Pitágoras, Parménides, Platón y Aristóteles, lo que indica que esta formulación pertenece a un dominio que sobrepasa el propio de la filosofía. “Allí donde hay conocimiento real, no su apariencia o su sombra, el conocimiento y el ser son una y la misma cosa... la sombra, continúa Guénon citando a Platón, es el conocimiento a través de los sentidos e incluso el conocimiento racional que, si bien de un orden mayor, tiene su raíz en los sentidos...” (Guénon, 1976f).

2 Esta filiación es absoluta y gnoseológicamente indispensable. Considerar el supuesto de una “influencia espiritual” directa, aún lícita y avalada por la propia tradición (por ejemplo los Ahrimanes y la máxima “el espíritu sopla donde y cuando quiere”), no es sostenible metodológicamente ya que los riesgos de una anarquía gnoseológica son más que evidentes, por ejemplo, la New Age, que no deja de ser un marxismo residual, en el mejor de los casos.

3 La principal fuente de las enseñanzas de Pitágoras proviene de Aristóteles (sobre todo de su *Metafísica*). Los “versos dorados” contienen ciertas indicaciones o referencias implícitas a la Metafísica, pero, en conjunto, no dejan de ser indicaciones exotéricas encaminadas a preservar ciertos criterios de comportamiento tribal.

4 En efecto, la enseñanza esotérica era puramente oral; Jámblico (Jámblico, 1984) dice que Pitágoras transmitía sus doctrinas sin ayuda de la escritura, confiándola a la memoria de los que le sucedían. Aún así, pienso que en algunos diálogos de Platón, expresamente en aquellos estrictamente doctrinales (*Timeo, Sympósion* y, en cierto sentido, *Sofista, Fedón, Fedro* y partes de *La república*), pueda ser descubierta una “enseñanza oculta” (*hieros logos*) en la medida que estos diálogos están preñados de símbolos fundamentales de la ciencia sagrada. Por eso, sólo desde un análisis literal se puede pensar que los *Diálogos* de Platón se expresan en lenguaje profano y “literario”, luego solamente racional y no simbólico o metafísico (cf. Biès, 1977). Me parece ilustrativo señalar que en la Carta II Platón intenta explicar a Dionisio “la naturaleza del Primero” (*vid. Leyes* 886c) y él mismo dice que debe explicarlo por medio de “enigmas”. Vale decir que el “enigma”, que no debe confundirse con el “misterio”, conforma en sí mismo un metalenguaje patrimonio sólo de quienes conocen el “código”, la “jerga” o *lingua franca* (por ejemplo, en los *Fidei d'Amore*)

5 Nótese que la Caída (*Génesis*, III, 22) se expresa en la medida que Adán, el Hombre Primordial, adquiere “conocimiento del bien y del mal”, es decir, conocimiento de la dualidad o dominio de la razón.

6 “El *mythos* encarna la más alta aproximación a la verdad absoluta que pueda traducirse en palabras” (Coomaraswamy, 1949)

7 En esta obra, Heidegger se refiere a la historia de la metafísica como a la historia de la metafísica occidental, sin referencias explícitas a Oriente (Taoísmo y Vedânta, principalmente).

8 Cornford se basa en este hecho para distinguir claramente entre los *Misterios menores* y los *Misterios mayores* (Cornford, 1974).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- (Aristóteles, 1987) Aristóteles *Metafísica*, Gredos Ed., Biblioteca Hispánica de Filosofía Madrid, Reimp. 1987
- (Aristóteles, 1991a) Aristóteles, “Del Alma”, *IN* *Tratados Ético-Morales*, Ed. Aguilar, Grandes Cultural, Madrid, 2ª de 1991.
- (Biès, 1977) Biès, J., *Empédocles d'Agrigente. Essai sur la Philosophie présocratique*, Éditions Traditionnelles, París, 1977.
- (Brisson, 1982) Brisson, L., *Platón, les mots et les mythes*, Maspero, París, 1982.
- (Cornford, 1991) Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós Ibérica Buenos Aires 2ª Reimp. española 1991.
- (Fideler, 1993) Fideler, D., *Jesus Christ, Sun of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*. Quest Books, Wheaton, Illinois, USA 1993.
- (Gràcia, 2004) Gràcia, Josep M., *Simbólica Arquitectónica*, Symbolos Ed., Barcelona, 2004.
- (Heidegger, 1979) Heidegger, M., *Sendas perdidas. Holzwege*, Losada Ed., Biblioteca filosófica, Buenos Aires, 3ª ed., 1979.
- (Heidegger, 1993) Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., Obras de Filosofía, México, 1993.
- (Hesíodo, 1990a) Hesíodo, “Teogonía”, *IN*, Gredos Ed., B.C.G.-13, Madrid, 2ª Reimp., 1990.
- (Guthrie, 1991) Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. Volumen I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos Ed., Madrid 1ª Reimp., 1991.
- (Guénon, 1976f) Guénon, R., “Connais-toi toi-même”, *IN Mélanges*, Gallimard, París, 1976.
- (Guénon, 1988) Guénon, R., *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* L.C. (Los Creadores) y Ecología Editora Arg., col. Perseo, Buenos Aires, 1988.
- (Guénon, 1988a) Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba-Colihue Ed., Buenos Aires, 3ª Sep. 1988.
- (Guénon, 2/1988) Guénon, R., *Aperçus sur l'ésotérisme Chrétien*, Éditions Traditionnelles, París, 1988.
- (Guénon, 4/1987) Guénon, R., *Saint Bernard*, Éditions Traditionnelles, París, 1987.
- (Guénon, 1992) Guénon, R., *Aperçus sur l'initiation*, Edition Corrigée, Editions Traditionnelles, París, Remp. 1992.
- (Jámblico, 1984) Jámblico, *Vita Pythagorica*, Laterza Ed., Studi religiosi iniziatici ed esoterici, Bari, 1984.
- (Landsberg, 1926) Landsberg, Pablo Luis, *La Academia platónica*, Revista de Occidente, Madrid, 1926.
- (Platón, 1986c) Platón, “Fedro”, *IN Diálogos III*, Gredos Ed., B.C.G.-93, Madrid, 1986
- (Platón, 1986b) Platón, “Banquete”, *IN Diálogos III*, Gredos Ed., B.C.G.-93, Madrid, 1986
- (Platón, 1992s) Platón, “Carta VII”, *IN Diálogos VII*, Gredos Ed., B.C.G.-162, Madrid, 1992.
- (Platón, 1992t) Platón, “Carta II”, *IN Diálogos VII*, Gredos Ed., B.C.G.-162, Madrid, 1992
- (Platón, 1992m) Platón, “Timeo”, *IN Diálogos VI*, Gredos Ed., B.C.G., 160, Madrid, 1992
- (Platón, 1992u) Platón, “Critias”, *IN Diálogos VI*, Gredos Ed., B.C.G., 160, Madrid, 1992
- (Stéphane, 1979-1984) Stéphane, abbé H., *Introduction à l'Ésotérisme Chrétien*, (2Vol.), Dervy-Livres, Col. Mystiques et Religions, París, 1979-1984.
- (Vallin, 1977) Vallin, G., *La perspective métaphysique*, Dervy-Livres, París, 1977.
- (Vernant, 1982) Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- (Watts, 1998) Watts, A., *Mito y ritual en el Cristianismo*, Kairós Ed., Barcelona, 1998.