

*El mal en la teosofía de Jacob Böhme*¹

A Emilio Saura Gómez y Agustín Andreu Rodrigo,
que me hablaron de Jacob Boehme,
ya en los inicios de mi andadura filosófica.

PRIMERA PARTE: LA METAFÍSICA *TEANTROPOCÓSMICA* DE JACOB BÖHME.

*Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit
Der ist befreit von allem Streit.*

[Aquél para el que el tiempo
es como la eternidad
y la eternidad como el tiempo,
está liberado de todo combate].

Divisa de Jacob Boehme.

Comenzamos nuestra exposición intentando, de modo de introductorio, una síntesis de algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía de Jacob Böhme, esbozando los rasgos de su metafísica según un esquema *teantropocósmico*. Es bien conocida esta expresión en Raimon Pánikkar, aunque él prefiere la más eufónica: *cosmoteándrico*. Así, llegaremos a la importante y original noción de Sabiduría que propone el teósofo alemán, que nos parece una de las claves para entender su pensamiento.

Al tratarse de un autor difícil, que no se preocupa en exceso por fijar su terminología -más simbólica que conceptual-, poco y casi siempre mal traducido en nuestro país, queremos contribuir modestamente a destacar su importancia: grande en la filosofía moderna alemana y considerable también en muchos movimientos y pensadores más o menos espirituales². “Grandísimo hereje”, como me decía hace muchos años en Viena entre enormes carcajadas un viejo amigo mío, a menudo ha sido mal interpretado y deformado. Afortunadamente existen libros como el de Alexandre Koyré, citado luego, que nos son de gran ayuda. De justicia es decir lo mucho que debo a tales estudios.

Probablemente Böhme haya sido el primero en los tiempos modernos en tener la intuición de lo que los románticos llamaron el lado nocturno de la naturaleza (*die Nachtseite der Natur*), el carácter *demónico* de la vida, en el sentido en que usan esta palabra autores como Goethe o R. Otto. Persona de escasa formación, de su honda melancolía, de sus experiencias espirituales, brotó, asistida de algunas lecturas y de conversaciones con discípulos más cultos, una obra prodigiosa y sorprendente, desafío para la razón y referencia ineludible de toda mística que se quiera especulativa³.

Existe un verso del Tao-Te-Ching donde Lao-Tsé afirma que “todos los seres llevan a espaldas la sombra y en brazos la luz” (XLII). En los brazos y en los ojos, cabría añadir, si bien los ojos tampoco saben ocultar aviesas intenciones. Y todos, tal vez, cargamos con un peso de sombras, fardo que acaso nos pertenezca o que hagamos nuestro. Lo importante es la andadura. Y la esperanza de llegar al descanso, o al menos la confianza en que el camino que se hace merece la pena. Buen acompañante nos parece el místico zapatero Jacob Boehme, hombre esclarecido y buscador incansable⁴.

1. La metafísica de Boehme.

Henri Bergson ha explicado, en las primeras páginas de su ensayo sobre la intuición filosófica (de 1911), su convicción de que todo sistema filosófico, en sus complejos desarrollos argumentativos viene a ser el despliegue muchas veces inconsciente de una intuición simple y original. Intuición que acaso no pueda traducirse siempre en razonamientos, pero que acaba transformándose en una imagen simbólica que vendría a constituir el centro y la unidad de su pensamiento. En el teósofo de Görlitz, esta imagen sería sin duda alguna el fuego⁵. Fuego, como el de Heráclito, que se transforma y permanece uno en su incesante dinamismo. Fuego como la zarza ardiente de Moisés, que no alude precisamente a una noción estática de lo real ni de su fundamento. Fuego sagrado como Centro de la Naturaleza, que habrá que poner en relación tanto con el Abismo indeterminado de la Nada (*Ungrund*) como con el curso incesante, pero temporal y finito, de la Creación.

En efecto, Jacob Böhme se había autoimpuesto la difícil tarea de intentar traducir en términos conceptuales una intuición fundamental que mejor se dejaba expresar en símbolos, abiertos para el entendimiento, oscuros para la razón, pues descubre una ley suprema que encontramos en todas las cosas: la ley de la polaridad del ser y del conocer; ley que él aplica en los más diferentes ámbitos y ley para la que encuentra, ya al final de su vida, la fórmula más adecuada: «En el Sí y en el No consisten todas las cosas» (*In Ja und Nein bestehen alle Dinge*) (*Quaestiones Theosophicae*, qu. III, 2). Los contrarios se requieren mutuamente para revelarse el uno en el otro.

El doble problema tradicional del mal y de las relaciones entre Dios y el mundo es la gran cuestión que domina todo el pensamiento de Boehme. Tendremos que ocuparnos de esto, mas digamos ahora que lo propio en él consiste en una triple intuición metafísica: la intuición de una libertad que se encarna en lo real; la del espíritu expresándose por medio del cuerpo; y la de una doble necesidad -para el ser y para el pensamiento, ya lo hemos dicho- de una lucha y oposición de los contrarios, cuya síntesis constituye la vida, pues la vida del mundo de la naturaleza expresa la vida escondida del mundo del espíritu.

De esta triple intuición resulta, por una parte, un Dios vivo, del que el alma es un efluvio, una chispa; un Dios espíritu, que se encarna directamente en el alma espiritual. Por otra parte, un mundo igualmente vivo donde Dios se expresa, se manifiesta y, en un cierto sentido, se encarna también⁶. Por eso afirma que no se puede conocer a Dios sin conocer la naturaleza: «¿cómo vais a encontrar a Dios en esos libros de teología -solía quejarse a los teólogos profesionales de su tiempo-, si no sois capaces de verlo en la misma naturaleza?». Para mediar en esta relación y para explicarla, Böhme pondrá, entre Dios y el mundo, un tercer medio: así nacerá la importante idea de *naturaleza eterna*, entendida como fuente creadora de la naturaleza del mundo y, al mismo tiempo, como base orgánica del ser espiritual de Dios.

Lo sensible, hemos venido a decir, constituye un símbolo de lo inteligible. Todos los seres son *signaturas* de Dios. Ahora bien, lo primero que vemos, cuando nos dirigimos hacia la naturaleza, es la presencia y la lucha en ella de dos fuerzas o cualidades contrarias -«entrambas cualidades» escribe muy a menudo Böhme-, las del bien y el mal. El bien y el mal están en todas partes, en todas las cosas; son distintos, opuestos y sin embargo indisolublemente unidos y ligados, «como una [sola] cosa». Existe esta lucha y esta unión de los contrarios en todo objeto real, sin excepción, salvo sin embargo, añade el teósofo, en Dios, los ángeles y los demonios. Allí, no hay más que una sola cualidad: la buena en Dios y los ángeles, la mala o malvada en los demonios. En cierto modo, la naturaleza es el terreno de batalla entre Dios y el Diabolo.

En su *De Tribus Principiis*, que es una obra más profunda que *Aurora*, plantea Böhme el problema del origen absoluto del ser, el problema del *Urkund*, fuente, raíz, origen y germen del ser en tanto que tal. El problema es nuevo, así como el término que lo introduce. La solución de Boehme vendrá a decirnos que la realidad no puede estar fundada sino en *aquello que no es*. La metafísica boehmiana quiere también trascender el ser, pero todas las cosas hablan de su raíz, de su origen último, aportan su propio testimonio⁷.

La concepción de la realidad de Böhme es ante todo dinámica. Así, el ser es algo derivado, que se explica por el devenir, por la potencia, por la acción. Concepción vitalista, organicista, similar a la de Paracelso y enmarcada en el nuevo pensamiento de su época. En el devenir se encuentra el fundamento mismo del ser⁸.

Para Böhme una ley inherente al ser, una ley general del ser, que lo constituye y lo explica, es precisamente la tendencia a la manifestación, a la revelación. Bien característico de su pensamiento es el modo en que intenta precisar y distinguir las diversas maneras de expresión y manifestación, íntimamente relacionadas con su teoría del Verbo y con su peculiar teoría de la lengua natural⁹.

En palabras de Koyré: “Se podría, en términos modernos (o antiguos), formular el pensamiento de Böhme aproximadamente así: lo *mismo* se expresa en lo *otro* y por lo *otro* y se revela al pensamiento por esta oposición; pero una *esencia* se manifiesta por una *cualidad* encarnándose en un ser que -el ser y la cualidad- le son semejantes cualitativamente. Así, para que la claridad se exprese y se revele, es preciso que se ponga a sí misma la opacidad y las tinieblas. Pero es en la luz y por la luz como ella se manifiesta” (o.c., p. 268. La traducción es nuestra).

Todo ser aspira a la consciencia, al autoconocimiento; como aspira a ser conocido, reconocido. Todo ser aspira a ver y a ser visto, como decía María Zambrano. En su esencia, podríamos decir que toda realidad es un deseo de manifestación y revelación. (cf. *Mysterium Magnum*, L, 50; *Mysterium Pansophicum*, I, II). También la vida es un misterio que se realiza manifestándose (cf. *Sex Puncta Mystica*, V, 3, 5).

Ser como dinamismo que engloba al devenir y lo sobrepasa. Ser qué quiere decir realizarse, manifestarse, revelar su propia esencia desplegando las posibilidades que le son inherentes. La mayor perfección de ser estará en aquél que se realice del modo más completo y se revele y conozca de manera absoluta, pues la esencia se pone en el ser, en la existencia para tomar conciencia de sí. Para Boehme la forma personal será entonces la más alta, tanto en Dios como en la criatura. He aquí la raíz de su constante y creciente personalismo.

Y como, para Boehme, es el *acto* el que determina la naturaleza del ser, se comprende muy bien que acabe poniendo la libertad como la esencia y raíz misma de lo real. En efecto, una libertad que se entendiera como sobreañadida a nuestra naturaleza no podría servir para fundamentar la semejanza del Creador y la criatura (cf. *Mysterium Magnum*, LXI, 24). Pero digamos incluso más: lo que no fuera libre no podría *ser* en el sentido pleno y fuerte de la palabra, porque ser no significa otra cosa que *ponerse* y *afirmarse*. Libertad y realidad verdaderas son, por eso mismo, términos equivalentes en esta filosofía (cf. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 70).

Otra gran ley del ser, como ya hemos dicho, es la de la expresión, o la ley de la palabra, del Verbo. Pronto veremos que Dios se expresa y se habla a sí mismo por medio del mundo de

las ideas-fuerzas, de los espíritus-manantiales, como se encarna además en las imágenes mágicas de la *Sabiduría*. Y podemos decir también que los seres creados se forman ellos mismos unos cuerpos que los expresan, que revelan y expresan su esencia dinámica, esto es, su *Quall*, su *cualidad* propia (que Boehme asocia con tormento, sufrimiento: en alemán *Quaal* o *Quahl*, como volveremos a recordar) (cf. *De Signatura Rerum*, VIII, 40). Por eso, en definitiva, corresponderá al ser humano descifrar e interpretar las *signaturas* del mundo.

F. H. Bradley escribió que “la metafísica es la búsqueda de malas razones para justificar lo que creemos de manera instintiva”. No nos pronunciamos acerca de si se trata en este caso de buenas o malas razones. Pero la “creencia instintiva” tiene que ver aquí con una clase de intuición surgida de una honda y crucial experiencia. Sobre su valor *apofántico*, si se me permite la palabra, su valor en tanto que revelación, preferimos guardar silencio. El texto hablará por nosotros y cada uno podrá sacar sus propias conclusiones.

2. Teosofía. Los tres principios de la esencia divina.

«Gott hat keinem Anfang, ich will also setzen
als hätte er einem Anfang».

«Dios no tiene principio;
quiero establecer que tuviera uno»

De Tribus Principiis, I, 4

Son numerosos, en Böhme, los pasajes que aluden a la teología *apofática*, negativa: al Dios desconocido, a lo incomprendible de Dios¹⁰. Se trata del Dios en sí mismo, al que en seguida vamos a referirnos, no sin antes subrayar que la intención del teósofo es profundizar en el misterio. Es cierto que ninguna criatura puede comprender a su Creador, tampoco el ser humano a menos que sea iluminado por el Espíritu Santo¹¹. Mas dejemos hablar un poco a los textos:

Nim weg Natur und Creatur... «Quita la naturaleza y la criatura, lo que queda es Dios en sí» (*De Electione Gratiae*, I, 21). Dios en sí mismo no es nada más que un silencio y una claridad. Con palabras del propio Böhme: «*Bloss eine stille, helle, lichte Wonne ohne Wesen, und das ist die Ewigkeit ohne etwas, und heisset vor allen andern Gott: dan es ist nichts Böses darinnen, und ist ohne Wesen*». Traduzco: «Simplemente una delicia silenciosa, clara, luminosa, eso es la eternidad sin nada más, y se llama Dios ante todo: pues no hay nada malo dentro de Él, y carece de esencia»¹².

«*Stille ohne Wesen*». Silencio sin esencia y sin nombre¹³.

«Cuando tú quieres pensar en Dios, nos dice Böhme, es preciso que te representes una oscuridad que no es tal, una oscuridad que es como una nada». Se trata de una verdadera *Nada* de determinación y no de las tinieblas con las que asociaremos al primer principio de la esencia divina, ya que las nociones de *tinieblas* y de *luz* son en Böhme nociones y realidades correlativas.

Recordemos que Dios, en tanto que espíritu, no crea y tampoco podríamos haber nada acerca de Él. Por otra parte, todo proviene de Él, pero en Dios todo es uno y no comporta distinciones. La idea principal de su primera obra, *Aurora*, es que Dios es la síntesis dinámica y fuente creadora de las cualidades de las que están hechas o constituidas todas las cosas.

Volveremos sobre esto al ocuparnos del cosmos, de la naturaleza. La pregunta es ahora: ¿por qué ha creado Dios el mundo? Es, dice Böhme, que ha querido manifestarse, revelarse, (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 3). Esta tendencia a la manifestación es algo completamente esencial; el Dios de Böhme es, como dirá más tarde uno de sus discípulos lejanos, *ens manifestativum sui*¹⁴.

Existe un *hadit*, una tradición atribuida al Profeta, muy conocido. Nosotros nos permitimos modificarlo en un sentido boehmiano: “Yo era un tesoro oculto, también para mí mismo. Quise conocerme y darme a conocer: por eso creé el mundo y me impliqué en mi propia creación”. Como escribe Böhme en *Mysterium Mgnum*: (traduzco según Berdiaeff pero teniendo en vista el original): «Es así como el gran Dios se ha introducido en la distinción a fin de contemplarse Él mismo y jugar deliciosamente» (*Also hat sich der grosse Gott in Unterschiedlichkeit eingeführet zu seiner Beschaulichkeit und Freuden-Spiel*)¹⁵.

Ahora bien, si es así, y si todo lo que existe, todo ser, toda esencia, toda cualidad y toda potencia son *manifestaciones* de Dios, se sigue efectivamente que Dios no es nada de todo esto. Pero, una cuestión se plantea entonces: ¿qué es «en sí», fuera e independientemente de toda manifestación? Ya lo hemos dicho, pero Böhme responde: es justamente la fuente de toda manifestación, la *voluntad* de manifestarse¹⁶.

A esta Nada divina se referirá Böhme, a partir de su obra *Psycología Vera*, con el término *Ungrund*¹⁷, que alude a la ausencia total de determinación y de razón (*Grund*). Término el de *Ungrund* que se suele traducir como *Abismo* (*Abgrund*, “abismo sin fondo”), pero hay que advertir que el propio Boehme ya utiliza *Abgrund* en los siguientes sentidos: la falta de fundamento de la existencia, la falta de centro, el ser en su propia nada y presto a caer en ella; además –seguimos a Koyré– designa el abismo ardiente (*feuriger Abgrund*) de la naturaleza y del mundo del primer principio¹⁸.

Pero este *Ungrund* o Abismo absolutamente indeterminado y vacío¹⁹ no es el Dios que busca Böhme. Esta *Deitas* o Absoluto no es para él la suprema realidad: Este Absoluto «no se llama Dios». Pronto lo veremos, mas antes hay que referirse a la importante doctrina, ya varias veces aludida, de los tres principios de la esencia divina, doctrina que quiere responder a la pregunta que hacíamos antes: cómo la pura Nada puede crear y puede ser conocida, pues dichos principios van a hacer posible que la *divinidad* se convierta en Dios y pueda obrar, que se diferencie *ad intra* (*conditio sine qua non* para vivir) y actúe *ad extra*.

El *Indeterminado*, por decirlo así, aspira a un límite y lo hace para revelarse, no para limitarse. Dios engendra y se opone una «naturaleza» septiforme²⁰, que es su *contrarium* dialéctico y real, su *corpus* que él mismo habita y vivifica. Ahí está el gran misterio de la Realidad, su *Misterium Magnum*: los contrarios se implican y permanecen unidos en su oposición reveladora. En el interior de esta «naturaleza», los dos movimientos de *voluntad* y *deseo* se despliegan en dos *centra* dinámicos; el del *fuego* ardiente propiamente dicho (fuego devorador, calcinante y oscuro: primer principio) y el de la *luz* (potencia de irradiación, luz esclarecedora: segundo principio); su síntesis se podría representar bajo el aspecto y el símbolo de la *llama* que formaría el relámpago, la gloria, el *corpus* realizado de la Majestad divina: tercer principio (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVI, 37).

La concepción boehmiana de los tres principios de la esencia divina parece tener dos fuentes: una la concepción cristiana trinitaria y otra la concepción antigua y tradicional, asumida

por el cristianismo, de los tres mundos: cielo, infierno y nuestro propio mundo, que estaría situado entre los otros dos²¹ (cf. *De Tribus Principiis*, V, 11).

En su tercera obra, *De Triplici Vita Hominis* (cf. VI, 47) alude Boehme a los tres comienzos eternos en Dios: «así Dios es un espíritu y es, al mismo tiempo, en tres comienzos eternos...», pues los tres principios se engendran y condicionan unos a otros, se implican mutuamente y cada uno está «entre» los otros dos (cf. *De Tribus Principiis*, VII, 24).

Tres principios entendidos, pues, como fases de la evolución inmanente de Dios. El primero como la base causal de su existencia, su base orgánica o preorgánica. En el segundo esta vida se desarrolla y perfecciona; en el tercero obra *ad extra*. Pero los principios son también, acaso ante todo, principios de manifestación y así pueden ser considerados como relativamente independientes (cf. *De Tribus Principiis*, XIV, 61)²². Fuente oscura de la vida, potencia de la luz y fuerza que forma el cuerpo (aunque no lo rija); así pueden ser sintetizados.

«*Das Wesen aller Wesen ist eine ringende Kraft*», suele decir Boehme: la Esencia de todas las esencias [Dios] es una fuerza que lucha, traduzco²³.

Jacob Böhme emplea tres imágenes para referirse al primer principio: la del *lazo* o vínculo (*Band*, *ewiges Band*. Así las tres o cuatro esencias que constituyen el primer principio formarían una unidad indisoluble estando obligadas por un vínculo eterno); la imagen de una *rueda* eternamente en movimiento (es la imagen del torbellino; finalmente, la imagen poderosa del *fuego*. En cuanto al segundo principio (*luz*), no hay que olvidar que se trata de un principio espiritual, y no propiamente vital. El tercero, lo sabemos, alude a la corporeidad²⁴.

Queda claro que los tres Principios son igualmente necesarios a la constitución de lo real, en la medida en que pueden ser considerados estados cualitativamente determinados del ser, fases de su evolución y elementos de su estructura ontológica. ¿Pero qué relación guardan con la trinidad de Personas que también se refleja en todo lo creado? No podemos extendernos aquí. Digamos simplemente que esta relación no es del todo clara, ni siempre posible, en Boehme. Las analogías pueden hilvanarse, también a propósito de la constitución del ser humano. Para el teósofo el Padre, engendrando al Hijo, se engendra a sí mismo eternamente; y el Espíritu brota o emana de ambos.

Ahora bien, el Padre no es idéntico, sin más, al primer principio, porque en el primer principio «Dios no es *Dios*». No olvidemos que Dios es el mismo en todos los tres principios de su esencia (cf. *De Tribus Principiis*, IV, 57); el Padre celeste es también el Dios bueno que vive en el segundo principio; el primero no es más que la base oscura y dinámica de su vida, como ya hemos dicho; eternamente Dios se engendra a sí mismo en tanto que espíritu, y este “fundamento tenebroso y oscuro”, está penetrado por los rayos de amor y de luz (cf. *De Tribus Principiis*, IV, 58)²⁵.

Dios, acabamos de decir, es el mismo en todos los tres principios de su esencia pero es en el Hijo, y no es más que por el Hijo (vinculado al segundo principio), que Dios es *Dios* (cf. *De Tribus Principiis*, IV, 32). Nos ocupamos ahora de esto, para concluir este apartado.

El texto de nuevo es suficientemente explícito: «El Padre sólo será llamado un Dios santo en el Hijo (esto es en la fuerza de la Luz en el divino reino de la alegría, como en el gran amor y dulzura), pues ésta es su auténtica revelación (*rechte Offenbarung*), por la que es llamado Dios. En el Fuego es llamado un Dios colérico: pero en la Luz o en el Fuego del Amor se llama el Dios santo; y no se llama Dios en la Naturaleza de las tinieblas» (*Mysterium Magnum*, VII, 14). Cf.

también *De Signatura Rerum*, XIV, 35: «La Divinidad es en todas partes todo en todas las cosas, pero sólo se llama Dios según la Luz del Amor y según el Espíritu manante (*ausgehenden*) del reino de la alegría...» (la traducción es muestra).

En cierto modo cabe decir que J. Böhme parte de una concepción de Dios en tanto que persona absoluta, perfecta. Claro que esta persona nos es siempre presentada por él, por decirlo de este modo, *in fieri*, no *in esse*. Son las «condiciones de posibilidad» de este Dios-persona, las que Böhme intenta descubrir. Éste rasgo de su pensamiento ya lo puso de manifiesto Franz von Baader y después de él otros historiadores, como Émile Boutroux.

También se ha discutido sobre su posible *panenteísmo*. Pronto volveremos sobre esto, citando al propio Böhme: más que estar el mundo en Dios, sería éste el que estaría en el mundo, sin ser abarcado o captado por el mundo. Siempre cabe hacerse la pregunta de Wittgenstein: ¿Acaso se manifiesta Dios en el mundo?²⁶ Sabemos que, para el genial zapatero altolusacio, Dios no es extraño al mundo, sino que está presente en este mundo y en cada ser de este mundo (que, a su vez, está también de alguna manera «en Dios»). Puede consultarse este texto de *Mysterium Magnum*, que traduzco: «y es justamente ahí donde reside el gran misterio del acto creador, a saber que el interior, Dios, se ha manifestado con su Verbo que habla eternamente, y que no es otro que Él mismo: el exterior es una imagen del interior. Dios no es nada extraño; en Él viven y obran (*leben und weben*: existen) todas las cosas, cada una en su principio y en su grado» (cf. XI, 33).

Concluimos afirmando –y esto es importante para nuestro tema, da igual anticiparlo– que la luz ya estaba en potencia, en germen, en la oscuridad: La voluntad determinada es un resplandor de luz. Ahora bien, su engendramiento no sería posible sino porque la oscuridad indeterminada llevaba ya en ella misma un germen de luz; porque, en alguna medida, la luz ya preexistía en ella: el deseo-inquietud originario, oscuro e inconsciente, no era en el fondo sino un deseo de luz y de conciencia (cf. *De Tribus Principiis*, XIV, 65, 71 y 75).

Llegamos así a la noción de un Dios-Misterio que se revela a sí mismo conquistando un interior al darse un exterior; de un Infinito que deviene espíritu dándose un cuerpo; de un Dios que se comprende en la medida en que se habla (cf. *Mysterium Magnum*, LXI, 62). Pero, el Uno absoluto, nos dice Böhme, es Libertad absoluta ya que nada se le opone, nada lo limita (ni siquiera su esencia, pues no la tiene), tampoco su propia acción ya que no obra. Hemos dicho que no tiene un propósito. El Uno seguirá siendo libre en el curso de su propio despliegue ulterior. Dios, en su fondo último, es siempre Libertad²⁷. Esto es algo que Schelling supo poner bien de manifiesto.

3. Los espíritus manantiales de la naturaleza divina y la cosmología de Böhme.

Der ewige Wille offenbaret sein Word durch die Natur

La Voluntad eterna revela su Palabra a través de la Naturaleza

(*De Electione Gratiae*, II, 17).

Ocuparse adecuadamente de la cosmología boehmiana, así como del sentido de la creación²⁸, cuestiones ambas capitales, es algo que sobrepasa el objetivo de esta conferencia. De todos modos, vamos a intentar resumir esa visión del cosmos, comenzando por su modelo *in divinis*: la original y compleja doctrina de los siete espíritus manantiales.

Recordemos que el «nacimiento» de la divinidad en la naturaleza es algo que prosigue eternamente, hoy igual que en el día primero de la creación (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 1 y sigs.). Pero es muy importante remarcar que Böhme está siempre preocupado por salvaguardar la libertad divina y su independencia con respecto al mundo. Esto es bien significativo teniendo en cuenta la peculiaridad de su teosofía. La divinidad no necesita el mundo y no puede confundirse con él. En Jacob Böhme esto es claro hasta tal punto que se puede decir que Dios posee un cuerpo para no tener que buscar fuera de él una corporeidad que le faltase.

Ya sabemos que el Dios de Boehme no es un Dios lejano que viviera allende las estrellas, sino que nace y se hace creatural. De sus siete espíritus manantiales están hechos los ángeles, como también el hombre y todo el universo. Este juego y esta lucha de fuerzas y potencias genera el dinamismo de la vida cósmica, en los tres mundos (celeste, astral y terreno -en otra división: divino o arquetípico, terreno o astral e infierno). Todo está vivo y en todo operan las mismas fuerzas aunque de diferente manera. Tampoco la criatura está alejada de manera irremediable de su fuente; por eso Böhme admite la presencia real y corporal de Dios en el Universo, ayudando de este modo al ser humano a alcanzar su liberación o salvación. Vamos a ver que la caída pervierte el mundo, pero no puede considerarse, en modo alguno, una «enfermedad» de la naturaleza divina. El mundo es exterior a Dios, como lo dice Böhme, el mundo no está en Dios, sino Dios está en el mundo²⁹.

Böhme dice claramente en *De Signatura Rerum* (cf. III, 1) que no pretende mostrar el principio de la Divinidad, pues no lo tiene, sino su revelación en la naturaleza (*die Offenbarung der Gottheit durch die Natur*)³⁰. Esta revelación se produce por medio de los espíritus manantiales (*Quellgeister*).

En nuestro autor no hay una sino varias ideas de la *naturaleza* divina. Pero podemos decir que la función esencial de esa naturaleza es la de permitir a Dios encontrarse efectivamente (cf. *De Signatura Rerum*, III, 3), realizarse en tanto que vida, engendrar el mundo y obrar sobre él.

En la medida en que no hay, para Boehme, realidad verdadera, plena, sin corporeidad, ya que el cuerpo (*Leib*) es base del espíritu³¹, Böhme le atribuye un cuerpo eterno a Dios, como sabemos, para que sea una persona y un ser vivo perfectos. Y Boehme, repetimos, atribuye a Dios un cuerpo para permitirle salvaguardar su entera independencia con respecto al mundo. Cuerpo infinito, espiritual, sutil y penetrante, que llena el espacio (cf. *Sex Puncta Theosophica*, I, 21). Cuerpo que es como una especie de éter³².

Pero la naturaleza es en Dios su lado orgánico y vital³³. Böhme lleva la analogía del hombre y Dios hasta el extremo: igual que nuestro espíritu se engendra por el cuerpo vivo, el espíritu de Dios se engendra por su naturaleza (cf. *De Incarnatione Verbi*, II, cap. I, 5).

Böhme parece creer que la ley de los contrarios, la oposición en Dios de la «naturaleza» al propio Dios, implica necesariamente una cierta independencia de esta naturaleza (cf. *De Electione Gratiae*, II, 38). Así, la naturaleza (*Centrum Naturae*) aparece como poseyendo ella misma un doble aspecto: en tanto que está en Dios y sirve de fundamento a su vida, está en la *Temperatur* y la armonía; es un orden de todas sus potencias (cf. *Mysterium Magnum*, LXXI, 24). Pero, en ella misma, es desorden, hostilidad, oposición y lucha. Dicho de otro modo, las formas y las esencias de la naturaleza -de las que en seguida hablaremos- son dominadas (*bezwungen*) por la luz divina, mientras que, en sí mismas, buscan combatirse, afirmarse cada una por sí misma, «cualificar» cada una por su propia cuenta. Luego veremos que es este fondo

de hostilidad y de lucha lo que constituye el *fundamentum* del mal y del infierno, y también que, para Boehme, es bueno e incluso indispensable que así sea³⁴.

A Franz von Baader, varias veces citado aquí, le parecía que la doctrina de los siete espíritus manantiales o cualidades de la naturaleza divina complicaba innecesariamente el pensamiento de Jacob Böhme y lo hacía en exceso confuso³⁵. Nos hemos referido ya a la dificultad que tiene el intérprete, si quiere organizar y estructurar en este punto la doctrina. Por otra parte, nos parece también que, cuando el teósofo escribe sobre las formas o espíritus fontanales, es cuando más genuinamente manifiesta su intuición y su capacidad para poetizar acerca de la relación entre el espíritu y las fuerzas y cualidades de la naturaleza, pues es característico en él colocar las cualidades sensibles no sólo en el mundo astral, sino también en el divino y utilizarlas como llaves para explicar correspondencias y analogías entre los grados o niveles del ser.

Vamos a sintetizar, pues esto bien constituye tema para otro estudio, y así ahorraremos al amable lector lo que a algunos parece que son divagaciones y repeticiones desconcertantes. Comenzamos por *Aurora*. La primera es la cualidad *acre* (*herbe*); la segunda, la cualidad *dulce*; la tercera es la *amarga*; la cuarta, el *calor*; la quinta, el *amor*; la sexta es el *tono*, el *sonido* o el *mercurio*; el séptimo espíritu es el *cuerpo* (cf. *Aurora*, XI, 1 y sigs.). Cada uno de estos espíritus es engendrado eternamente por los otros seis y los engendra a su vez³⁶.

El primer espíritu-manantial, *acre*, alude a una potencia de atracción, de condensación y de coagulación y es, dice Böhme, como una sal. La segunda cualidad es el *dulzor* y su papel es suavizar la acritud de la primera. La tercera es la *amarga*; de ella nos dice siempre Böhme que es la fuente del movimiento; además este tercer nacimiento (*Gebärung*) proviene de la acción del fuego en el agua, es decir de la cuarta potencia en la segunda (cf. *Aurora*, XXIII, 21)³⁷. El cuarto espíritu es el *calor*, «el verdadero comienzo de la vida y también el verdadero espíritu de la vida»; porque «del calor nace el espíritu en el cuerpo, que se mueve y cualifica en el cuerpo y resplandece [o se manifiesta] fuera del cuerpo» (cf. *Aurora*, VIII, 33)³⁸. El *amor* es el quinto espíritu manantial, que toma primitivamente su nacimiento en la dulce cualidad del agua (cf. *Aurora*, IX, 12); aparece como alegría y vida y por ello es llamado triunfador: «¿Cómo, dice Böhme, no iba a haber alegría allí donde la vida nace en medio de la muerte?»³⁹. Viene luego el *mercurio* o *tono*, principio de la expresión y de la palabra, por el que todos los espíritus se expresan y «hablan», siendo llamado también el principio de la forma y de la acción⁴⁰. El séptimo espíritu, en fin, es el corpus *corpus*. Se trata del «verdadero espíritu de la naturaleza y la naturaleza misma» porque, es la fuente de la tangibilidad y en él están formadas «todas las criaturas tanto en el cielo como en la tierra»⁴¹.

En el *De Triplici Vita Hominis*, las «cualidades» o «espíritus manantiales» de *Aurora* pasan a llamarse *formas* (*Gestalten*), *espíritus* (*Geister*) o *esencias* (*Essentien*). En sus obras posteriores la doctrina madura y se transforma, pero no desaparece y, si Jacob Böhme no clasifica estas formas-esencias siempre la misma manera, si podemos establecer una relación más o menos constante⁴².

Así, la primera fuerza o cualidad de la naturaleza será considerada como una fuerza de *atracción* o *contracción* magnética (cf. *De Electione Gratiae*, II, 14 y III, 7), fuerza de la «*compaction*» o «*coagulation*»: terrible, acre, ardiente y fría, rabiosa y airada, escribe Boehme. La segunda fuerza es la que se le opone, la de la *repulsión*. Fuerza también terrible y hostil, lo es de dispersión y dislocación, como también de movimiento, aunque todavía se trate de un movimiento sin meta y sin razón. Ambas fuerzas luchan entre sí y de la lucha surge un movimiento giratorio (cf. *Sex Puncta Theosophica*, I, 43, y sigs.; *Mysterium Magnum*, I, 16).

Junto a la fuerza del fuego, tendremos ya constituido el primer Centro, el *Centrum Naturae*⁴³ al que se opondrá el *Centrum Spiritus*, el del «sonido» y la «luz» (cf. *De Signatura Rerum*, XVI, 11)⁴⁴. Sin olvidar que nos movemos aún en un plano metafísico, pues la naturaleza concreta, el cuerpo real de este mundo lo constituye la síntesis compleja de los dos centros y de todas las cualidades o espíritus manantiales.

Consideremos ahora, para concluir este apartado, la concepción cósmica de Jacob Boehme.

Otra forma de apreciar la evolución que se produce en su pensamiento consiste en considerar la importancia creciente que atribuye al mundo espacio-temporal, al mundo el tercer principio, a nuestro mundo. De ser mero accidente, su creación acaba convirtiéndose en un modo necesario de la expresión de la esencia divina. Es verdad que no desaparece cierta ambigüedad en el concepto de *mundo*, que puede y no puede ser llamado el cuerpo de Dios. Por otra parte parece como si el mundo tuviera su principio en la imaginación divina: en el *salitre* divino, piensa Böhme, se forman desde la eternidad imágenes o figuras que serían como los sueños de esa Imaginación, prototipos (*Vorbilder*) o incluso «ideas», como las llamará más adelante, ideas incorpóreas y todavía casi irreales. Las sombras del sueño de Dios que aún no han salido a la luz. Hemos aludido a ello: Dios crea el mundo imaginando.

Alexandre Koyré ha sabido destacar que el mundo está, en Böhme, «formado en tres nacimientos» que se desarrollan del interior al exterior: El «nacimiento más interior» es el de la vida divina; de él proviene el «nacimiento sideral o astral», la naturaleza interior de «este mundo», regido por el movimiento de los astros (cf. *Aurora*, VII, 38). Por último, de esta vida astral (vida sensible y animal) surge el nacimiento exterior, la vida puramente física, el ser material, el *corpus* de este mundo. Estos tres nacimientos se reflejan inversamente en el microcosmos. Boehme conoce y expresa a su modo la fórmula hermética: «*Was das Obere ist, das ist auch das Untere, und alle Creaturen dieser Welt sind dasselbe*». Berdiaeff lo traduce en el sentido más tradicional, pero más literalmente sería: «Lo que es más alto también es más bajo, y todas las criaturas de este mundo son una misma cosa» (*Mysterium Magnum*, II, 5)⁴⁵. Böhme sabe que en la doctrina alquímica todos los elementos provienen de uno solo igual que conoce que los cielos están hechos de una materia especial, la *quinta essentia*.

La idea que tiene Böhme de la creación es la de la producción del mundo, mundo esencialmente limitado en el tiempo y en el espacio⁴⁶, mediante condensaciones o coagulaciones⁴⁷ sucesivas de la primera materia espiritual o astral⁴⁸. Una materia, el *corpus* divino, que es llamada el elemento santo o divino (*Element*) (cf. *Mysterium Magnum*, XXII, 3). Todo provendría de Dios por una especie de emanación progresiva: primero el cielo, después las estrellas que provienen del cielo, después los elementos que provienen de las estrellas, luego la tierra que proviene de los elementos. (cf. *Aurora*, II, 43 sigs.; III, 36 y sigs.), siendo el centro orgánico de este mundo el *astrum*, o los astros, que representan las potencias de la naturaleza divina, por las que ésta obra en este mundo⁴⁹.

Hay que tener en cuenta, además, que Boehme conocía y aceptaba la teoría copernicana. En cuanto a la bóveda celeste, dice que estaría «hecha de la mejor y más pura de las aguas», de la potencia del Padre, pero sin abarcarlo. El mundo es eterno en su esencia, pero no lo es en su estado actual. Jacob Böhme consideró siempre que el estado de este mundo no es necesario, sino que claramente era efecto de una perversión causada por una caída primordial. Nuestro mundo es una imagen bien deformada de ese universo ideal que se constituye en la Sabiduría. Por eso, también anhela, a su modo, una liberación⁵⁰.

4. Antroposofía. La regeneración del ser humano.

«*Der rechte Mensch in der himmlischen Bildniss hat keine Zeit: Seine Zeit ist gleich einer runden Crone oder einem ganzen Regenbogen der keinen Anfang hat und kein Ende. Denn die Bildniss, welche die Gleichniss Gottes ist, die hat weder Anfang noch Zahl*»

«El hombre auténtico en la Imagen celestial no tiene tiempo. Su tiempo es semejante a una corona redonda o a un arco iris completo que no tiene comienzo ni fin. Pues la Imagen, que es la semejanza de Dios, ni tiene principio ni tiene número» (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 3).

La clave del pensamiento que nos ocupa, su verdadero centro, nos parece que está en su concepción del ser humano, en la que ahora vamos a detenernos un poco más; concepción vitalista y religiosa, desde luego, más también humanista y personalista. Ahora bien, se trata de una *antroposofía*, de una concepción sapiencial del ser humano. Este es el lugar, el libro donde leer los secretos.

Jacob Böhme nos invita a buscar en nosotros mismos «el más alto misterio», abandonando la razón exterior (el discurso), abandonándonos a nosotros mismos, abandonándonos a Dios. El alto o gran misterio, venimos diciendo, el *Mysterium Magnum*, es la esencia de Dios, el misterio de su vida que se revela a sí misma en Él y en la criatura⁵¹. Este *Mysterium* -es el concepto central de la filosofía de Böhme- se vuelve a encontrar en el hombre y es en sí mismo, en su propio *mysterium*, como el hombre debe buscar la clave del misterio de la realidad. Por eso dice Boehme: «buscaos a vosotros mismos y si os encontráis lo habréis encontrado todo».

Idea muy importante en Böhme, como también lo fue en Valentín Weigel, es la de que Dios está presente en todas partes; el hombre está en Dios y Dios está dentro del hombre; el paraíso y el infierno no son lugares, sino estados o «mundos». Como escribe el propio Böhme: «Dios está en el cielo y el cielo está en el hombre; mas si éste quiere vivir (*seyn*) en el cielo, entonces tiene que revelarse (*offenbar werden*) el cielo en el hombre» (*Epistolae Theosophicae*, XII, 48).

Esta analogía, entre el hombre y Dios, no se limita a la relación entre el alma y cuerpo, sino que va más lejos. En efecto, el hombre está constituido exactamente de la misma manera que Dios (la única diferencia es que el ser humano es criatura). Es su imagen perfecta, la imagen de una *Imagen* (la Sabiduría) y tiene por misión llegar a ser una verdadera manifestación, un reflejo singular, único, del Cristo, como veremos.

Comencemos con la constitución del ser humano. De manera muy abreviada, podemos decir que el reflejo de la Trinidad en nosotros es en Böhme más complejo que en otros autores espiritualistas, como por ejemplo Valentín Weigel⁵². El *Padre* es la fuerza vital y psíquica del cuerpo vivo; o, si se prefiere, la vida orgánica y psíquica (mental) de la materia viva. El *Hijo* es la conciencia-luz que nace de esa vida. Böhme lo dice por lo demás claramente: el alma consciente proviene y nace de la vida orgánica⁵³. De todas estas fuerzas y de su luz nace un espíritu inteligente, sutil⁵⁴.

Alma y espíritu tienen Jacob Böhme muy diversas significaciones, y a veces se emplean como sinónimos, pero podemos captar la esencial diferencia: por una parte el alma vital, animal o sideral; por otra, el espíritu como algo sobrenatural y divino, el *spiraculum vitae*⁵⁵. Lo importante es que el alma espiritual está presente en el alma vital y, por ella y sus fuerzas, habita (*einwohnt*) su cuerpo y lo rige, al igual que Dios está presente en su naturaleza y habita el mundo (cf. *Aurora*, XIV, 91). Para Böhme, el alma consciente y espiritual, a pesar de su relativa independencia, nace del cuerpo, es decir, de las cualidades o potencias que lo constituyen (cf. *Aurora*, XV, 36, 38). Böhme habla también del cuerpo astral (incluso de varios o de siete cuerpos sutiles)⁵⁶, vehículo y soporte de la vida, oculto en el interior del cuerpo grosero físico.

Pero el alma no es ya, en Böhme, tan sólo la intermediaria entre el espíritu y el cuerpo, sino que es el *centrum* del ser vivo. Y esto nos obliga a considerar, siquiera brevemente, la relación del ser humano con los tres principios de la esencia divina⁵⁷, pues en efecto, el alma tiene su *Urkund* en el primer principio; es en el hombre lo que el primer principio es en Dios. Esta identificación de la naturaleza del alma con la del primer principio es ya una constante en la segunda obra del teósofo: *De Tribus Principiis*. El cuerpo y la vida orgánica propiamente dicha pertenecen, en cambio, al tercer principio⁵⁸. La plena vida espiritual con su luz, su inteligencia y su amor reflejan el segundo principio⁵⁹.

De todos modos, la conclusión del *De Tribus Principiis* atribuye al ser humano una posición un tanto extraña y muy significativa: si bien el mundo entero está repartido entre los tres principios, el hombre no “pertenece” a ninguno de ellos, sino que está *entre* los tres mundos. Si decimos que pertenece a los tres principios, pues participa de ellos, es creado cuanto menos fuera de ellos, fuera de toda realidad. Ser incompleto, tendrá que decidirse y perfeccionarse por medio de su voluntad⁶⁰. Aparecen en esta obra los esbozos de una de las doctrinas más peculiares y profundas de Böhme, a saber, la doctrina de la libertad como fundamento del ser.

La vida espiritual más honda, entendámoslo bien, no proviene del *astrum*, no proviene del espíritu este mundo (*Geist dieser Welt*) ni tampoco de nada que sea más sutil que los meros elementos (el «jugo» de *Aurora*), sino que hace falta una nueva *Tinctur* que emana directamente de Dios, sutileza de sutileza y espíritu de espíritu, que Jacob Böhme llamará *spiraculum vitae*. El elemento sobrenatural en el ser humano, como la *Funke*, la *chispita* de Eckhart. Sintetizando elementos pertenecientes a los tres principios de la esencia divina, el hombre, pequeño Dios, hijo de Dios, tiene en sí mismo y en su libertad posible y conquistada la potencialidad de serlo todo.

Si el hombre fuera de la tierra, si perteneciera sólo a la tierra, no podría desear el cielo. Anhelamos y buscamos la libertad espiritual de la que, de alguna manera, hemos nacido⁶¹. Al producirse la caída de Adán, la humanidad está bajo el dominio de los astros. Es precisa, hemos dicho, la regeneración. Mas ello implica para Böhme la constitución de un cuerpo nuevo, un cuerpo espiritual, un cuerpo de gloria, de resurrección, que empieza ya a formarse en esta vida. Cuerpo que nace en nuestro mismo cuerpo terrestre, siendo como su extracto (*extractum*) y su jugo, pero se trata también de lo que el teósofo llama la *Tinctur*, el *Element*, el *Paraíso*, o incluso el *corpus* eterno de Cristo⁶².

Muy importante, en la teosofía de Jacob Böhme, es la doctrina del *andrógino*. El hombre primordial, Adán, y el Cristo ambos lo son. Completud, integración de lo masculino y lo femenino, sublimación y trascendencia de lo físico, generación y nacimiento en el cuerpo de gloria, sexualidad sagrada... Muchas cuestiones que podrían aquí evocarse, más allá incluso de lo que piense Böhme, pero que exceden las posibilidades y los límites de este trabajo⁶³. Digamos empero que la mujer representa para Böhme la mejor encarnación de la Sabiduría divina (y por tanto del segundo principio: el de la ternura, la compasión, el amor y la bondad), mientras que el

hombre suele ser vinculado más a la fuerza bruta, la violencia, y encarna la naturaleza en su primer principio⁶⁴.

Como ya se indicado, Jacob Böhme insiste en la unidad ontológica del ser humano y en su identidad individual. Incluso regenerado, sigue siendo el mismo hombre. No se trata, estrictamente, de una nueva creación. Ha llegado a ser el que era, según la vieja sentencia de Píndaro. Pues sólo puede ser eterno y sólo puede desear la eternidad, lo que es eterno en su esencia. *Particula aurae divinae*, eso es el hondón del alma, que diría nuestro Unamuno. Su origen no tiene origen y el alma, no lo olvidemos, constituye el centro de nuestro ser: vida del cuerpo y germen del espíritu.

La importancia y el papel del ser humano se va acrecentando cada también vez más en el pensamiento de Jacob Boehme. Un ser humano, ontológicamente superior a los ángeles⁶⁵, capaz de renunciar a su *ipseidad* egoísta⁶⁶ para realizar en el mundo real su propia *idea* o *imagen*, una imagen concebida por Dios en su Sabiduría eterna. Una imagen, por lo tanto, que representa en la Sabiduría divina una individualidad eterna, una expresión personal e individual de Dios. Por eso escribe Böhme que el ser humano es, en definitiva, una encarnación del Hombre-Dios, del Cristo⁶⁷.

Si consideramos la dimensión del conocimiento, es muy importante la distinción, a la que en parte ya hemos aludido, entre razón e intelecto, como importante es el papel de la imaginación.

La razón o conciencia natural es una visión dirigida sobre la naturaleza y no sobre sí misma (*Sex Puncta Theosophica*, VII, 14). No nos proporciona más que el yo superficial y exterior de la vida exterior y no el yo profundo y verdadero, que es nuestra propia esencia (*Apología contra Balth. Tilden*, I, 369. El camino es siempre el de la interioridad: entrar y retirarse en sí, retornar a sí, reencontrarse y vivificar nuestro propio centro... Son las expresiones de Boehme. Se trata de cesar esa vida fragmentaria, exterior, inconsciente o basada en la mera razón, que separa la unidad viviente del espíritu en una multiplicidad sucesiva de momentos aislados, razón que es un fragmento, ella misma, de la inteligencia; que oscurece, oculta o difumina la luz espiritual y que nos impide conocernos (cf. *Mysterium Pansophicum*, IX, 2). Al asistir «en espíritu» a nuestro propio nacimiento, vemos revelarse el fondo misterioso de nuestro ser (cf. *Epistolae Theosophicae*, XVI, 6 y sigs.; XXXV, 5 y sigs.; *Anti-Stifelius*, II, 85 y sigs.); al nacer Dios en el alma todo adquiere otra dimensión y perspectiva y una vida nueva brota en nosotros (cf. *De Electione Gratiae*, IX, 34; XII, 16 y sigs.).

La imaginación interviene en la creación del mundo como lo hace en ese renacimiento espiritual. Todo lo sensible es símbolo de lo invisible. Además, la imaginación es en cierto sentido superior a la razón discursiva (*Vernunft*), y más próxima al intelecto intuitivo (*Verstand*) que el propio entendimiento. En efecto, la imaginación permite captar lo uno-múltiple simultáneamente, mientras que el entendimiento debe proceder por pasos sucesivos. Jacob Böhme expresa, a menudo, la certeza subjetiva respecto del conocimiento que le ha sido concedido, la inspiración directa del Espíritu, sin la cual ni siquiera él mismo comprendería sus propios escritos, como solía decir (cf. por ejemplo, *Apología contra Balt. Tilken*, I, 20 y sigs. *Epistolae Theosophicae*, X, 14 y XII, 26, entre tantas otras).

En Böhme, así como en Paracelso, la imaginación es la potencia mágica por excelencia. Veremos luego que el sentido especial que Böhme atribuye al término *imaginatio* (*Einbildung*,

en alemán) le permite decir que Lucifer o Adán han imaginado en el *centrum naturae* o en el tercer principio. La imaginación puede producir efectos perfectamente reales y la entiende como un acto *sui generis* que asimila el sujeto que imagina con el objeto imaginado. Se trata de una fuerza que puede operar en diferentes ámbitos de lo real: se puede imaginar *en* cualquier cosa, piensa Boehme, haciendo participar al sujeto con las cualidades del objeto, pero también modificándolo⁶⁸.

Con respecto a la vía mística tal como la concibe Böhme, viene a coincidir en sus líneas maestras con la mística clásica, o con casi toda forma de mística (salvando la posibilidad de excepciones): la unificación interior, la aniquilación del yo egoísta, el abandono del mundo. Esto es, la *Abgeschiedenheit* y la *Abgelassenheit* (cf., por ejemplo, *Mysterium Magnum*, XLI, 54). Se trata de llegar a ser incluso más pobre que el pájaro, que posee un nido en los árboles o en algún otro lugar. Convertirse en nada para el egoísmo del mundo. Recordando a San Juan de la Cruz:

“Si quieres saberlo todo, no quieras saber algo en nada. / Si quieres serlo todo, no quieras ser algo en nada. / Si quieres poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada”. Y también: “Ahora que me puse en nada, noto que nada me falta”. Por el contrario, de los bienes materiales: “Cuantos más los procuraba, con tantos menos me hallé”. Agustín Andreu cita, al comienzo de su hermosa edición de *Aurora*, estas palabras de Böhme:

«Dirige tus pasos allá donde el camino es más duro; toma sobre ti lo que el mundo rechaza; haz lo que el mundo no hace. Marcha contrariamente al mundo en todas las cosas. Así llegarás por el camino más corto hasta Dios».

Tampoco podemos aquí detenernos en la filosofía de la religión de Boehme ni en su concepción del cristianismo, pero sí destacar algunos detalles esenciales. El iluminado de Görlitz solía quejarse de la fe histórica de los escribas y teólogos, ufanos de sus iglesias de piedra y de su ciencia libresca. Para él, en cambio, la fe verdadera es un acto de la voluntad que nos transforma interiormente y nos une de modo real y efectivo a Dios (cf. *Mysterium Magnum*, XXXIX, 8); tiene el poder de refundar el alma, de transmutarla y se manifiesta por la capacidad de amar, pues nada hay en el mundo más sublime. Se trata de una potencia, de una acción, mas también de «una fuerte imaginación», como escribe él mismo, retomando una idea de Paracelso, porque la voluntad necesita, para poder obrar, que ella misma se dé o encuentre una potencia, un mecanismo de acción: entonces aparece el papel de la imaginación⁶⁹. Pero la fe, esencialmente, es don de sí, abandono, confianza⁷⁰.

Conviene no olvidar lo lejos que está Jacob Böhme de todo panteísmo, por otra parte tan lejano a la mentalidad occidental y, sobre todo, judeocristiana. Lo que sucede es que la aspiración mística no siempre es bien comprendida y suscita desde luego grandes paradojas. Podemos recordar a este respecto los célebres versos de Goethe, seguramente tan citados como no siempre bien entendidos:

Im grenzenlosen sich zu finden / wird gern der Einzelne verschwinden

De grado buscará el solitario perderserse (desaparecer) / para encontrarse en lo infinito⁷¹.

Digámoslo una vez más, Jacob Böhme subraya la autonomía absoluta del ser humano. Es como si en el fondo, no tuviese necesidad de nada más. Dios mismo se nos ha dado antes de nuestro propio nacimiento. La eternidad se ha encarnado en cada uno de nosotros y toda individualidad es necesaria, en tanto que teofanía. Llegamos a nosotros mismos armonizando el

caos, realizando la Imagen, descifrando la Signatura⁷². No tienen ninguna importancia los nombres, el que uno se llame judío, el otro griego, el otro cristiano. Dios no hace acepción de personas. *Sapientibus est enim non curare de nominibus*, dice el proverbio: es propio del sabio no preocuparse de los nombres, no hacer demasiado caso a las palabras. El nombre no implica ninguna diferencia entre los hijos de Dios, sino que es la presencia del espíritu en el corazón (*der Geist im Herzen*, como escribe el teósofo), el deseo de hacer el bien, de obedecer a esa ley interior que llevamos grabada a fuego en las entrañas. Obedeciendo, como gustaba decir paradójicamente María Zambrano, se alcanza la libertad (cf. *Mysterium Magnum*, LI, 36).

Y de nuevo llegamos a conclusiones similares a las de un Ibn al Arabî de Murcia, lo mismo que sucedía con la imaginación y con la idea que el siervo se hace de su Señor, el amante de su Amado: los dones de Dios son individualizados; la religión de cada uno a él le es propia (cf. *De Test. Christi S. Baptism.*, I, I, 12). Tan sólo la letra, la opinión, lo externo puede ser común a todos; el espíritu en cambio difiere en cada individualidad regenerada. Siendo el mismo Espíritu divino, el mismo Logos, el mismo Jesús quien se encarna en cada alma, habla sin embargo a cada una un lenguaje que le es propio. Siendo el tema común, los matices, los tonos, las palabras van dirigidos a cada uno de un modo irrepetible⁷³. El alma no se repite, Dios tampoco. No viene mal recordar aquellos sencillos y hondos poemas de León Felipe: Romero y peregrino, que pasa siempre por caminos nuevos, no haciendo callo las cosas ni en el alma ni en el cuerpo, pues que nadie va a Dios por este mismo camino por el que yo voy; para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol y un camino virgen Dios. Los dones divinos son múltiples y cada uno de nosotros ve a Dios -si es que le ve- bajo un aspecto que le es propio, pues nadie puede verle y expresarle en su totalidad.

También un maestro jasídico coincide con nuestro teósofo:

“Rabí Pinjás citaba a menudo las palabras de Rabí Reír, un maestro de la primera época talmúdica: «El alma del hombre le enseñará», y las subrayaba agregando: «No existe hombre que no sea incesantemente instruido por su alma».

Uno de sus discípulos preguntó: «Si eso es así, ¿por qué los hombres no obedecen a su alma?».

«El alma enseña constantemente» -explicó rabí Pinjás-, «pero no se repite nunca»⁷⁴.

Es esencial, escribe Koyré, que el alma supere las meras creencias y viva piadosamente su piedad personal. Dios le aparecerá de modo distinto según como sea la propia alma y Cristo nacerá en ella, tanto si cree en su divinidad como si no cree (y a mí me parece que había que tener reñones en ese tiempo para afirmar y sostener estas cosas), cualquiera que sea la religión que siga, la iglesia a la que pertenezca, pues por desgracia las iglesias se combaten unas a otras en este bajo mundo. La verdadera Iglesia es, para Jacob Böhme, aquélla en la que reina el amor. Los fieles de amor, los fieles de Dios se encuentran en todas partes (cf. *Mysterium Magnum*, XXX, 52). El personalismo religioso y metafísico boehmiano, su doctrina de las signaturas que establece el valor absoluto de todas las teofanías, lleva necesariamente a una doctrina de la tolerancia, que reafirma siempre de nuevo la libertad humana y confía completamente en la bondad divina⁷⁵.

Finalmente conviene subrayar que para nuestro teósofo lo verdaderamente importante lo constituye el *ser* y no tanto *conocer*. Para la liberación, para la salvación, lo decisivo es una buena vida, no tanto una buena doctrina (cf. *De Electione Gratiae*, X, 46). La auténtica religión nos parece, ante todo, una forma de vida y no cuestión de atenerse a una mera doctrina o seguir a pie juntillas una determinada moral; y la filosofía, como en Wittgenstein, la entendemos sobre

todo como una auténtica manera de vivir (o una manera de vivir con autenticidad) antes que un ejercicio racional o un conjunto más o menos sistemático de teorías. Desde luego, en Boehme, no el saber histórico, pero tampoco el saber metafísico son indispensables para la salvación. Es cierto que para Böhme mismo, el conocimiento no se produce sin la realización personal; el conocimiento está indisolublemente ligado al renacimiento. Mas afirma que para otros puede ser distinto, pues cada uno tendrá a su modo de vencer a las tinieblas y hacer que resplandezca la luz, su manera propia de hacer coincidir el tiempo con la eternidad (cf. *Mysterium Magnum*, LVI, 35 y sigs.; LXVIII, 9 y sigs.). Cada uno habrá de vivir el sentido de la historia sagrada, centrado en la caída y en la redención.

Nuestro mundo, en cierto modo, sigue siendo el Paraíso, y así se nos mostraría si supiésemos verlo, si nuestros ojos fueran nuevos. Pero se trata también de un lugar tenebroso. El ser humano vive «en un mal albergue», escribe Jacob Böhme, lo que me recuerda a Santa Teresa: la vida es una mala noche en una mala posada. Pero, *in der Ueberwindung ist Freude* [en la superación está la alegría], he aquí una de las claves de la doctrina de Böhme. Cada uno de nosotros lleva en sí mismo, afirma, el paraíso y el infierno, su propio Dios y su propio Satán. Esto me hace evocar el célebre pasaje, antes citado, de Lao-Tsé: “Todos los seres llevan a espaldas la sombra y en brazos la luz” (*Tao Te Ching*, 42).

«En mí mismo estará el paraíso: todo lo que Dios Padre tiene y es, debe aparecer en mí, como una forma o figura del divino mundo esencial» (cf. *De Signatura Rerum*, XII, 13). Aquí se prefigura a Ángel Silesio.

Tenemos el poder de transformar la naturaleza y de cambiar el mal en bien («*und das Böse in ein Gutes zu setzen*») en la medida en que nosotros mismos antes nos hayamos transformado. Realizando el ser humano lo que tiene de más personal y profundo es como alcanza su propia perfección y su meta: encarnar y expresar a Dios⁷⁶. Ahora bien: «*Die Seele mag nicht Gott sehen, als nur in ihrer neugeborenen Bildniss, nur durch und in Jungfrau Sophien*» [El alma no puede ver a Dios si no es en su imagen renacida, solamente en y a través de la virgen Sofía] (cf. *Mysterium Magnum*, LII, 10. La traducción es nuestra). A Ella nos referimos brevemente ahora.

5. La Imagen eterna concebida en la Sofía.

Toda la filosofía de Jacob Böhme es un pensamiento de imágenes. De modo muy central destaca, ya lo hemos visto, como base de su concepción, la imagen del fuego, que de la materia oscura hace brotar la luz. Pero se trata de una luz inmaterial, invisible, mientras no se refleje o no se quiebre sobre algo que sea opaco. De igual modo, las «imágenes» de la Sabiduría “encarnan” a Dios, son como «figuras» de su cuerpo mágico, pero no pueden ofrecerle la resistencia que sí le ofrece un mundo material, físico, posterior emanación o reflejo de esas figuras “mentales” o metafísicas de la *Sophia* eterna⁷⁷.

Dios sale de sí mismo, y este movimiento de emanación (lo que emana, dice Böhme, es la Sabiduría, cf. *Mysterium Magnum*, VII, 9), oponiéndose al movimiento *hacia sí*, lo hace posible a su vez, y pone en Dios esta tensión interior que es la base necesaria de su ser y de su personalidad. Dios se encarna él mismo en la *Sophia* (cf. *Mysterium Magnum*, XIX, 3; *Clavis*, 18, 19, 119).

Como afirma Berdiaeff, Jacob Böhme, que había vislumbrado, desde el *Ungrund*, las tinieblas en el fundamento del ser, ve también allí, por la *Sophia*, la luz. Es sabido que cuando

Böhme escuchó por primera vez la palabra griega *idea* exclamó: «Veo la pura Virgen celeste»⁷⁸. En efecto, la Sabiduría divina se encarna en Cristo andrógino y en la virgen María. El alma humana debe unirse a su virgen, acostumbra a decir Jacob Boehme⁷⁹.

El concepto de la Sabiduría divina juega un papel extremadamente importante en Böhme y en sus sucesores y discípulos, pero en sus primeras obras es algo vago y se confunde a veces con el de la corporeidad celeste (sabiduría esencial, *wesentliche Weisheit*, *Ternarius Sanctus*). En *Aurora* Böhme nos decía que en el *salitter* divino se forman «figuras del todo ligeras», «ideas»⁸⁰. La Sabiduría divina es, en efecto, el mundo ideal en su unidad, en su belleza. «Nada, dice Böhme, representa mejor la Sabiduría divina que un hermoso césped cubierto de flores»⁸¹, imagen que aparece ya en *Aurora*⁸¹.

La sabiduría divina es, por así decirlo, el plan, el modelo preexistente de la creación, pero ella misma no crea, no engendra. No es sino el mundo ideal, o su imagen. Representa la armonía de las potencias creadoras de Dios, su expresión no mancillada ni por el mal ni por la discordia de la lucha. Ella es lo que el mundo debe ser y se encarna en cierta medida en el mundo real, que la realiza de modo imperfecto, pues se trata de un mundo caído. No se encarna como el alma en un cuerpo y por eso sería más preciso decir que es el mundo el que busca encarnarla imitándola, representándola, participando de ella, incluso apoderándose de ella⁸².

Para Böhme la Trinidad exige un cuarto término. Es como si la evolución inmanente de la divinidad no pudiera realizarse sin ayuda de una emanación, de una expresión *ad extra* (cf. *De Electione Gratiae*, I, 6). Este espejo, este cuarto término es el que Dios se opone para poder reflejarse y verse en él, para tomar así plena conciencia de sí mismo y, por consiguiente, poder realizarse. Böhme lo llama, además, la *Gloria y Esplendor de Dios*. Esta Sabiduría, «cuarto producto» de la evolución inmanente de Dios, es su misma imaginación creadora⁸³. Dios *imagina* en la Sabiduría, y su imaginación, acto mágico y misterioso por excelencia, realiza el milagro de expresar y traducir en *imágenes* finitas el pensamiento infinito de Dios; imaginación que encarna, por así decir, en seres limitados el espíritu infinito y traduce el Verbo divino «en formas y en colores», como gusta decir nuestro teósofo (cf. *De Testamentis Christi*, I, cap. I, 6).

Siguiendo a Koyré podemos decir que hay pocas ideas en el pensamiento boehmiano que hayan jugado un papel más grande y hayan ejercido una influencia más poderosa sobre la posteridad. Ninguna que sea más proteiforme y una de las más originales⁸⁴. La Sabiduría eterna de Böhme es un ojo (cf. *Sex Puncta Theosophica*, I, 11; *Mysterium Magnum*, I, 7) y, al mismo tiempo, el espejo en el que Dios se refleja (cf. *Sex Puncta Theosophica*, I, 15; *De Incarnatione Verbi*, II, cap. I, 11); el mundo de las ideas divinas (cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 10), la imagen eterna del mundo (cf. *Mysterium Magnum*, I, 6); la revelación eterna de Dios; la habitación, el cuerpo y el vestido de la divinidad. Ella es cada una de estas cosas y todas a la vez. Es, y ello es lo que funda la unidad de la concepción, el *Objetum*, el *Gegenwurf* (cf. *Clavis*, 18; *Tabulae Principiorum*, 19) eterno de Dios en el cual y por el cual éste se refleja, se expresa y se revela. Ella sigue, por así decir, la evolución inmanente de Dios, transformándose con cada etapa alcanzada por esta evolución; ella hace posible a Dios una evolución emanante (la expresión es de Koyré). Es pues una condición necesaria de esta evolución y, al mismo tiempo, un intermediario entre Dios y la naturaleza (cf. *Clavis*, 19). Es también, para la naturaleza, la imagen ideal que ésta (o que el *Spiritus Mundi*, el *Amtmann*, el *Archeus*) realiza o que tiende a realizar. Ella es su meta eterna, su *Vorbild*, su idea (cf. *Mysterium Magnum*, I, 7) (344).

Vemos, en fin, que la Sabiduría es relativamente independiente del mundo mas tiene una relación muy particular con el ser humano que puede ser concebido él mismo como una

realización de la Sabiduría divina. Esto se comprende bien, si tenemos en cuenta que es él quien debe revelar las maravillas de Dios y del mundo. Sofía se encarna, ante todo, en su alma y su pensamiento, pero sin ser como una parte constitutiva del hombre. Se trata de su imagen, su *compañera celeste*, a la que debe unirse y la que debe realizar en sí mismo; acaso el Ángel de Sohrevardî y la teosofía irania.

Pero el ser humano también puede separarse de la sabiduría y ella se convierte entonces en el ideal perseguido, aquello que falta al alma, lo que ésta ha perdido, perdiéndose el hombre a sí mismo. Se persigue entonces la propia integridad, el ser completo⁸⁵.

SEGUNDA PARTE: PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL

In Ja und Nein bestehen alle Dinge.

[En el Sí y el No consisten todas las cosas].

(*Quaestiones Theosophicae*, qu. III, 2).

Nos ocupamos ahora de los aspectos míticos de nuestro tema, tal como aparecen en el cristianismo de Böhme, particularmente de su interpretación de las figuras de Lucifer, Eva y Adán. La historia sagrada se funde aquí de manera muy peculiar con la cosmovisión metafísica que antes hemos resumido.

6. Acerca de la caída de Lucifer.

Lucifer fue creado en el lugar del Hijo. Su cuerpo, su reino, está íntimamente relacionado con nuestro mundo⁸⁶. Sobre todo en *Aurora*, dedica nuestro teósofo muchas páginas a intentar explicar lo inexplicable: que la criatura más perfecta creada por Dios se revele contra él, le desobedezca e introduzca un tremendo desorden en una parte de la creación. Pero sabemos que Jacob Böhme no es siempre coherente. Nos parece que conviven aquí en él dos tendencias difícilmente compatibles: aquella que intenta con piedad maniquea exonerar a Dios de toda culpa, de toda responsabilidad ante el mal, de un lado, y aquel atrevimiento metafísico que, partiendo de la idea de los tres principios subyacentes a la esencia divina, procura interpretar la realidad unitaria, dialéctica e intelectualmente (más allá de la razón separadora).

En efecto, Jacob Böhme describe gráfica y extensamente las consecuencias graves de la rebelión luciferina: los siete espíritus manantiales, que habían cualificado equilibrada y gentilmente en el cuerpo celestial del arcángel, ahora se ponen a operar cada uno para sí mismo sin que su acción la atemperen ni el amor ni los otros espíritus. Se introduce el desorden. Cada cualidad pretende dominar y subyugar a todas las demás. El *calor*, uno de los espíritus-fuentes, convirtiéndose en un fuego infernal; las cualidades *acre* y *amarga* empezaron a formar cuerpos aislados, separados, rígidos y muertos. El *amor* se transformó en odio, el agua dulce se corrompió, el *tono* musical se transformó en ruido atroz; se desvaneció la luz y los cuerpos se hicieron impenetrables a sus rayos. Toda la unidad armónica del Corpus vivo y cristalino se quebró. En el más bello de los reinos angélicos campaban ahora el desorden y el caos.

De esta dramática caída parece originarse nuestro mundo, tal y como ahora lo conocemos. Esa es la doctrina de *Aurora*. Además, el ser humano es creado, para ocupar –como Cristo– el lugar que deja Lucifer, para reparar su desastre⁸⁷. Mas el pensamiento de Böhme va evolucionando. Del príncipe de los ángeles se decía, en la primera obra del teósofo que estaba

hecho de todas las esencias o espíritus de Dios. Luego, en el *De Tribus Principiis*, se afirmará que se compone sólo de las cuatro primeras propiedades; que, engendrado en el primer principio de la esencia divina, tendría que haber «imaginado en el segundo principio», realizando en él este principio por el poder de su imaginación. Se vio obligado a elegir, situado entre ambos. Igualmente, los demonios tienen su origen (*Urkund*) en las cuatro primeras cualidades, nacen propiamente hablando entre la cuarta y la quinta, entre el *fuego* y el *amor*. Y por eso se pone en relación, como sabemos, a los demonios con el alma humana.

Si Lucifer infectó y abrasó las esencias, las potencias del primer principio, Dios, para combatirlo, tuvo que abrasar aún más esas mismas esencias, como escribe Böhme⁸⁸. La primera fuerza-esencia, al concentrar toda la materia calcinada en un solo lugar, habría originado nuestro mundo. Es verdad que esta idea plantea dificultades acerca de la manera correcta de entender el tercer principio de la esencia divina y el sentido mismo de la creación de los mundos, ya que Jacob Böhme no parece decidirse a afirmar de modo expreso el carácter originario, primitivo, del mundo del tercer principio (su *Urständlichkeit*). Por poner sólo un ejemplo: ¿de dónde procedería la materia, si prescindimos del *salitter* divino, que habrían coagulado y calcinado las esencias abrasadas por Lucifer?

La caída de Lucifer es enteramente irracional⁸⁹ y, seguramente, tampoco necesaria (en este punto, nuestro filósofo no modificó su pensamiento). El mismo contribuye a su propia creación (incluso podemos decir que su caída coincide con su creación) al elegir determinarse en uno de los principios, pues ya hemos dicho que había nacido entre los dos. Curiosamente Jacob Böhme afirma, en ocasiones, que Lucifer no había sido nunca realmente un ángel de luz. Dios mismo no ha previsto su caída ni puede evitarla. Böhme se inclina aquí por una solución *quasi* maniquea y no tiene reparos en sacrificar la omnisciencia y la omnipotencia si con ello salvaguarda la libertad de la criatura y evita cualquier sospecha respecto de la responsabilidad divina en el mal.

7. El pecado de Adán.

Debiendo realizar en su persona la Sabiduría divina, la Virgen eterna, Adán fue concebido por Dios como su representante en el mundo: un ser que reuniría en sí armoniosamente lo finito y lo infinito, el espíritu y la naturaleza; vínculo entre cuerpo, animalidad, vida, conciencia, intelecto y espíritu. La caída de Lucifer vendrá a otorgarle una misión suplementaria: dotado de potencias mágicas apropiadas (cf. *Mysterium Magnum*, XVIII, 14), tendrá que realizar una acción en el mundo, en este mundo del tercer principio que es el mundo propio del ser humano, mundo profundamente trastornado por la rebelión del arcángel. Reparar la caída, reconducir al mundo a su estado de perfección, colaborar con Dios. No había otro modo de remediar la acción de Lucifer. Dios no puede luchar contra la criatura, esto no tiene sentido (aquí volvemos a encontrar claramente, aunque modificado, un eco maniqueo), pues la criatura tiene que encontrar en sí misma las fuerzas necesarias para reparar lo que ella ha destruido. No se niega la ayuda divina pero el drama de la libertad consiste en esta lucha y todo está enlazado por una responsabilidad común.

La caída de Adán es claramente inducida por la de Lucifer, si bien presenta significativas diferencias respecto a la de éste. Comportando también un elemento irracional, es mucho más comprensible y previsible. La caída del hombre no era algo necesario, mas sí lo era su tentación: Adán *debía* ser tentado para ejercitar su libertad, pues fue colocado o se encontró colocado entre los tres principios. Además, el estado de inocencia es considerado por Jacob Böhme como un

estado inestable, transitorio por su propia naturaleza, por lo que en cierto modo no podía conservarse eternamente.

Ahora bien, su caída no fue por orgullo, sino por debilidad y por eso mismo es remediable, como pronto veremos. Adán no se revela contra Dios, sino que se vuelve (*vergafft sich*, escribe Boehme) hacia este mundo, como hicieron también los sabios paganos, seducido por su belleza sensible, por el deseo de gustar la vida animal. Graciosa o ingenuamente nos dice Böhme que Adán fingía y disimulaba queriendo caer bien a, o ser bien visto por, los tres principios (*er heuchelt mit allen dreien*, escribe en *De Tribus Principiis*, XI, 35). El hombre primordial tenía el don de la palabra, más debía sufrir también la astucia del Espíritu de este mundo, que le recordaba que él no era un puro espíritu y que no debía querer parecerse a los ángeles (cf. id., XI, 36). «Tú tienes un cuerpo y tú me perteneces», oye que le dice.

Hecho del limo (la materia prima), al igual que la tierra y el universo, Adán, según Böhme, no poseía intestinos ni órganos sexuales antes de la caída. Además, ya había caído antes de comer la manzana: ya había deseado en su imaginación los frutos de este mundo. Se había dormido, lo que prueba que el Espíritu de este mundo ya le estaba dominando para convertirle en un animal (en su primera perfección no tenía ninguna necesidad de dormir, como no la tienen los ángeles). Cuando Dios dice “no es bueno que el hombre esté solo”, según Boehme, ya se había producido en él esa desviación. Así, la caída de Adán habría sido la razón de la creación de Eva. Sin embargo, a pesar de este origen, y como ella no puede ser obviamente la causa de la caída, puede considerarse su creación como un acto de gracia por parte de Dios, quien, en la medida de lo posible, repara el despropósito de Adán. Curiosa aparente contradicción: El deseo de un Adán caído provoca la generación de Eva, que nace de su propio cuerpo, sin embargo Dios se sirve de ella para iniciar la vía de la regeneración, como pronto veremos.

Cuando el *Génesis* habla de paraíso y de jardín del edén piensa Böhme que debemos entender que el término *paraíso* designa un lugar metafísico⁹⁰, mientras que la palabra *Edén* se refiere a un lugar físico. Comoquiera que sea, en su interpretación de la caída del ser humano, nos dice Jacob Böhme que el maligno había infectado el árbol del conocimiento, mediante las cualidades del primer principio, de modo que cuando Adán comió del fruto su carne se hizo mortal y se produjo lo que podríamos considerar una triple desintegración: respecto de su cuerpo, de la relación de éste con su alma, y del vínculo que el alma espiritual tiene con la imagen divina (el ideal de sí mismo, el arquetipo de la sabiduría, que cada ser humano debe intentar realizar). Adán perdió su poder mágico y su facultad de intuición, al igual que su cuerpo espiritual; perdió su naturaleza andrógina, completa.

Pero la caída de Adán, repitámoslo otra vez, tendrá reparación; fue una caída en este mundo, no en el infierno⁹¹. Esa palabra de Dios que anuncia a la mujer que su semilla aplastará la cabeza de la serpiente, se encarna de modo mágico en el ser de Eva; esta palabra (*verbum, Wort*), chispa o potencia divina, habría vivificado su alma espiritual, palabra amorosa que es el *spiraculum vitae* que, en adelante, habita escondido en el alma de los hombres, como símbolo y garantía de la gracia divina, germen de la regeneración. Esta palabra ha habitado siempre en el corazón de toda persona justa, pertenezca a la religión que pertenezca. Por esta palabra se vive, pues constituye la luz interior. Palabra que anuncia la venida de Cristo, es ella misma el Cristo⁹².

El ser humano es superior al mundo, siendo revelador de sus maravillas. Adán constituye una unidad sintética de las tres vidas y participa de los tres mundos como también de los tres principios⁹³. Sin embargo, habiendo sido creado para restablecer el orden, Adán lo trastornó aún más. Sigamos viendo cómo interpreta la caída nuestro teósofo.

Algunas veces, al describir este proceso en términos psicológicos, Böhme pretende explicar que es la envidia (*Neid*) la que está en el fondo de la caída. Envidia o resentimiento propios del ser finito, que no querría contentarse con los «dones» recibidos (cf. p. e.: *Sex Puncta Theosophica*, X, 1; *Quaestiones Theosophicae*, qu. X, 1 y sigs.).

La caída de Adán fue sólo para Jacob Böhme el último acto de una serie de caídas. El principio, propiamente dicho de la caída es la *Selbheit*, la voluntad propia, el amor propio, el egoísmo (cf. *Mysterium Magnum*, LXXI, 27)⁹⁴. Como hemos dicho, este pecado no era algo necesario (cf. *Mysterium Magnum*, XXVI, 66). Sin embargo me gustaría llamar la atención sobre un pasaje bastante curioso, en donde nuestro teósofo afirma que *Dios vio, en virtud de su propiedad colérica, que el hombre caería* (cf. *Mysterium Magnum*, XVII, 33). El texto alemán dice que Dios creó al hombre a partir de los tres principios, que constituyen una unidad, para poder ayudarle y para que no permaneciera siempre en el ámbito de Lucifer. Literalmente, el pasaje subrayado afirma: «*Denn Gott sahe nach seines Zorns Eigenschaft gar wol, dass der Mensch fallen würde*».

La caída de Adán, es pues prevista por Dios, quien había querido crear y engendrar no meramente siervos (*Knechte*) sino seres libres, verdaderos hijos (*Kinder*), capaces por tanto de amar por sí mismos y desde sí mismos a alguien distinto de ellos mismos. Dios, ya lo sabemos, es quien obra en el hombre regenerado, entiende Böhme, pero el ser humano nunca es Dios, nunca se identifica con Dios: conserva su individualidad irreductible.

La conclusión es que si Adán no hubiera caído, Dios no se habría revelado como el Dios de la gracia. Es el clásico tema de la feliz culpa. El texto de *Mysterium Magnum*, es bastante claro al respecto:

«Denn es mus ein *Contrarium* seyn, auf dass eines im andern offenbaret werde: Wenn der Zorn nicht hätte die Menschheit eingenommen, und in sich verschlungen, so ware die tiefste Liebe Gottes in Menschen nicht offenbar worden»: «Pues tiene que existir un contrario para que uno se revele en el otro: el más profundo amor de Dios no se habría revelado en el hombre, si la cólera no hubiera enredado a la humanidad usurpándola» (la traducción es nuestra). (Cf. XXVIII, 16).

En suma, el mal era posible, no algo necesario en sí mismo; desde luego no querido como tal por Dios y finalmente será vencido. Esta es la doctrina de Jacob Böhme que, desde luego, nos parece ortodoxa, aún con tantos elementos originales. Pero de esto vamos a seguir hablando ahora.

8. El pensamiento de Böhme respecto del mal.

La originalidad del teósofo silesio consiste, entre otras cosas, en subrayar la *positividad* del mal. En efecto, Böhme es uno de los primeros pensadores modernos, si no el primero, en destacar el carácter real, efectivo, positivo de la maldad⁹⁵. Para él, el mal no es una negación; es una cualidad, una fuerza, una potencia tanto física como moral que, si se opone al bien como cualidad o fuerza contraria, no deja de ser, en su esencia, una cualidad *positivamente determinada*⁹⁶. La luz y las tinieblas se oponen y combaten real y dramáticamente en este mundo. Algunos intérpretes han llamado a esto el “maniqueísmo” de Böhme; no negamos detalles maniqueos, pero más bien podemos ver aquí un anticipo de la dialéctica hegeliana⁹⁷. El mal, la *Grimmigheit* (furor, cólera, ardor) va a ser entendido como el fundamento del que

proviene la vida y sobre el que la vida se desarrolla y se eleva, puesto que hace todo móvil y dinámico (cf. *Aurora*, II, 3).

Ejemplos claros, evidentes, del mal para Jacob Böhme lo son la guerra (algo diabólico: cf. *De Triplici Vita Hominis*, XII, 40) y la mera razón. Ésta también es diabólica separada de la luz espiritual del intelecto, cuando es incapaz de comprender y solamente analiza y disgrega⁹⁸. Recordemos que para Böhme la palabra *Satán* designa ante todo el espíritu extraviado, perdido, desvariado, erróneo (*Irrgeist*), según precisa al final de su obra *Tabulae Principiorum* (en su título alemán: *Tafeln von den Dreyen Principien Göttlicher Offenbarung: Tabla de los tres principios de la revelación divina*). El mal moral y el pecado provienen de la *Selbheit*, del egoísmo de la criatura. Esto aceptado, Jacob Böhme busca una explicación metafísica del origen del mal, pues no se conforma con una justificación meramente psicológica o moral.

El mal es una realidad que debe ser explicada y a ello dedica el teósofo todos sus esfuerzos, sin omitir algunas contradicciones, pues juegan en él diversos esquemas o modelos de interpretación no siempre compatibles, como tendremos ocasión de apreciar. Adelantemos ya que su solución tendrá que ver, a grandes rasgos, con introducir el mal en “Dios”, en tanto que base y fundamento del ser y de la manifestación del bien. Pero esto debe ser matizado y desarrollado.

Precisando un poco más, hay que decir que el bien y el mal no son propiamente *cualidades*, sino *especies* presentes en el interior de cada *cualidad* propiamente dicha. Esto nos remite a *Aurora* (por ejemplo, I, 16 y ss.), donde Böhme no ha madurado aún su pensamiento. Allí, la cualidad mala, ardiente, furiosa, aparece como la fuente del movimiento y también, en términos generales, de la potencia de todas las demás cualidades o *espíritus manantiales*⁹⁹. Pero sigamos atendiendo a la terminología. *Böse* no se traduce sin más por *mal*, sino que designa, al igual que la palabra *Grimmig*, un ardor irritado e inquieto; por eso los términos *cólera*, *furor* o *ira* no expresan exactamente el sentido de *böse*. También nos puede servir los términos latino y griego *ira* y *οργη*¹⁰⁰. El mal de Böhme es un fuego devorador, un ácido que abrasa, algo así como la cualidad del *vitriol* o del agua regia. Considerado por muchos alquimistas como el verdadero mercurio y la base de la transformación, el *vitriol* es un fuego líquido¹⁰¹.

El mal es un «desplazamiento», una *dislocación* de la propia estructura ontológica (cf. *De Triplici Vita Hominis*, VII, 34; XI, 27 y sigs.; XI, 41; XI). Así supo verlo Franz von Baader¹⁰²: el mal como sufrimiento actual proviene de una dislocación y viene a ser el castigo del ser que «no está en su lugar» en el universo. El mal sería, entonces, relativo al ser determinado; pero es importante decir que, para Boehme, el mal metafísico no consiste en la determinación, en la finitud o limitación, que no constituyen en sí mismas imperfecciones. Nuevamente von Baader ha interpretado bien a su maestro cuando, comentando estos pensamientos y refutando a Spinoza, afirmará que *omnis determinatio est positio*. Así, haciendo posible la perfección de lo finito, se hace también posible el triunfo sobre el mal.

El mal parece, en cierto modo al menos, necesario en su esencia, si así puede decirse, pero accidental en su existencia, en su manifestación. Böhme pone todo su empeño, a lo largo de sus obras, en intentar resolver esta dificultad, esta aparente contradicción. Pero hay que observar ya que tiene siempre especial cuidado en no atribuir el mal a Dios mismo¹⁰³.

En su *De Tribus Principiis* plantea el problema con toda la claridad deseable. Allí nos dice que Dios es la esencia de toda esencia, que todo lo que existe proviene de Él (cf. *De Tribus Principiis*, I, 2) y que todo lo que existe ha sido hecho por Dios no de la nada, sino de Él mismo

(Cf. *De Tribus Principiis*, IV, 31). ¿Cómo conciliar, en efecto, la omnipotencia divina con la existencia del mal y el pecado? Ahora bien, el mal existe en el hombre y en el mundo y se trata, como se ha dicho, de algo verdaderamente real. ¿Cuál es su origen? *Unde malum?*

Preservar la bondad divina y la libertad humana. He aquí el objetivo de Jacob Boehme. Se puede prescindir de la omnipotencia, que por otra parte no es fácil conciliar con la libertad de la criatura. Y, en parte, se puede renunciar a la omnisciencia como atributo divino. Además, la inmutabilidad en Dios no tiene ninguna importancia en el pensamiento del teósofo (en este aspecto vemos lo lejos que está del platonismo de San Agustín). Pero el problema sigue en pie: Dios es bueno y en él no hay mal, sin embargo, el mal proviene de Dios y es engendrado por él (*De Tribus Principiis*, I, 5). Éstas son las palabras del propio Boehme (la traducción y el subrayado son míos): «Pues no se puede decir que en Dios haya fuego, amargura o aspereza [o acritud o acerbidad, *Herbe*], y mucho menos aire, agua o tierra: tan sólo vemos que esto *se ha originado de Él*. Tampoco se puede decir que en Dios haya muerte o fuego infernal o tristeza; se sabe sólo que *eso procede de Él*» (*De Tribus Principiis*, I, 5). Obviamente se trata, pues, de explicar esta procedencia y para ello debemos retomar lo que se dijo antes acerca del proceso de auto engendramiento divino, de la vida divina como dinamismo *ad intra* y manifestación *ad extra*. La solución de Böhme, vamos a verlo, consiste, *grosso modo*, en establecer una distinción en el interior de Dios¹⁰⁴.

Porque, pese a la bondad esencial de Dios¹⁰⁵, subrayada siempre por Böhme, parece evidente también que hay lugar en él para la ira y la cólera: ¿Dios es capaz de amor y de cólera? Varios intérpretes han visto aquí una influencia decisiva de la cábala hebrea, que Böhme sin duda conoció por medio de sus amigos más cultos. El rigor y la clemencia, y uno de los *sephirot* como albergando en sí el fundamento y la posibilidad del mal¹⁰⁶. Nos parece, sin embargo, que hay que interpretar en Böhme la ira (*Grimm*) y la cólera (*Zorn*) divinas -pues desde luego, no tendría que haber utilizado la palabra *odio*-, que propiamente no son actos espirituales, sino *fuerzas* de la *naturaleza* divina, intermediaria entre Dios y su creación, según hemos explicado antes¹⁰⁷. La ira está, en todo caso, al mismo tiempo, coordinada y subordinada al amor. *Zorn* y *Grimm* como potencias elementales, *neutras moralmente* al igual que la *naturaleza*. Potencias que deben (o pueden) manifestarse en formas diversas, pero que en sí mismas no son *malas*. Se convertirán en malas cuando un desorden (*Turba*) disloca la estructura orgánica de la criatura, cuando ocupan un lugar que no le corresponden y cuando aparecen enfrentadas en vez de estar ocultas (cf. *De Triplici Vita Hominis*, IV, 33; XI, 26 y sigs.)¹⁰⁸.

«Porque lo que es un milagro en Dios es que el mal pueda surgir del bien, a fin de que el bien sea conocido y manifestado»¹⁰⁹. «Pues si no hubiera rabia (*Grimm*), tampoco habría fuego y tampoco luz; si no existiera la eterna cólera (*Grimm*) tampoco existiría la eterna alegría: el ardor (*Grimm*) se transforma en alegría en la luz» (*De Signatura Rerum*, XVI, 25. Traducción nuestra).

En Dios, el ser de la *naturaleza* y el ser de la *cólera* no existen más que para permitir el desarrollo libre de su ser espiritual, del esplendor de su luz, de la potencia de su amor. Es por esto por lo que la segunda Persona divina concentra en ella lo que hay en Dios de propiamente divino; ella es el *Dios* en Dios; y Dios no es *Dios* sino en la medida que la engendra y vive en ella. Para Jacob Böhme tanto el Padre como el Espíritu Santo no son, propiamente hablando, *personas*¹¹⁰.

Alexandre Koyré ha mostrado muy bien, en su obra ya clásica, que en el pensamiento de Jacob Böhme, se dan internas oposiciones, conviven tendencias distintas, existen dualidades de puntos de partida o de inspiración. Así, por una parte, ya hemos dicho que en la medida en que el

mal reina en nuestro mundo éste no puede ser sino el producto de una caída puramente irracional y contingente; por otra parte, todo sería manifestación necesaria de Dios si éste es la esencia de todo. ¿Pero incluso hasta llegar a pensar que la misma Sabiduría, de la que antes se habló, fuese también el reflejo del ojo airado de Dios y la imagen de conjunto de todas las criaturas oscuras? Una concepción semejante nos podría hacer comprender la *necesidad* del mal en el Universo y en este mundo, pero eso es justamente lo que Böhme no podía admitir, acierte o no acierte a explicarlo.

Así la verdadera solución de esta contradicción nos parece estar incluida en la noción tan característica para Böhme de *lo divino en Dios*. En tanto que es, podríamos decir, el Dios ontológico, el *ens entium*, la *prima causa*, la fuente última de todo, no hay nada que no lo manifieste ni revele (cf. *Mysterium Magnum*, XLIII, 4 y XXIX, 9)¹¹¹. Por contra, en tanto que es *Dios*, ser personal, bondad y amor, solamente lo expresan una parte de las manifestaciones posibles de su ser (cf. *Mysterium Magnum*, XXIX, 9). Lo penetra todo (*durchdringt*), pero no habita más que una parte (*einwohnt*); colabora en todo, pero no da su ayuda (en tanto que *Dios*) sino a aquellos que lo encarnan, lo aman y le siguen, a aquellos en los que «nace» como espíritu y como *Dios*.

No parece que estemos cerca del *ens et bonum convertuntur*, de Santo Tomás de Aquino. De todas maneras, en Böhme, El *no* es tan indispensable, y por consiguiente tan *bueno*, como el *sí*, (cf. *De Signatura Rerum*, VIII, 7 y IX, 52)¹¹². Por otra parte, ya lo hemos visto, el fuego ardiente, el aspecto calcinante de la llama no es en sí malo. En la naturaleza vemos muchos ejemplos: la llama destruye el cuerpo; sin embargo, las salamandras viven en ella, es por tanto buena para ellas. La hiel es buena», ya que es necesaria para la vida, y el veneno es bueno para el ser que de él vive y se alimenta (cf. *Epistolae Theosophicae*, XLVII, 5; *De Signatura Rerum*, VIII, 46; *Mysterium Magnum*, V, 12).

El mal se asocia, por tanto, de distinta manera, al *Ungrund*, al *astrum* y al *anima*. Al primero, por ser el fundamento de su posibilidad metafísica, en tanto que en él se genera un hambre de algo, un deseo de visión o de manifestación. Al segundo, porque el mal tiene su origen en las estrellas, en las potencias celestes, igual que todo lo que se forma en nuestro mundo¹¹³. Al tercero, en la medida en que Böhme asocia el alma, centro y base de nuestro ser, al fuego y al primer principio¹¹⁴.

Sabemos ya que los tres mundos se relacionan con los tres principios de la esencia divina. Infierno, paraíso y nuestro mundo. Aunque esto plantea el último y espinoso problema de la eternidad del infierno: ¿cómo un Dios bueno, un Dios que no quiere más que el bien, puede crear o permitir la formación de un infierno eterno, y no perdurable sólo hasta el fin de los tiempos? Por otra parte, parece que un principio eterno debería ser eternamente expresado. Si el infierno tiene sólo su fundamento en Dios, entonces se seguiría que debe ser eterno; a esto último se inclina nuestro teósofo, que no admitía, como sabemos, la *apocatástasis* (a diferencia de algunos de sus principales seguidores). Una caída, una *Turba* en el mundo dinámico hizo aparecer un desarreglo en el mundo sensible y dio nacimiento al mundo temporal. Pero, al provenir de un agente finito, esta *Turba* no puede ser eterna y, gracias a la acción continuada de Dios, acción que se refleja y se realiza también en la del hombre, el mundo caído regresará a su esplendor primitivo. «Todo será entonces como antes», escribe Boehme. Todo entrará en el orden. El mal, separado definitivamente del bien, deberá llevar una especie de no-existencia oscura e impotente, eternamente oculto a los ojos de las criaturas felices. Si esta clase de “existencia” es compatible o no con el “Dios será todo en todas las cosas” de San Pablo (cf. 1 Cor., 15, 28) es precisamente una cuestión que queda abierta y debe quedarlo a tenor de todo lo que ya se ha dicho¹¹⁵.

Puede que el mal no sea necesario, pero sí lo es para nosotros la *tentación*, según decíamos antes. Tanto el ser humano, como el ser puramente espiritual, están colocados *entre* los dos principios, entendidos como tendencias, modos de ser, «mundos». También se puede decir que están colocados *fuera de ellos*, si bien ambos principios están *en ellos*. En tal sentido la tentación es necesaria, no se puede prescindir de ella. La decisión, sin embargo, será libre y, para el ser puramente espiritual, como ya hemos visto, irrevocable.

En su sentido *moral*, Jacob Böhme sabe perfectamente que el bien es humilde y que el mal es soberbio. La cualidad o la especie mala busca siempre elevarse, inflamarse, en el sentido de agitar y agitarse, de crear disturbios. Quiere dominar, tener poder sobre todas las cosas. El bien se contenta con lo que tiene, mientras que el mal es absolutamente insaciable y no puede quedarse quieto. Por eso, el verdadero mal moral es justamente la perversión del orden y el acto que constituye su fuente es un acto voluntario de desobediencia, cuyo fundamento es el egoísmo. Si el bien está relacionado, en Böhme, con el orden, con la subordinación de la naturaleza al espíritu, y del deseo a la voluntad, el mal implica desorden y perversión: que el espíritu sea servidor de la naturaleza en lugar de su dueño (cf. *De Signatura Rerum*, XV, 8 y 14), pues el bien moral siempre implica una victoria sobre el egoísmo, la *yoidad* o *Selbheit* (cf. *Mysterium Magnum*, XIX, 12 y 13).

Ya hemos visto cómo nuestro filósofo considera que en todo ser existe una fuerza (el *no*) que aísla, separa, rompe la unidad. Pero existe también la fuerza del amor (el *sí*) que une, religa, vence el aislamiento hostil que mantiene a los seres separados. En esto no está, el esclarecido zapatero de Görlitz, lejos de la *protología* de Platón, sobre todo de la no escrita, pues ambas acciones contrarias se originan en última instancia del Uno y de la Díada indefinida. Más aún, no hay nada, nos dice Jacob Böhme, que sea absolutamente malo, o que haya sido creado por la autoridad del mal (*zum Regiment des Bosheit geschaffen worden*), porque si bien cada cosa tiene en sí, por una parte, el ser de la cólera que anima su vida, también tiene, por otra, un ser de la luz. Nada es tan malvado que no tenga algo de bien en sí, para que pueda intentar dominar y gobernar (*bezwingen*) lo malo (cf. *Mysterium Magnum*, XXIX, 11).

En un hermoso himno al amor (cf. *De Vita Mentali*, 26) llega a decir Böhme que el amor es incluso más grande que Dios: «Habla el discípulo: ¿qué es el amor en su fuerza y virtud, en su altura y anchura? El maestro contesta: su virtud es la Nada y su fuerza todo lo penetra (*ist durch alles*): su altura es tan elevada como Dios y su anchura es más grande que Dios; quien lo encuentra [al amor] encuentra todo y nada (*der findet Nichts und Alles*)».

Al mal no hay que resistirle, como enseña el Evangelio, pero sí hacerle frente. La alegría consiste, para nuestro teósofo, en luchar y en vencer, ya que Dios es eternamente victorioso: «*In der Ueberwindung ist Freude*» se dice en *Mysterium Magnum* (XVI, 9): En la superación consiste la alegría. Son también palabras del más metafísico de los melancólicos, que superó su propia melancolía al sumergirse en las profundidades de lo real, en las aguas tranquilas y claras pero abisales de la Nada divina, silenciosa y sin Nombre, eterna generadora de Palabra, siempre quieta y operante, igual y desigual, viva e infinita, oculta en el Mundo y al Hombre verdadero manifiesta.

Francisco Martínez Albarracín

¹ Conferencia preparada para el séptimo encuentro del Círculo de estudios espirituales comparados, centrado en el tema del Mal y celebrado en Arenas de San Pedro del 5 al 8 de diciembre de 2009.

² Han leído a Jacob Böhme, entre otros, Milton y de Bengel, Comenius y Fludd, Gichtel y Leibniz, Henri Moore y Friedrich Oetinger, Hamann y Blake, los Cuáqueros y los Martinistas, los Filadelfianos e incluso los Francmasones. Sin olvidar la influencia, más o menos directa en los románticos y el idealismo alemán, así como en Schopenhauer: Novalis (a través de Fichte), Tieck, Friedrich Schlegel, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Franz von Baader, Rothe, Krause, Corner... Así como la influencia en autores rusos, como subraya Berdiaeff. Pero también la recepción en Francia, que tuvo gran importancia curiosamente para el retorno de Jacob Böhme a Alemania: Saint-Martin, el Filósofo desconocido.

El último Schelling sobre todo ha leído íntegramente a Jacob Böhme. Y esto se percibe en su filosofía de la libertad. Cuando Böhme introduce la libertad en el fondo del ser y coloca allí también lo irracional, está influyendo en Schelling y ayudándole a oponerse al *panlogismo* hegeliano.

³ Por *especular* entiende Böhme la capacidad que tiene la inteligencia humana de ahondar en el misterio de Dios, reflejando su *Sabiduría*, su Imagen eterna. Pero algunos interpretan esta especulación como una mera psicología esotérica (así Feuerbach en su *Historia de la filosofía moderna*), cuando no como simple disparate (el caso de Freud, cuando compara algunas odas de Lichtenberg con los escritos del teósofo, diciendo que el autor pone el texto y el lector el sentido. Ver su obra sobre *El chiste y su relación con el inconsciente*, concretamente en la página 83 de la edición alemana –*Studienausgabe*–).

⁴ Para no multiplicar las notas, ya excesivas y que complican la lectura, pongo entre paréntesis en el mismo texto la mayoría de las referencias a las obras de Boehme. En esto, casi siempre dependo de Alexander Koyré y su inmensa erudición. Están confrontadas con la edición de Gichtel de 1730, que es la que poseo, edición facsimil a cargo de Will-Erich Peuckert, Fr. Fommanns Verlag, Stuttgart, 1961, en 11 volúmenes de preciosa letra gótica.

Indico a continuación, omitiendo el título alemán excepto al final, algunas de las principales obras de Boehme: *Aurora* (1612), *De Tribus Principiis* (1619), *De Triplici Vita Hominis* (1620), *Psychología Vera* (1620), *De Signatura Rerum* (1621), *De Electione Gratiae* (1623), *Mysterium Magnum* (1623), *De Testamentis Christi* (1624). En 1624, el año de su muerte, se imprimió en Görlitz la obra *Weg zu Christo* [El camino hacia Cristo], pequeño libro donde Böhme agrupó tres opúsculos místicos: *Von wahrer Busse* [De la verdadera penitencia], *Von wahrer Gelassenheit* [Del auténtico desasimiento] y *Vom übersinnlichen Leben* [Acerca de la vida suprasensible]. En opinión de Koyré, en toda la literatura mística alemana hay pocas obras tan sinceras, tan ardientes y tan puras.

⁵ Alexandre Koyré lo expresa con su habitual buen tino: “si se nos pidiera definir en dos líneas el sentido de la obra de Boehme y la razón profunda de su prodigiosa influencia, diríamos que Böhme ha dotado a la metafísica de un símbolo nuevo, sustituyendo la metafísica de la luz por la metafísica del fuego” (A. Koyré: *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris, 1979 (3ª), p. 284).

⁶ Vida entendida como autocreación sinérgica. «Nada hay en la naturaleza que no sea una imagen de la Trinidad divina», escribe Boehme, aunque en *Aurora* esta relación entre la Trinidad y el mundo es todavía imperfecta. En cada cosa, Böhme ve la expresión de la Trinidad creadora. Cada cosa es una trinidad creada (cf. *Aurora*, II, 48): «Ahora bien, en un trozo de madera, en una piedra, en una planta, en todas partes, hay tres cosas, y nada puede nacer ni crecer, si una de las tres falta. En primer lugar, hay la fuerza de la que está hecho el cuerpo... después un jugo, que es su corazón, luego una fuerza manante, olor o gusto, que es el espíritu de la cosa» (cf. *Aurora*, III, 45, 47).

⁷ Más adelante, esto constituirá la doctrina de las *signaturas*. De momento bástenos apuntar la riqueza de significado de la palabra *Urkund*. Palabra que proviene con seguridad de *Kunde*, *Urkunde* y significa en Böhme el origen último de una cosa en la medida en que dicho origen se revela en el ser que es su revelación o su expresión, que da su «noticia» (*Kunde*). Cada realidad sería así como el *documento* que testimonia acerca de la naturaleza de su propia raíz.

⁸ De este modo, Dios no se considera el *summum esse*, sino el *summum fieri*, la *summa vita*. No “yo soy el que soy”, sino “yo soy el que seré”, interpretando o traduciendo de otro modo las palabras de Dios a Moisés de las que tanto se ha servido la escolástica, posiblemente para elaborar un concepto demasiado abstracto de Dios.

⁹ Básicamente podemos decir aquí que este pensamiento admite tres modos esenciales: el ser se expresa por su contrario -expresión del espíritu por el cuerpo o del pensamiento puro por la *imaginatio* (cf. *De Triplici Vita Hominis*, X, 48)-, se manifiesta por la similitud (*Gleichniss*) y se revela en la oposición (*contrarium* de términos opuestos: luz-tinieblas, bien-mal, etc...). Bien sabido es que la mística es creadora de palabra, mas entiende nuestro teósofo que el ser humano caído no comprende la lengua natural, la *lengua sensual*, como él la llama (cf. *Mysterium Magnum*, XXXV, 60). Para el tema del lenguaje en quien fuera considerado por Lichtenberg, Tieck o F. Schlegel uno de los más grandes escritores de Alemania remito al original libro de Isidoro Reguera: *Objetos de melancolía (Jacob Böhme)*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1985, tercera parte, pp. 189-277. La obra ha sido reeditada, revisada y completada, en Siruela en el año 2003. Uno de los pocos intérpretes clásicos que seguramente ha comprendido la doctrina de Jacob Böhme acerca de la lengua natural es Paul Hankammer en su libro: *Jacob Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Georg Olms, Hildesheim, 1960; ver especialmente el capítulo V de la parte o libro segundos: Dios,

Mundo, Hombre, pp. 284-349). En internet puede encontrarse un interesante artículo de Teresa Rocha Barco: *Un apunte sobre la historia de la teoría del lenguaje: Böhme, Saint-Martin y Kleuker*.

¹⁰ Por ejemplo, *De Triplici Vita Hominis*, IV, 87. O también: *De Tribus Principiis*, IV, 32, donde Böhme escribe: «Die pure Gottheit ist ein Licht das unbegreiflich ist, darzu auch unempfindlich»: «la pura Divinidad es una luz que es incomprendible, y por eso también imperceptible». Impalpable e incaptable, escribe otras veces Boehme, (*ungreiflich* y *unbegreiflich*); por eso mismo, «inexpresable» (*unaussprechlich*) (cf. *Quaestiones Theosophicae*, II, 13). Böhme incluso emplea el término marcionita *der fremde Gott*, el Dios otro, extraño, extranjero, impredicable, del que pudo tener noticia por su más que posible lectura de las *Crónicas* de Sebastian Frank.

¹¹ «Sólo en el Espíritu Santo que está en Dios y también en la entera Naturaleza de la que fueron hechas todas las cosas, puedes investigar hasta el entero cuerpo de Dios que es la naturaleza... pues el Espíritu Santo... domina en el cuerpo entero de Dios, es decir en toda la Naturaleza... , llena a la Naturaleza entera y es el corazón de la Naturaleza y domina en las buenas cualidades de todas las cosas. Si lo tienes en ti de tal modo que te ilumine y llene tu espíritu, entenderás lo que hay escrito aquí...» (cf. *Aurora*, II, 12-13. Cito aquí, pero ocasionalmente, la excelente traducción de Agustín Andreu en Alfaguara, Madrid, 1979. Diré de paso que las 82 páginas de su introducción así como las apretadas 50 de sus notas al texto, que conforman su edición, son valiosísimas).

¹² Como calma absoluta, beatitud absoluta; no es ni luz, ni tinieblas; tan sólo una claridad y delicia infinitas: *Eine reine pure Helle und Wonne* (cf. *De Triplici Vita Hominis*, II, 78). No es ni bueno ni malo (cf. *De Electione Gratiae*, I, 3). «Ahí no se puede decir un Dios colérico, ni tampoco un Dios misericordioso, pues aquí dentro no existe ninguna causa para la cólera, ni tampoco para amar algo», como escribe Jacob Böhme en *De Electione Gratiae*, I, 21 (la traducción es mía).

¹³ En este sentido es *Misterium y Arcanum*. (Cf. *De Triplici Vita Hominis*, X, 44). Böhme escribe, en efecto, que no tiene nombre. (Cf. *De Triplici Vita Hominis*, II, 76).

¹⁴ Cf. Oetinger: *Inbegriff der Grundwahrheit, kurzer Auszug der Hauptlehren Jacob Boehmes*, § 4, 1778. Pero estas ideas de manifestación, de revelación o de expresión no ocupan todavía, en *De Triplici Vita Hominis*, su tercer libro, el lugar que ocuparán más adelante.

¹⁵ Escribe nuestro teósofo: «Así encontramos la Eternidad que, sin embargo, no es nada y lo es todo y en ella luz y tinieblas, vida y espíritu, y encontramos en una y en otro una tendencia, como un deseo de encontrarse a sí mismo, aunque sólo el espíritu sea verdaderamente capaz de encontrarse a sí mismo» (cf. *Psychología Vera*, qu. I, 42). Y a continuación: «Pero como no hay nada que pueda encontrar, y como, sin embargo, este deseo es eterno, el deseo es una figura de la voluntad que busca, una imagen según el ojo de Dios...» (ib., 43). «Nada y sin embargo Todo» (*Nichts und doch Alles*) (cf. *De Electione Gratiae*, I, 4).

¹⁶ Pero una dificultad me parece, no obstante, surgir aquí: ¿acaso Dios, en sí mismo, es una *voluntad*, una voluntad de manifestación? Jacob Böhme, a su manera, parece ver también este problema, pues considera que la «silenciosa y clara delicia» no engendra. Y no obstante escribe: «si la eterna Libertad no engendrarse la esencia de la naturaleza, no sería [*die Gottheit*] ningún Padre, sino una Nada» (cf. *De Triplici Vita Hominis*, II, 88).

¹⁷ A. Koyré, que traduce *Ungrund* por *Absoluto*, ha redactado esclarecedoras páginas sobre esta noción tan importante en Boehme. Sírvannos ahora estas precisiones: “El término *Ungrund* (formado como *Unding*) no es, hablando propiamente, una creación verbal de Boehme; la palabra existía ya antes de él (...), pero no tenía el sentido que Böhme le ha dado. *Ungrund* quiere decir primitivamente ausencia de razón, pseudo-razón, pseudo-prueba; el mismo Böhme lo emplea a veces en este sentido al hablar de los *Ungründe* que los «doctores» y los teólogos aportan a sus afirmaciones gratuitas y falsas. El sentido especial que Böhme da a este término está derivado con toda evidencia de este primero, pero Böhme lo alarga considerablemente y le atribuye un valor ontológico. El *Ungrund* es lo que no es nada, tampoco fundamento, causa o razón de cualquier cosa. El *Ungrund* es también [algo] que no tiene ni causa, ni fundamento, ni razón. Siendo así diferente de todo y estando separado de todo, el *Ungrund* es el absoluto (*ab-solutum*) en su sentido más fuerte.” (o.c., p. 280, nota 2).

¹⁸ Mas con nuestro autor no conviene precipitarse en la interpretación. Por ejemplo, los términos: *abismo*, *voluntad*, *deseo*, *tinieblas*, *tormento*, *espejo* o *relámpago* son muy característicos de Boehme y tienen múltiples resonancias semánticas. El teósofo de Görlitz no acostumbra a usar siempre las palabras en idéntico sentido, para desesperación de las mentes analíticas y en exceso lógicas. Son frases suyas: «El abismo también es un secreto, pero se manifiesta también como la opacidad (las tinieblas), y el *tormento* (*Quaal*) es impenetrable hasta que la voluntad se sumerge en él, siendo entonces percibido y sentido. Entonces es cuando la voluntad pierde la luz [al ser consciente de la oscuridad en la que se ha sumergido] y ese es el fundamento de la fe verdadera» (*Psychología Vera*, qu. I, 51-52). Y también:

«Así hay un abismo que se llama fundamento, porque es una condensación de las tinieblas en la *Quaal* [*tormento*], como una causa de la vida... Es también un deseo y el deseo es una búsqueda que sin embargo nada puede encontrar a no ser un espejo y una similitud de la *Quaal* oscura y terrible, [espejo] en el que no hay nada; porque es una figura del relámpago furioso... y de la potencia terrible de Dios, según el cual Él se llama un fuego devorador y un Dios colérico y celoso» (cf. *Psychología Vera* qu. I, 52). El deseo, hemos de verlo, va a ser la fuente de la *naturaleza divina*, término muy técnico, que no conviene confundir.

¹⁹ El *Ungrund* de Boehme se puede poner en relación con la Nada divina de la mística clásica alemana. Por lo demás, Böhme no llega aún a distinguir este Absoluto «absolutamente absoluto» del fondo y la fuente creadora de todo, ni de la misma Divinidad, ni de la esencia común a las tres Personas divinas, ni siquiera del Padre como origen de esa trinidad.

²⁰ La teoría de los siete espíritus de Dios, ampliamente tratada en *Aurora*, es de las más difíciles y características de Boehme y no es sencillo armonizarla siempre con la de los tres Principios. En ella el lenguaje boehmiano estalla más que nunca en símbolos; las referencias alquímicas no ayudan precisamente y uno tiene que dejar de lado (¿transitoriamente?) la lógica aristotélica para poder medio seguirla. El propio Boehme intentó adaptarla y reformularla varias veces, aunque sin abandonar el septenario, de tantas connotaciones, en él sobre todo bíblicas. Nos referiremos brevemente a ella cuando hablemos del cosmos.

²¹ Se puede considerar que la idea de los tres principios estaba ya, en el fondo, presente en *Aurora* aunque sin esta terminología. La fuente terrible y airada, oscura y ardiente de la vida divina (primer principio) se opone ya allí a la vida luminosa y feliz del espíritu (segundo). *Aurora* ya encontraba en “Dios” al fuego devorador, fuente del Infierno. La novedad en su segunda obra, en *De Tribus Principiis*, consiste sobre todo en la aparición en *Dios* del tercer principio, principio de la Corporeidad divina (en un plano celeste, supranatural) y principio también de este mundo. Tengamos en cuenta que, en esta obra, el tercer principio de la esencia divina es concebido como el mundo material, que no se puede identificar con la *naturaleza divina*. Este principio dará a Boehme algunos quebraderos de cabeza, pero sin confundir nunca el mundo con Dios, ni siquiera con el Cuerpo de Dios (algo más propio de *Aurora*).

²² «Igual que el cuerpo y el alma son uno y sin embargo ninguno es el otro... así debemos entender también nosotros acerca de la esencia (*Wesen*) y de la fuerza (*Kraft*) divinas» (*Mysterium Magnum*, VIII, 26. La traducción es mía). Tengamos en cuenta que en Dios, la rueda demoníaca e infernal (que Böhme tanto nombra y que llama *centrum*) no juega sino un papel subordinado, pues en Él es la *fuerza* de vida y de potencia: sin ella, sin este torbellino ardiente, Dios no viviría. Dicho de otro modo, Si Dios no tuviera el *Urkund* del primer principio en la ira, no sería el Dios de poder (aquí se aprecia, pese a todo, la influencia de Lutero), su luz carecería de fuerza.

²³ La cuestión es, entonces, si están (y cómo, en el caso de que lo estén) el sí y el no en Dios, ya que el no en Él no es *Dios*, pues como escribe Böhme: «...pero Él sólo se llama un Dios según su luz en su amor y no según las tinieblas» (cf. *Mysterium Magnum*, XVIII, 25. La traducción es mía). Cuestión decisiva para el tema que nos ocupa.

²⁴ El tercer principio se relaciona, luego nos será más obvio, con la séptima «forma» o el séptimo espíritu manantial: el de la corporeidad celeste, la «forma» del Paraíso donde habitan los ángeles. Por cierto, los ángeles, aunque se dice que habitan con Dios en el segundo principio, son sin embargo criaturas, y como tales, están formadas por todas las esencias y potencias divinas, y Böhme a veces no está del todo seguro de dónde debe situarlos.

²⁵ En ocasiones Boehme asocia al Padre con la Voluntad y al Hijo con el Pensamiento, mientras que el Espíritu vendría a ser el Ánimo (*Gemüth*), que designaría también, en el ser humano, tanto al conjunto como a la base y origen de alma y espíritu (cf. *De Tribus Principiis*, VII, 25). Y ya que hablamos del hombre, es claro que predomina en Boehme esta relación: El primer principio se asocia al alma (con todo lo que ello implica y a lo que intentaremos aludir más adelante), el segundo al espíritu y el tercero al cuerpo.

²⁶ Sabemos que el gran filósofo austriaco afirma rotundamente que no, en la parte final del *Tractatus*. Pero también sabemos lo que para él significa “mundo” y cómo Dios tiene el sentido de la interrelación universal. El sentido oculto del Mundo, podría ser una sugerente interpretación de esta idea. Entiendo que Boehme y Wittgenstein tienen bastante en común, sobre todo por sus particulares formas de misticismo, sin pretender ahora ahondar más en esto. Sí me gustaría, en cambio, hacer dos breves observaciones sobre Nicolás de Cusa y Friedrich Nietzsche. Se ha pensado que Boehme reformula la concepción de la *coincidencia oppositorum*. Bien puede ser, pero además en el sentido fuerte de la expresión: no una síntesis que quedaría fuera, o al margen, de los contrarios, sino una genuina armonía de ellos porque Dios los contendría verdaderamente en sí mismo.

La diferencia con el eterno retorno de Nietzsche nos parece mucho mayor (como también difieren la concepción de la Voluntad en Boehme y en su intérprete en este punto, Schopenhauer). Cuando Böhme describe la generación de la vida mágica, o de la vida mental, de la divinidad, intenta presentar su movimiento cíclico en toda su complejidad real, efectiva. Hablar de voluntad y deseo puros, contraponiéndolos, no sería sino moverse en abstracciones; en la realidad, la voluntad es deseante y el deseo es voluntario; ambos se penetran mutuamente, se oponen y se separan al tiempo que se reencuentran (cf. *Sex Puncta Theosophica*, I, 45; *De Incarnatione Verbi*, II, cap. III, 6; *De Signatura Rerum*, VI, 13; *Mysterium Magnum*, XXIX, 5). Esto es Boehme. El movimiento de la “rueda” es cíclico, pero no circular (y mucho menos el “absurdo eterno”, por emplear las palabras de Nietzsche, de un eterno retorno de lo idéntico) y este ciclo no nos conduce al punto de partida, sino que nos hace siempre dar un paso hacia delante.

²⁷ Ver el excelente artículo de Nicolai Berdiaeff, en el primero de los dos estudios que anteceden a su traducción francesa de *Mysterium Magnum: L'«Ungrund» et la liberté*, Editions D'Aujourd'hui, colección: Les introuvables (que reproduce en 4 volúmenes el texto en 2 de la edición de Aubier-Montaigne, Paris, 1945), 1978, pp. 5-28.

²⁸ Y, en primer lugar, la pregunta: ¿Cómo puede ser que la creación exprese a Dios «tanto según su ira como según su amor»? (cf. *Sex Puncta Theosophica*, VI, 18 y sigs.; *De Signatura Rerum*, III, 7).

²⁹ Valentín Weigel lo dice de manera, en apariencia al menos, diametralmente opuesta: el mundo está en Dios, pero Dios no está en el mundo, en el sentido de que no está limitado por el mundo. Las doctrinas de Sebastian Frank y Valentin Weigel pueden ser interpretadas como formas de panteísmo; no así, nos parece, la de Böhme quien por otra parte conociera un panteísmo auténtico en autores como Stiefel y Meth. La apreciación es de Koyré.

³⁰ Pero el problema de la creación vuelve a plantear lógicamente el problema del mal (cf. *Mysterium Magnum*, XX, 13 y sigs.; *Quaestiones Theosophicae*, VI, 17). Si la creación debe expresar todas las posibilidades divinas, no sería entonces solamente explicable por el deseo de encarnar las formas celestes de la Sabiduría radiante y luminosa, a la que luego aludiremos. Pues, hablando propiamente Dios no crea él mismo (cf. *Mysterium Magnum*, LXI, 63); deja, por decirlo así, las riendas a la naturaleza. Él le da la orden: *Fiat*, pero, habiendo recibido esta orden o permiso, es ella misma la que obra (cf. *De Signatura Rerum*, IX, 3). Por otra parte, no hay en Dios, Böhme lo sabe bien, ni elección ni deliberación (cf. *Mysterium Magnum*, LXI, 64 y LX, 41); ahora bien, ya que todo lo expresa o expresa algo de Él (cf. *De Signatura Rerum*, X, 41), es preciso que todo se realice. Las ideas-fuerzas de la Sabiduría divina se convierten en cualidades (*Qual's*) reales. Las fuerzas y las potencias cualifican cada una para sí, se combaten, se combinan en su acción, dominan o sucumben. El mundo real, que es su producto, refleja precisamente esta lucha real de las fuerzas y por eso mismo existe y se coloca entre los mundos del Paraíso y del Infierno. En todo caso, piensa Böhme, no podemos encontrar una causa a la acción divina. El fundamento del mundo es sin porqué.

³¹ El espíritu se engendra en la naturaleza, se encarna en ella, convirtiéndose de este modo en esencial (*essentiel*) en el lenguaje de Boehme (cf. *Clavis*, 143). Ahora bien, la naturaleza, como la vida, es fuego. Ya lo sabemos. Y el fuego, o el calor, es una de las siete cualidades. Puede decirse también que simboliza las cuatro primeras cualidades, si las referimos al primer principio de la esencia divina.

³² Tengamos en cuenta que, para Böhme, hay que considerar y distinguir tres tipos de *cuerpos*. Como escribe en *De Signatura Rerum*, el *Chaos* verdadero «en el que todo habita de manera escondida, es el primer cuerpo, pero un cuerpo espiritual. La rueda septiforme es el primer despliegue del *Chaos* y constituye el otro cuerpo, como la razón; este otro revela al primero, y se trata también de un cuerpo espiritual. El tercer cuerpo es un cuerpo elemental, un arca de los dos primeros, y se trata de un cuerpo visible y comprensible» (cf. XIII, 22. La traducción es mía).

³³ La noción de naturaleza divina está, por tanto, relacionada con la de un centro vital y dinámico del mundo: con la noción de *Alma del Mundo*, o con la noción de *Archeus* de Paracelso, en su *Philosophia Sagax*.

³⁴ Porque sin esta oposición real, no habría tensión; sin esta angustia, no habría alegría; sin la lucha de las cualidades, esencias o formas, éstas permanecerían eternamente desconocidas y no se revelarían (cf. *De Electione Gratiae*, IX, 16): En la *Temperatur*, en la unión sin contraste (la penumbra donde todos los gatos son grises, que dirá Hegel), las formas no pueden revelarse. (Para el *Urkund* del mal ver *De Triplici vita Hominis*, I, 52 y 54; IV, 67; VII, 44).

³⁵ El propio Böhme no fue ajeno a ello. Vio la dificultad de conciliar la doctrina de las cualidades con la de los tres principios e hizo incluso algunos tímidos intentos para modificar la lista de aquellas (cf. para esto último: *Clavis*, 31 y tabla IX; *Tabulae Principiorum*, 41; *Sex Puncta Theosophica*, VI, 14; *De Triplici Vita*, VII, 22).

³⁶ Böhme repite sin cesar que los espíritus manantiales cualifican eternamente el uno en el otro y que, estrictamente hablando, ninguno es primero ni último (cf. *Aurora*, XXIII, 18).

³⁷ No me resisto a citar al propio Böhme para que se perciba aquí su estilo: La cualidad amarga es «una penetración o una coacción (*Bezwingung*) de la acre y la dulce», es «temblosa [o vacilante], penetrante y con tendencia a elevarse». Aprendemos después que es «el primer espíritu en el que se despierta la vida». Más tarde, Böhme nos dirá que «el espíritu amargo toma nacimiento en el resplandor de la vida», «resplandor de vida, que hecho prisionero por el agua y la acritud se convierte en una luz temblosa», que «el estremecimiento hace amarga» (cf. *Aurora*, XV, 1).

³⁸ El *fuego*, fuente del calor, es la *base oscura de la luz*; símbolo de la liberación, de la transfiguración, que acabará por dominar todo el pensamiento del teósofo, como ya hemos apuntado. A propósito de la *luz*, digamos de pasada que Böhme se niega a colocarla entre los espíritus manantiales. La luz no es uno de ellos, sino que «nace» del conjunto de las siete potencias de la naturaleza y es, en su esencia, una realidad sobrenatural (cf. *Aurora*, XI, 7). En efecto, en el ser humano, la luz constituye su alma espiritual. Cf. también, a propósito de la luz, *Psicología Vera*, qu. I, 92 y 95, donde escribe: «Así la luz tiene su origen en la *Quaal* del fuego y habita en el fuego y también fuera del fuego, en otro mundo, y es otra clase de fuego y se llama Amor, Potencia, Maravilla, Pureza. Y no es un ser ni una naturaleza, sino que está fuera de la naturaleza en otro principio» (qu. I, 95).

³⁹ Hermosa imagen, muy típica en Böhme, que se refiere tanto al nacimiento de la vida en la naturaleza orgánica de las cuatro primeras cualidades, como al surgir de la luz en la noche tenebrosa que son esas mismas cualidades: un «abismo sombrío», de lucha, hostilidad y sufrimiento, de «frío atroz y calor ardiente», antes de que el amor lo ilumine.

⁴⁰ Es esencial en Boehme la idea de que todo ser se expresa y habla por sus cualidades. El mundo entero no sería, en definitiva, sino una palabra de Dios. Doctrina que está lógicamente a la base de su concepción de la lengua natural.

⁴¹ Cf. *Aurora*, XVI, 1-25. El cielo mismo, escribe Boehme, está formado en este espíritu «y todo lo que es naturaleza en Dios se forma en este espíritu». Sin él, «no habría ni ángeles ni hombres y Dios sería una esencia inconcebible».

⁴² Cf., por ejemplo: *De Signatura Rerum*, IV, 4-12; *De Electione Gratiae*, III, 1 y sigs.; *Mysterium Magnum*, VI, 14, 22; *Clavis*, 25-36. Pero más adelante, Böhme dirá también que no hay en realidad más que tres esencias-cualidades, pero que aparecen bajo dos aspectos diferentes, formando dos *centra* distintos, según que estén en el primer o segundo principio: unidos por el amor o desunidos por la cólera; según estén en *Temperatur* o en la *Turba Magna*.

⁴³ Este *Centrum Naturae* es el *deseo*, una vez realizado en el plano físico. Es la inquietud eterna de la vida, la desesperación y la muerte que alienta en el fondo de la naturaleza, pues ésta, en Böhme, es casi siempre expresada en rasgos psicológicos.

⁴⁴ Pues la *voluntad* va a introducir también en la naturaleza la unión, la intercomunicación, la claridad y la armonía: la quinta cualidad, que es el amor. Este funda la unidad del cuerpo, la unión interna, la solidaridad orgánica de sus partes (cf. *Sex Puncta Theosophica*, IV, 2, 4). El amor se comunica, el amor se da. Por eso el amor, que es luz, que es revelación, engendra la palabra y el sonido, la sexta cualidad, que «expresa» el interior mismo del ser. El sonido presupone una unidad interna, un equilibrio de fuerzas, un cuerpo. Pues la esencia del cuerpo, nos dirá Boehme, es la armonía de las fuerzas que lo componen (cf. *De Electione Gratiae*, III, 37).

⁴⁵ Estos tres niveles presentan también, en sentido inverso, la vía del alma, que se elevaría a Dios descendiendo a sus propias profundidades, para tocar allí esta vida divina oculta en ellas, esta *divinae particula aurae*, este *Verbo encarnado en el hombre*, que el pecado no ha podido destruir. Remontando así, se comienza a contar a la inversa, de fuera hacia dentro: el primer «nacimiento» sería el más exterior, la carne o la naturaleza física de este mundo (cf. *Aurora*, XX, 51), en el cual el mal combate al bien. En el interior de éste se encuentra el nacimiento *sideral* o astral, llegando al fin al tercer nacimiento (cf. *Aurora*, XX, 74), «el más interior», que el hombre alcanza por una conversión y un renacimiento verdaderos; Boehme alude al nacimiento interior, el nacimiento en espíritu, el nacimiento del alma en Dios y de Dios en el alma (cf. *Aurora*, XV, 39 y cf. Koyré, o.c., pp. 163-164).

⁴⁶ Recordemos que para Böhme nuestro mundo estaba encerrado en la bóveda celeste (cf. *De Triplici Vita Hominis*, VI, 59 y 61).

⁴⁷ La tierra es un residuo coagulado del universo. En el *De Tribus Principiis*, vemos aparecer como fuente del universo real una *matrix* ígnea (que habría calcinado el mundo) a la que opondrá Boehme una *matrix acuática*, hecha del agua más pura y que servirá para fabricar el firmamento, que separa «este mundo» del resto del espacio. Por otra parte, la matriz ígnea parece ser claramente la bóveda celeste, el *astrum* y Jacob Böhme se acuerda de que el cielo ígneo era llamado *limbus* por Paracelso. La concepción del vitalismo astrobiológico era muy clara: las dos *tincturae*, los dos principios de vida, el *limbus* y la *matrix*, formaban por su unión la naturaleza naturante, esta fuente fecunda que engendraba el mundo.

⁴⁸ Materia incorpórea, materia de la que están hechos los sueños al igual que las apariciones. Oetinger creía, erróneamente, que se trataba de una invención de Boehme; la llama el *ens penetrabile* y la considera un concepto de capital importancia en el teósofo. Sea esto último, pero la noción es antigua y tradicional, además se encuentra en la física estoica y, después, en la filosofía natural del renacimiento, en la cábala cristiana y en muchos místicos protestantes.

⁴⁹ Por otra parte, y esto es muy importante para nuestro tema, Böhme insiste mucho en el hecho de que todo en la naturaleza (y por ello tanto el bien como el mal) proviene de los astros (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XI, 102): «*Die Sternen sind die Essentien aus den Gestalten der Natur*», «Las estrellas son las esencias a partir de las formas de la naturaleza» (cf. ib., VI, 61). Y en otro lugar: «Con el firmamento aparecen el bien y el mal: porque en los astros se manifiestan tanto la fuerza furiosa y ardiente de la naturaleza eterna como la fuerza del mundo sagrado y espiritual (en tanto que esencia expresada)» (*Mysterium Magnum*, X, 36).

⁵⁰ Por lo demás, la idea, tan usual en Böhme de una doble creación podría ser de origen cabalístico, como también podría serlo la noción de una caída de Adán, luego lo veremos, anterior a la creación de Eva.

⁵¹ Desde luego, Böhme no estaba de acuerdo con la actitud de los luteranos ortodoxos que rechazaban toda especulación acerca de la esencia divina como algo inútil y peligroso, y aconsejaban limitarse a la letra de la revelación. Él consideraba que la inteligencia puede penetrar el misterio, sin desde luego eliminarlo (cf. *Mysterium Magnum*, prefacio, 6, 7). Por lo demás, estamos rodeados de misterio, en él vivimos. Nuestro pensamiento y nuestra alma están inmersos en el misterio y bañados por él (cf. *Sex Puncta Mystica*, VI, 2). Por eso, Böhme hará del misterio el principio explicativo por antonomasia, ya que, según él, forma la esencia y la base del mundo. En el ser humano, como se ha sugerido ya, está la «clave del Gran Misterio» (cf. *Epistolae Theosophiae*, XX, 3).

⁵² Como dice muy bien A. Koyré: «La concepción del hombre, microcosmos y microteos, es más compleja en Böhme que en sus predecesores Paracelso o Weigel. En estos últimos la triplicidad: 1) Dios, 2) el mundo astral, 3) la naturaleza corporal, se volvía a encontrar en el hombre, en la división: 1) espíritu u hombre interior, 2) alma o cuerpo astral y 3) cuerpo material. Böhme debe reencontrar en su hombre no sólo los mundos material y astral, sino el universo entero, es decir este mundo, el infierno y paraíso, Dios, los ángeles y los demonios» (o.c., pp. 196-197, nota 5).

⁵³ La conciencia sólo viene después de la vida, incorporándose a ésta (literalmente, *injerándose sobre*) como a su fundamento y su subestructura.

⁵⁴ «El hombre está hecho según la imagen y de la potencia de Dios en su Trinidad». «Y así, tú encuentras en el hombre tres fuentes (*Quellbrunnen*): primero la *potencia* en todo su ser espiritual (*Gemüth, mens*) que significa a Dios Padre, después la *luz* de tu ser que lo ilumina por completo, que significa a Dios Hijo». «Después, de todas tus fuerzas (potencias) y también de tu luz nace un *espíritu* que es razonable, porque todas tus arterias tanto como tu corazón y tu cerebro, y todo lo que es en ti está hecho por este espíritu; y este espíritu es tu alma, y significa bien al Espíritu Santo, que emana [*ausgehet*] del Padre y el Hijo y reina en el Padre entero... » (las citas de Böhme están tomadas aquí del capítulo tercero de *Aurora*).

⁵⁵ Böhme dice a veces que el alma es un espíritu, y otras que el alma engendra al espíritu, como el primer principio engendra al segundo. Esto es coherente, como veremos. Ahora bien, nos encontramos diferentes sentidos de la palabra *espíritu*: el espíritu vital, el espíritu sideral o astral y el espíritu elemental (*siderischer und elementischer Geist*), pero en tal caso creemos que se está refiriendo al alma; por otra parte, el espíritu se opone a la *carne* así como a la *letra*; además, el espíritu domina al cuerpo y lo rige según su voluntad; hay un espíritu del alma (*Seelengeist*) que es llamado también *spiraculum vitae* y que emana de Dios directamente, siendo portador de la luz y la vida verdadera (cf. *De Tribus Principiis*, XIII, 28, 30 y 37; XIV, 11; XXII, 18). En cuanto al alma, la palabra se refiere a veces al alma vital, otras al alma santa (*die heilige Sele*) del hombre regenerado; a menudo el alma es opuesta al espíritu (como en *Aurora*) concebido bien como centro de luz y de conciencia, bien, por el contrario, como la fuerza que de allí emana. En fin, el alma es también definida por Böhme como un *Gemüth*, un ser mental, un ánimo, que no sería sino el germen del alma, todavía no realizada.

⁵⁶ Cf. *Sex Puncta Theosophica*, VII, 14). Sabemos que el teósofo retoma de Paracelso la concepción de los cuerpos múltiples, cuerpos fluidicos y dinámicos que, por decirlo así, encajarían los unos en los otros para constituir definitivamente el cuerpo vivo del ser humano (*De Signatura Rerum*, IV, 31).

⁵⁷ El hombre es llamado por Böhme microcosmos, pero es también un pequeño Dios (*kleiner Gott*), puesto que es creado por Dios de su propia naturaleza, a su imagen y semejanza, y lo representa y «lo revela en todos los tres principios», en palabras de Boehme.

⁵⁸ Nuestro teósofo está tan convencido del valor y la importancia del cuerpo que ni siquiera se atreve a considerar a los ángeles meros seres desencarnados. Tener un cuerpo constituye una perfección. Sabemos ya que, en cierto modo, Dios también lo tiene. No así los demonios, puros espíritus, seres espectrales incapaces de formarse un cuerpo. Jacob Böhme está bastante lejos de los espiritualistas en este sentido.

Para Böhme, además, el cuerpo y el tiempo real se implican: sin cuerpo no hay cambio. El cuerpo aparece en él como una especie de pantalla y como un amortiguador que nos protege. En todo caso, parece claro que los ángeles y los demonios no cambian su estado; su vida, igual que la del hombre regenerado, es dada al mismo tiempo, en bloque (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 3; I, 9).

⁵⁹ Volviendo a la relación del alma con el primer principio, y esto tiene mucho que ver con el tema de esta conferencia, hay que decir que el alma es el infierno que *está* en el hombre, el demonio interior que el hombre debe vencer y superar para renacer, para nacer en espíritu, para engendrarse en Dios. Pues una curiosa teoría de Jacob Böhme pone en relación el alma humana con el mundo de los demonios: originaria del primer principio, tiene una constitución ontológica parecida a la de los demonios, pues nace también «entre» los dos primeros principios, entre el cuarto y el quinto espíritu manantial. Y Koyré comenta que para Böhme “el alma es también un espíritu terrible y abrasado, igual que el espíritu del azufre (*ein sulfurischer Geist* [un espíritu sulfuroso])”. (Cf. *De Tribus Principiis*, XII, 50 y también *De Test. Christi S. Baptism.*, lib. II, cap. III, 7). El alma es la fuente del No; tal vez por eso se ha escrito que quien ame su vida –su alma– la perderá. ¿Podría perder, con ella, la prenda de su eternidad? Interpretando a Boehme, desde luego, nos parece que tiene sentido.

⁶⁰ El hombre está *en* el bien y el mal, *entre* uno y otro que luchan *en él* y «cualifican» *en él* y puede libremente decidirse y escoger uno u otro.

⁶¹ Cf. *De Triplici Vita Hominis* VIII, 16 y 17; IX, 18.

⁶² En la *Psychología Vera* se trata la importante cuestión del destino del alma, así como la de la formación del cuerpo espiritual. La reencarnación es, una vez más, descartada y Böhme parece lamentar el haber abandonado la idea, que antes aceptaba, del purgatorio. Sólo en esta vida es donde el hombre tiene el poder de «deshacer lo que ha hecho», de «romper sus actos», de «borrar su huella» (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 9; V, 129). Nos explica también que es imposible que el cuerpo espiritual nazca *después* de nuestra muerte; por tanto, las almas de los hombres no regenerados permanecen desencarnadas a la espera del juicio (cf. *Psychología Vera*, XXIII y XXXIII). Böhme posee, además, informaciones precisas sobre el abrasamiento final del universo: el fuego celeste, por relación al mundo, jugará un papel análogo al del fuego en el proceso alquímico. Toda impureza será destruida y calcinada; tan sólo subsistirá el elemento puro (cf. *Psychología Vera*, XXX).

⁶³ Remito al segundo estudio de Nikolai Berdiaeff, que se ocupa de la sabiduría y el andrógino en Jacob Böhme, y que aparece como prólogo en su traducción francesa, ya citada, de *Mysterium Mgnum*, o.c., pp. 29-45.

A propósito de este importante tema, ver por ejemplo los textos de *Mysterium Magnum*, XVIII, 9 y XIX, 16. La mujer viene a ser para Adán quien sustituya a la Virgen celeste, la *Sophia* o su imagen, como luego veremos, la compañera celestial que se había alejado de él por su pecado. Es conocida la importancia de la idea de pureza e integridad en relación con la Sabiduría. Como es conocida la veneración de nuestro teósofo por la virgen María, en quien se vuelve a encarnar la Sabiduría eterna para engendrar de modo milagroso a Cristo, la virgen masculina, la perfección de lo humano.

⁶⁴ Ya en su *De Tribus Principiis*, la naturaleza femenina era tratada bajo un doble aspecto: tanto desde el punto de vista del amor celeste, como del terrestre; de la virgen eterna y de la mujer *cagástrica* (el término es paracelsiano) que, en parte y en esas sus primeras obras, es Eva. A propósito de la diferencia entre lo masculino y lo femenino, encontramos en su *De Triplici Vita Hominis* la curiosa afirmación de que el hombre da la esencia (*Wesen*, materialidad) y la mujer el espíritu (*Geist*) (cf. *De Triplici Vita Hominis*, XI, 28). Por lo demás, hay en Böhme toda una mariología, que desarrolla para gloria de la madre de Cristo, nueva encarnación de la Sabiduría divina (cf. *De Tribus Principiis*, XVIII, 36, 48, 61 y sigs.).

⁶⁵ Cf. *Sex Puncta Theosophica*, III, 1, 8. En efecto, pues representa a Dios «según los tres principios de la esencia divina», mientras que el ángel sólo está compuesto de dos principios y no expresa más que uno de ellos.

⁶⁶ Esta idea es, como sabemos, muy característica en Böhme. Las citas podrían multiplicarse: *De Signatura Rerum*, XV, 7 y 12; *De Testam. Christi S. Baptism.*, I, cap. I, 10).

⁶⁷ Como afirma en *De Electione Gratiae*, VII, 37, refiriéndose a nuestro triple origen: «Ahora entiéndeme bien: el primer y más interior fundamento en el hombre es Cristo, no según la naturaleza humana, sino según la divina propiedad en la esencia celestial, y el segundo fundamento de la naturaleza es el alma, esto es la naturaleza eterna, dentro de la que Cristo mismo se reveló acogiéndola; y el tercer fundamento es el hombre creado del limo de la tierra por medio de las estrellas y los cuatro elementos».

⁶⁸ Como hemos de ver más adelante, imaginando en el *centrum naturae*, Lucifer, por la acción de su imaginación, modificó el equilibrio de las potencias de este *centrum*; lo «abrasó», estando él mismo «abrasado» por el orgullo. La concepción boehmiana de la imaginación tiene que ver con el sentido de la palabra *bilden*, que quiere decir *formar*, de donde se puede sacar *einbilden* = *informar* y *sich einbilden* = *formarse en e incorporarse a*. En cuanto a la Magia Divina operante en el acto de la creación cf. *Psycología Vera*, qu. I, 128.

⁶⁹ “El alma -el hombre para ser más exacto- «imagina» «en Dios», «imagina» «en Cristo», lo que quiere decir para Böhme que «se reconstruye» él mismo según la imagen (*Vorbild*) de Cristo que forma en él; potencia plástica y mágica, la *imaginatio* «vacía» o introduce al hombre en la «forma» imaginada por él. Lo transforma en esta imagen que ella le hace imitar; lo introduce en el Cristo en el que ella le hace participar, y esta transformación no es otra cosa que la encarnación de Cristo en el hombre, que se convierte, en un sentido directo y positivo, en imagen, encarnación y expresión de Dios. Podríamos decir: imaginando «en» Cristo, el fiel lo imita, e imitándole, realiza él mismo la imagen de Dios. También se podría decir igualmente que haciéndolo, no hace sino realizarse y expresar su propio fondo. ¿No es, en efecto, imagen de Dios? Y la similitud divina (*Bildnis*) ¿no ha sido implantada por Dios en el alma? ¿Expresar a Dios no es su función verdadera, su verdadera misión? ¿Y no es Cristo, el hombre Dios, criatura en la que se ha realizado plena y perfectamente el hombre en su esencia verdadera, el hombre tal como habría debido ser en su perfecta integridad, representando a Dios en el plano humano y, lo que es lo mismo, representándolo en el mundo?» (A. Koyré, o.c., pp. 481-482. La traducción es nuestra).

⁷⁰ Sin embargo, la certeza de la salvación (*certitudo salutis*), y esto me parece interesante remarcarlo, no ocupa ningún lugar en la piedad de Boehme. La acción divina nunca sustituye a la acción humana y, por otra parte, la victoria del bien sobre el mal, la salvación, la regeneración suponen un estado de tensión dinámica. La vida eterna, ¿una lucha eternamente victoriosa contra la muerte y el mal, eternamente sobrepasados?

Lo cierto es que Dios mismo, él solo, no puede realizar su imagen en nosotros sin nosotros (el célebre: “Dios que me creó a mí sin mí, no podrá salvarme sin mí”, de San Agustín) (cf. *Mysterium Magnum*, XXXVII, 27). Para Lutero, tanto la creación como la salvación dependen única y exclusivamente de Dios; en cambio, el Dios de Jacob Böhme, no queriendo salvar al hombre sin él, le deja colaborar en su propia creación.

⁷¹ La diferencia entre Jacob Böhme y la mística especulativa tradicional también es significativa. Conciene a la actitud frente al mundo y frente a Dios. Para el teósofo el conocimiento de Dios está íntimamente ligado al conocimiento del mundo; además, el nacimiento espiritual contribuye al mismo tiempo a hacernos ver el mundo en su realidad más profunda, penetrando el misterio de la naturaleza, viendo en ella al mismo Dios. No sólo el reflejo de Dios, sino el mismo Dios justamente en la medida en que se expresa en la naturaleza. Como explica muy bien Koyré, Jacob Böhme no se abstrae del mundo, no busca sólo encontrar a Dios en el fondo de su alma solitaria, sino que, al mismo tiempo, ansía reencontrar a Dios en el propio mundo, en el seno de la naturaleza. Si alguien dijo que Descartes tenía tanta necesidad de Dios para construir la geometría, como necesitaba a ésta para que le llevase a Dios, de Jacob Böhme muy bien podría decirse que tenía tanta necesidad de que la naturaleza le condujese a Dios como tenía necesidad de Dios para comprender cabal e integralmente toda la naturaleza.

⁷² Pues en el alma humana están contenidas las signaturas de todas las cosas: nociones, significados, términos, colores, rasgos físicos, cualidades etc., ya que el alma se parece a un instrumento musical en el que las notas

resuenan y vibran en sintonía con el intérprete. Cada instrumento tiene su gama limitada, sus propiedades. Y todo conocimiento es vano, afirma Böhme, sin este descifrar las signaturas, en las que se expresa o traduce la verdadera esencia. De esta manera, una vez más, el ser humano aparece como órgano de la palabra divina, palabra que habla al mundo y palabra que habla *en* el mundo.

⁷³ También el papel de Cristo no deja de agrandarse en el curso de la evolución del pensamiento de Boehme. De ser el reemplazo de Lucifer, acaba convirtiéndose en la meta de toda la evolución teocósmica. Corazón y luz de Dios, verdadero centro de su ser y perfección de su personalidad, es realmente Dios en Dios. Y la piedad de Böhme deviene cada vez más cristocéntrica. Los *Testamenta Christi*, una de sus últimas obras, muestran la vida que el hombre debe seguir para encontrar su salvación: con Cristo y en Cristo, muriendo, viviendo y resucitando con él y en él, es como el ser humano se engendra para toda la eternidad. Cristo ofrece el alimento celeste capaz de transfigurar y divinizar todo nuestro ser.

⁷⁴ Citado por Elie Wiesel: *Contra la melancolía*, trad.: de Miguel García-Baró, Caparrós editores, Madrid, 1996. Precioso libro que constituye la segunda colección de breves ensayos del conjunto de sus *Celebraciones jasídicas*. El primer capítulo de la obra lleva por título: *Rabí Pinjás de Koretz, o la sabiduría jasídica*, pp. 7-29.

⁷⁵ Una observación referente a la diferencia entre el pensamiento de Jacob Böhme y los partidarios de la *religión natural*, para quienes esta religión es una y constituye el fondo idéntico de las religiones positivas, que no serían más que deformaciones o derivaciones de ella. En cambio, para nuestro teósofo las divergencias entre las religiones positivas son necesarias, como lo son las de las lenguas, que expresan las diferencias esenciales de los pueblos. Por consiguiente, no habría para Böhme una religión natural «una» y la fe verdadera, como explica Koyré al final de su hermoso libro, no sólo no excluye, sino que por el contrario exige, diferencias significativas y personales entre los mismos creyentes.

⁷⁶ Cf. *Mysterium magnum*, XXIV, 27. El hombre es un pequeño Dios (como le llama en *Aurora*), puede llegar a ser lo que Dios es (*ausser Natur und Creatur, por encima de la naturaleza y la criatura*). Desea la Nada increada (*das ungeschaffene Nichts*) y eso prueba que viene del Absoluto (*Ungrund*). Trasciende o puede trascender, como decimos, toda criatura (cf. *De Vita Mentali*, 4, 8, 11, etc.). Existe algo eterno e increado dentro de él, y por eso puede llegar a ser activo en su propia creación.

⁷⁷ Hemos venido a decir hasta ahora que, en la medida en que Dios posea una *naturaleza* y un *cuerpo*, puede engendrar la imagen del mundo, que de algún modo se le opongá. Este *cuerpo* mágico de Dios que lo expresa y lo encarna, al igual que para Böhme todo cuerpo expresa y encarna al espíritu, es también uno de los múltiples aspectos de la Sabiduría divina (cf. *Sex Puncta Mystica*, V, 11).

⁷⁸ Cf. Frankenberg, A.: *De vita et scriptis Jacobi Böhmii, oder Historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens*, § 20.

⁷⁹ Y observa Nicolai Berdiaeff que la virginidad no es asexualidad, sino el sexo divinizado (cf. o.c., p. 35). La doctrina boehmiana de la Sofía fue continuada por autores como Portedge, Arnold y Solovief entre otros.

⁸⁰ Pero el término *idea*, relacionado con la Sabiduría, tampoco debe confundirnos. La virgen celeste no es la luz pura de la inteligencia divina, sino que sería más bien la *imaginación* pura del espíritu divino. El Dios de Böhme no se limita a pensar el mundo antes de crearlo sino que lo imagina.

⁸¹ Böhme aplica a la Virgen *Sophia* los textos bíblicos sobre la sabiduría eterna, que juega delante del Señor.

⁸² Por eso sería más exacto decir que «el mundo la realiza y la encarna» en lugar de afirmar que «ella se encarna en el mundo». Böhme dice también que ella «abre las fuentes productoras» y «desencadena [o pone en funcionamiento] la acción de las esencias» (cf. *De Tribus Principiis*, XIV, 87 y sigs.). Si lo entendemos bien, esto quiere decir que ella ofrece a la imaginación de las esencias el modelo que deben realizar. Sin embargo, en el *De Tribus Principiis* se encuentran también textos bastante numerosos donde la Sabiduría personificada aparece como obrando ella misma sobre las esencias-manantiales (cf. por ejemplo *De Tribus Principiis*, XV, 15).

⁸³ Como quiera que haya que concebirla, el caso es que para Böhme el espíritu se refleja en el espejo de la Sabiduría, que suele aparecer la mayoría de las veces como una emanación y como algo posterior a la Trinidad. Así, el espíritu se conoce como tal y toma conciencia de su estado, que es pura virtualidad aún no realizada. Pero no se conoce plenamente aún, ya que se trata del Dios no revelado (*Brahma ninguna*, por decirlo con el *Vedanta*). Dios *sueña*, podríamos decir, mas todavía no *vive*. Hay que recordar que el espíritu, según Boehme, no crea.

⁸⁴ Algunos autores han hablado acerca de la posible, pero también dudosa, relación de Böhme con el gnosticismo, en relación con el concepto de la *Sophia*. El propio Koyré afirma que no sabe de donde le viene a nuestro teósofo tal noción, más allá de las referencias bíblicas. La originalidad de Jacob Böhme es aquí grande, pues los Padres de la Iglesia habían identificado la sabiduría bien con el *Logos*, bien con el Espíritu Santo o bien con María. Conocida es la identificación que la tradición ortodoxa hace de Sofía y María. El origen gnóstico parece poco probable, incluso admitiendo que Jacob Böhme conociese algo de los grupos gnósticos medievales. Otra posibilidad es la influencia de la cábala pero observando que la *Matrona* del Zohar no es la virgen de Böhme: la *Sophia* boehmiana es *eine reine Jungfrau und hat nie etwas geboren*, «una doncella pura y nunca ha dado a luz nada». La concepción de Boehme es muy personal. Sí cabe considerar la influencia de V. Weigel, quien también tenía fuerte devoción mariana y utiliza,

además, el término *Sophia* aplicado a la Virgen María, siendo un término que no se encuentra en la Biblia de Lutero (Cf. Koyré, o.c., p. 213, nota 2).

⁸⁵ La sabiduría divina, la feminidad eterna, en cierto modo también se encarna en Adán y es su compañera celeste (cf. *De Tribus Principiis*, XII, 38 y sigs.; XV, 15; XVII, 33 y sigs.). Ahora bien, la virgen eterna hacia la que tiende Adán para realizarla y encarnarla no es otra cosa que la imagen (*Vorbild*), en el espíritu de Dios, de Adán mismo.

⁸⁶ Cf. *Aurora*, X, 56.

⁸⁷ Esta idea sí es constante en Jacob Böhme. Cf. por ejemplo: *De Tribus Principiis*, VIII, 4 y sigs.; XI, 9 y sigs.; XV, 12 y sigs.). Una significativa diferencia entre él y Paracelso tiene que ver con su concepción de la caída, pues aquél introduce un elemento nuevo del todo ajeno a Paracelso: la concepción de la caída cósmica como algo que precede a la creación del ser humano.

⁸⁸ La lucha entre Dios y el Diablo está también presente en la obra de Boehme. Sin embargo, en la medida en que Lucifer es una “parte” de Dios mismo (cf. *Aurora*, XIV, 72) ¿cómo habría podido combatirlo sin destruirse a sí mismo y reducir a cenizas la naturaleza entera? Dios incendia las cuatro primeras cualidades, pero no se incendia él mismo. El problema es, una vez más, cómo hay que entender la cólera divina y la teoría de la *apocatástasis*, que Boehme rechaza, pero no algunos de sus más ilustres seguidores.

⁸⁹ Así en *Aurora*, XIII, 54.

⁹⁰ Y como tal subsiste después de la caída (cf. *Mysterium Magnum*, XVII, 34). Incluso podemos decir que este mundo sería para nosotros el paraíso, si fuéramos capaces de mirarlo, antes lo hemos dicho, con ojos renovados. Subsiste entre los tres principios y fuera de ellos. Böhme dice curiosamente que el paraíso duró 40 días. Es claramente un número simbólico, pero que nuestro filósofo puede tomar también por perfectamente real.

⁹¹ A este respecto, el hecho de poseer un cuerpo le parece a Jacob Böhme muy importante. El cuerpo es como una pantalla, una tabla de salvación, según dijimos. Ya antes de la caída, poseía una cierta existencia propia, aunque se sometía al espíritu y a la voluntad. Y esto quiere decir que existía una relativa independencia de la *naturaleza* humana en relación a su *espíritu*. Por ello, un acto espiritual del hombre no podía tampoco entrañar enteramente consecuencias fatales para él, considerado por entero. El hombre es un ser que pertenece a varios mundos. Y así como en nuestra vida actual actos cualesquiera no pueden influir definitivamente en nuestra naturaleza y transformarla, tampoco en Adán un acto pecaminoso podía destruir y agotar del todo su libertad. El ser humano no está nunca definitivamente perdido o condenado; tampoco salvado. De ahí el empeño de Böhme, como bien sabemos, en combatir la doctrina de la predestinación.

⁹² Cf. *De Tribus Principiis*, XVII, 101, 110 y sigs.; XVIII, 21 y sigs.). Pero también es cierto que, influido por Franck y Valentín Weigel, en esto que vamos a decir más de lo que el propio Böhme quisiera, tiende nuestro teósofo muchas veces a aceptar que la caída de Adán tuvo por consecuencia el que se apagara de un modo completo en el alma la luz divina.

⁹³ Cf. *De Triplici Vita Hominis*, IV, 58.

⁹⁴ También habla en ocasiones Böhme de una caída provocada por el deseo de conocer, deseo que implicaba ya una participación. En efecto, comer el fruto del árbol, en un mundo previamente caído, lo asocia el teósofo a un conocimiento, al despertar a cierta clase de conciencia.

⁹⁵ Cf., por ejemplo, *Mysterium Magnum*, XXVIII, 16. Böhme sin duda conocía la doctrina clásica del mal como *privación*, que además es la que se encuentra en Paracelso (con algunas modificaciones, desde luego), V. Weigel, S. Frank, Schwenkfeld, en fin, en Lutero y los luteranos. Autores, como sabemos, que influyeron en Boehme.

⁹⁶ En *Aurora* se ve claramente que la fuerza diabólica es como un veneno que infecta el cuerpo del universo, mientras que la fuerza de Dios es, por el contrario, la potencia bienhechora: como un «jugo» de vida, dice Boehme, que combate ese veneno. Pero lo combate materialmente, físicamente, por así decir, como un remedio lo hace en el cuerpo de un enfermo.

⁹⁷ La idea de la lucha, del combate inmanente a cada realidad, se funda en una doctrina del ser que, poniéndose o afirmándose, se opone y se resiste al mismo tiempo, para así poder vencerse y superarse. Fichte también tomará buena nota de esto. Los términos alemanes *Streit* (lucha), *Ueberwindung*, *Bezwingung*, aparecen continuamente en Böhme. Se suele traducir *Ueberwindung* y *Bezwingung* por *dominación* o *victoria*, aunque el término exacto sería, sobre todo para la primera palabra, *superación*. Por otra parte, cuando el teósofo insiste en que las cualidades dominadas y sobrepasadas siguen haciendo valer su influencia en el compuesto total, está retomando una noción propia de la alquimia, a saber: la de las cualidades ocultas que subsisten en el *mixtum*. Esta noción se convertirá en Böhme en la *Temperatur*, equilibrio o armonía total de las cualidades en tensión, pues no olvidemos que las cualidades-potencias son todas *furiosas* en su esencia y en su acción, pero pueden atemperarse.

⁹⁸ Hablar *diabólicamente*, ya lo hemos dicho en otro lugar, es realizar abstracciones, fragmentar, dividir, separar.

⁹⁹ En *Aurora*, en efecto, Boehme se mueve entre concepciones bien diferentes. Por una parte, atribuye a cada cualidad dos especies contrarias: furor y dulzura, modos de ser y de acción de cada cualidad o espíritu manantial. El *abrasamiento* de una cualidad, que la conduce a una especie de paroxismo furioso, en el que se encontraría como fuera de sí misma, eso sería el mal. Por otra parte, considera que todas las cualidades-potencias son furiosas en su esencia y en su obrar; el bien sería el equilibrio y la armonía de todas ellas, mientras que el mal tendría que ver con

la lucha furiosa de las fuerzas que conduciría a su aislamiento. En tercer lugar, considera ya la posibilidad de que unas cualidades sean buenas y otras malas; así, necesariamente se oponen y algunas dominan. Símbolos de esta síntesis serían el agua y el fuego, o bien el fuego y la luz. De este modo el “mal” subsistiría en el interior del bien, siendo como su fuente y su base. Y en Dios mismo se encontraría (como cólera, como ardor) solamente en potencia, pero, y es importante subrayarlo, eternamente dominado por la luz del amor que aquel mismo “mal” contribuye a engendrar (cf. *Aurora*, XXIII, 16, XXIV, 9 y XVI, 59).

¹⁰⁰ El término griego tiene, entre otros sentidos, el de “agitación interior que llena el alma”. También hace referencia a la pasión violenta, por lo que podríamos deducir que se trata de una disposición natural, de un carácter o tendencia arrebatado, apasionado o resentido.

¹⁰¹ Pero el *vitriol* es, como recuerda Koyré, ante todo, un símbolo y así lo prueba su mismo nombre: *Vitriolum*, según la interpretación más célebre, quiere decir: *visitando interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem veram medicinam* [visitando los lugares interiores de la tierra y rectificando encontrarás la piedra oculta, medicina verdadera]. Las primeras letras de cada palabra de esta fórmula constituyen, reunidas, el término *vitriolum*. Cf. Koyré, o.c., p. 94, nota 3.

¹⁰² Cf. Franz v. Baader: *Vorlesungen über Jacob Boehmes Theologumena und Philosopheme*, Werke, Bd. III, p. 412; *Speculative Dogmatik*, Werke, Bd. IX, p. 153 y sigs. (citado por Koyré, o.c., p. 422, nota 5).

¹⁰³ En ocasiones, como se ve en su primer libro, tiene tanto miedo de atentar contra la bondad esencial de Dios que sitúa en él una luz pura, luz sin ardor y sin calor (Cf. *Aurora*, I, 6). Otras veces habla de Dios como *Eine reine pure Helle und Wonne*, «una pura claridad y bondad» (cf. *De Triplici Vita Hominis*, II, 78). Una infinita claridad que, propiamente hablando, estaría más allá de la distinción entre luz y tinieblas.

¹⁰⁴ Dios es la esencia de toda esencia, en sí absoluta y perfectamente simple y uno (cf. *De Tribus Principiis*, I, 1). El es el bien Uno eterno; la fuente una y única de todo lo que es, un espíritu eterno que, eternamente se engendra a sí mismo y comprende todo en El (cf. *De Tribus Principiis*, I, 3). Sin embargo, no podemos quedarnos en esta idea de la unidad sin introducir en ella al mismo tiempo la idea, correlativa, de una multiplicidad de modos de acción posibles (cf. *De Tribus Principiis*, I, 2). Además, lo hemos mencionado y lo vamos a seguir considerando, hay que hablar de lo propiamente *divino* en *Dios*.

¹⁰⁵ Dios es bueno y en Él no hay más que una sola voluntad: la del bien. No quiere, por tanto, el mal ni la muerte del pecador (cf. *De Electione Gratiae*, I, 19), pero para los réprobos la luz divina se convierte en un fuego ardiente y el amor divino aparece bajo el aspecto de cólera, resultando para ellos una fuente de sufrimiento y mal (cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. III, 3; *De Signatura Rerum*, XVI, 27). De todos modos, existen textos donde el propio Böhme parece contradecir este punto de vista. Así, por ejemplo: «porque en los tonos de los santos ángeles Dios se manifiesta en su amor y en los tonos de los diablos se manifiesta en su cólera, es decir según las tinieblas y los tormentos; y sin embargo no es más que un Dios único y no dos. Según la naturaleza de los tormentos quiere los tormentos y según el amor quiere el amor...» (cf. *Mysterium Magnum*, LX, 46). (La traducción es mía, pero siguiendo a Berdiaeff).

¹⁰⁶ Así por ejemplo, en Isaac Kohen de Soria, un cabalista castellano que escribió hacia el 1260 d. C., *Bina*, la tercera *sephiroth*, curiosamente relacionada con la razón humana. Ver el estudio de G. Scholem: *El bien y el mal en la cábala*, que forma parte del libro: *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, edición de Andrés Ortiz-Osés, traducción de Patxi Lanceros y Thomas Schukai. Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 97-133.

Al considerar esto, no puedo evitar aquí referirme al pensamiento de Leibniz, a mi modo de ver un gran filósofo mal conocido, al subrayarse en exceso su presunta vinculación a una teodicea racionalista, ya algo caduca, y a lo poco que se ha percibido en él –“el último pitagórico”– su vinculación a la “otra ilustración”, aquella que no prescinde de la tradición hermética. Concretamente cuando define a Dios, en *La profesión de fe del filósofo* (1673) como el que ama a todos y, precisamente por eso, afirma Leibniz que es justo. Agustín Andreu, muy buen conocedor de Leibniz además de serlo de Böhme, ha desarrollado esta idea en pocas páginas, de manera hermosa, sencilla y conmovedora, en su *Pequeño catecismo de la doctrina cristiana para niños y sabios* (cf. Andreu Rodrigo, Agustín: *Novísimas sideraciones*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2007, pp. 272-276).

¹⁰⁷ Ver también la obra clásica de Rudolf Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid, 1980. Concretamente el capítulo 13, dedicado a lo luminoso en Lutero, en la mística y en Jacob Boehme, pp. 132-151.

¹⁰⁸ De igual manera, las *tinieblas*, entendidas como principio, aparecen en Böhme tanto como *matriz* (*Gebäerin*), fuente fecunda que *sich ängstet zur Geburt* (así en el original; traduzco: *se angustia por el parto*), que busca producir y que aspira a liberarse de este mundo que lleva en ella; tanto como *limbus*, germen ardiente de vida oscura que busca engendrarse, realizarse en luz, transformarse y transfigurarse; tanto como la naturaleza en general, como deseo de luz, deseo de espíritu y de lo sobrenatural que anhela liberarse de la vanidad (*Sehnet sich von der Eitelkeit los zu werden*), recordando a San Pablo (I Cor., VII, 2) ; tanto como lo que engendra la luz; tanto, por el contrario, como aquello que, fecundado por la luz, engendra el mundo y busca reproducir las formas celestes de la Sabiduría divina (cf. *De Tribus Principiis*, VII, 23).

¹⁰⁹ El pasaje completo afirma: «Denn eine solche List begehrete eben der Teufel, welche ihn in dem ewigsprechenden Worte auch in einer solchen Eigenschaft fing, und darein zur Ewigkeit bestätigte: Dann es ist in Gott auch Wunder, wie aus einem Guten möge ein Böses werden, auf dass das Gute erkant und offenbar werde; und sich die Creatur lerne vor Gott fürchten, und dem Geiste Gottes stille halten, dass Er allein im ewigsprechenden Worte erwecke, und durch die Creatur mache und thue was Er wolle» («Una tal astucia es la que deseaba el demonio, malicia que le agarró también en tal propiedad en el Verbo eternamente hablante y allí lo confirmó por toda la eternidad: Porque lo que es un milagro en Dios es que el mal pueda surgir del bien, a fin de que el bien sea conocido y manifestado; para que la criatura aprenda a temer a Dios y guardar silencio delante del Espíritu de Dios, y que sólo éste despierte en la Palabra que habla eternamente, y para que haga y produzca lo que Él quiera por medio de la criatura») (*Mysterium Magnum*, XXII, 30. La traducción es nuestra).

¹¹⁰ El Dios-cólera no es una persona. Como fuego o como naturaleza, lo repetimos una vez más, constituye la base causal de Dios. Pero, justo antes de decir Böhme, en su obra *Mysterium Magnum*, que Dios únicamente se llama Dios según la luz que reside en su amor y no según las tinieblas, ha escrito que «el Dios del mundo santo y el Dios del mundo tenebroso no son dos dioses»: que «no hay más que un Dios único, que es todas las cosas» (*Er ist selber alles Wesen*); que «es mal y bien, cielo e infierno, luz y tinieblas, eternidad y tiempo, principio y fin», y que «allí donde su amor está oculto en un ser, allí se manifiesta su cólera» (cf. *Mysterium Magnum*, VIII, 24). Algunas expresiones nos recuerdan a Heráclito (cf. fragmento 67). ¿Es posible que subsista todavía aquí cierta ambigüedad?

¹¹¹ Jacob Böhme nos viene a decir en el primer texto (*MM*, XLIII, 4), comentando el pasaje del Génesis que habla de Sodoma y Gomorra, que Dios habita en sí mismo, a la vez, según el amor y según la cólera; pero que una cualidad no ve a la otra: «la luz habita en las tinieblas y no las ve», igual que las tinieblas no pueden ver la luz. Vuelve a ponernos el ejemplo del fuego y la llama, del día y la noche: la luz habita en el fuego sin sufrir nada de la tortura de éste. «Así hay que comprender el ser de Dios». El Dios boehmiano no ve el mal, a diferencia del de la *Summa Theologica* y la *Summa contra Gentes* (en efecto, en esta última obra, en el capítulo 71 del libro I, intenta demostrar Santo Tomás que Dios conoce los males). Otro pasaje de *Mysterium Magnum* abunda en la misma idea: «Porque el cielo está en el infierno y el infierno está en el cielo, y sin embargo ninguno de los dos se revela al otro...» (en el original: «Denn der Himmel ist in der Hölle und die Hölle ist im Himmel, und ist doch keines dem andern offenbar...») (cf. VIII, 28).

¹¹² Los textos que citamos aquí de Böhme son bien significativos: «entonces tiene que ser la muerte una causa de la vida, para que la vida tenga movimiento»; «por eso es lo peor tan útil como lo mejor, siendo el uno causa del otro» (*De Signatura Rerum*, VIII, 7 y IX, 52. La traducción es nuestra).

¹¹³ «Con el firmamento aparecen el bien y el mal: porque en los astros se manifiestan tanto la fuerza furiosa y ardiente de la naturaleza eterna como la fuerza del mundo sagrado y espiritual (en tanto que esencia expresada)» (*Mysterium Magnum*, X, 36).

¹¹⁴ El alma es capaz de decisión y de responsabilidad, y esto es precisamente lo que permitiría explicar la aparición efectiva del mal en nuestro mundo. En el primer principio, el alma es fuego devorador, angustia, veneno, gusano que corroe, etc. (cf. *De Tribus Principiis*, XII, 50; V, 3), mientras que, en el segundo, es ya espíritu de claridad y alegría. Böhme la sitúa entre los dos principios, en una especie de estado de neutralidad o de indecisión. Este *fuego devorador*, que es un hambre y una sed, que todo lo consume siendo al mismo tiempo una fuente de vida, «es el infierno en el que está la cólera de Dios y (este infierno) no está en modo alguno separado de la vida luminosa, porque no son más que dos *Quaal* [tormentos, cualidades], dos distinciones y dos principios de un solo espíritu» (cf. *Psycología Vera*, qu. I, 57).

¹¹⁵ Curiosamente, nos dice Böhme que los seres del infierno, aquellos que encarnan la esencia del primer principio, allí no sufren (cf. *Sex Puncta Theosophica*, II, 36 y IX, 13; *Mysterium Magnum*, XVII, 30 y XX, 12).