

GARY LACHMAN
EL CONOCIMIENTO PERDIDO
DE LA IMAGINACIÓN



ATALANTA



IMAGINATIO VERA

ATALANTA

135



www.elboomeran.com

GARY LACHMAN
**EL CONOCIMIENTO PERDIDO
DE LA IMAGINACIÓN**

TRADUCCIÓN
ISABEL MARGELÍ



ATALANTA

2020

www.elboomeran.com

En cubierta: relieve renacentista del Castillo de Alba de Tormes
y *Jambudvīpa*, cosmograma, Punyab (India), siglo XVIII
En guardas: figuras 37 y 38 de *Sapientia veterum philosophorum
sive doctrina eorundem de summa et universali medicina*,
siglo XVIII, Biblioteca del Arsenal, París

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o
transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización
de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,
www.cedro.org) si necesita fotocopiar
o escanear algún fragmento
de esta obra.

Todos los derechos reservados

Título original: *Lost Knowledge of the Imagination*

© 2017 Gary Lachman

© De la traducción: Isabel Margelí

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España

Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

ISBN: 978-84-120743-3-8

Depósito Legal: GI 102-2020

Índice

Capítulo 1	
Un tipo de conocimiento diferente	
	11
Capítulo 2	
Una mirada al interior del mundo	
	43
Capítulo 3	
El conocedor y lo conocido	
	73
Capítulo 4	
El camino al interior	
	107
Capítulo 5	
El aprendizaje de la imaginación	
	139
Capítulo 6	
La imaginación responsable	
	171
Notas	
	191
Bibliografía	
	216
Índice onomástico	
	222

Para Kathleen Raine (1908-2003),
que mostró el camino

**El conocimiento perdido
de la imaginación**

Capítulo 1

Un tipo de conocimiento diferente

A comienzos del siglo XVII surgió en Occidente un nuevo modo de conocer y comprender el mundo circundante y a nosotros mismos que pronto adquirió gran relevancia. Tan efectivo y poderoso resultó ese nuevo enfoque del conocimiento que, en un lapso más o menos breve (apenas unos siglos), llegó a dominar prácticamente todos los campos de la actividad humana, hasta convertirse en la vara de medir con la que hoy en día calibramos conceptos tan complejos y esenciales como «verdad» y «realidad». Quizá unos siglos no parezcan un período breve, pero si comparamos los cambios que ha experimentado la existencia humana desde que afloró esta nueva vía de conocimiento con los que se produjeron en los milenios precedentes, no sería exagerado afirmar que hubo una especie de «revolución». Tal como ha señalado más de un historiador, la vida humana, incluso la del propio planeta, ha cambiado más en los cuatro siglos transcurridos desde la implantación de esta nueva vía de conocimiento que en todo el tiempo anterior. Lo que sucedió en los primeros años del siglo XVII no fue un desarrollo

gradual, ni un añadido, sino una ruptura con el pasado: un reinicio radical.

Por supuesto, las raíces de la nueva vía de conocimiento se remontan a mucho antes. Sus orígenes se aprecian en Platón y Aristóteles, pero llegan hasta pensadores anteriores como Tales, Anaximandro, Pitágoras y otros filósofos presocráticos del Mediterráneo oriental hacia el 500 a.C. Se trata del período que Karl Jaspers denominó Era Axial y al que otorgó una importancia capital porque, según dijo, fue entonces cuando «se pusieron los cimientos de la humanidad» en todo el planeta.¹ Durante la Era Axial de Jaspers surgieron Confucio y Laozi (Lao-Tse) en China, Buda y las upanişad en la India; en Persia, Zoroastro sentó las bases del zoroastrismo, que concebía el universo como un campo de batalla entre las fuerzas cósmicas del bien y del mal, y, en Tierra Santa, los profetas hebreos predicaron una nueva relación entre Dios y su creación.

Fue durante aquella época cuando apareció en Grecia una clase de individuos con una nueva sensibilidad e intereses. Mientras que en otras regiones del planeta la Era Axial vio nacer concepciones religiosas que conformarían civilizaciones enteras, en Grecia y Asia Menor ocurrió algo distinto. Allí se dio lo que podríamos llamar el paso de una perspectiva «mítica» a otra «racional». Surgió la figura del «pensador», o lo que Edmund Husserl denominó el «hombre teórico», caracterizado por una extraña curiosidad *impersonal* hacia el mundo que lo rodeaba. Tal como decía George Steiner, a diferencia de la mayoría de sus coetáneos, a este ser humano «le interesaban las cosas sólo por el hecho de constituir un enigma» y no por los motivos prácticos que hasta entonces habían motivado casi todas las indagaciones humanas.² Como aún hoy sigue ocurriendo.

Estos individuos ya no se daban por satisfechos con los antiguos mitos sobre la creación del universo. No se plegaban sin más a los relatos sobre el modo en que cobró existencia el mundo o sobre los orígenes sobrenaturales de sus elementos. Lo que deseaban saber Tales de Mileto o su discípulo Anaximandro y otros pensadores como ellos era *de qué estaba hecho* el mundo. Según John Shand, buscaban «la materia original y determinante y primer principio del universo, cuya naturaleza constituye una explicación de lo existente, en su origen, como un todo».³ Para Tales era el agua. Para Anaxímenes, joven contemporáneo de Anaximandro, el aire. Pensadores posteriores tuvieron otras ideas. Heráclito –cuyas máximas le valieron el sobrenombre del Oscuro– creía que «la materia original y determinante» era el fuego. Otros hicieron propuestas similares.

Es posible que estas explicaciones no nos impresionen demasiado y nos parezcan pueriles tentativas de «desentrañar» el universo, a pesar de que Tales, Anaxímenes y los demás contaran con sólidos argumentos para apoyar sus teorías. Pero aquel impulso aún persiste hoy en día, como evidencian los medios de comunicación de todo el mundo cuando celebran el descubrimiento de una nueva partícula subatómica todavía más elemental que la anterior y que supuestamente resolverá de una vez por todas el «misterio» de la existencia, hasta que aparece, cómo no, la siguiente partícula.

Ya más cerca del siglo XVII, podemos decir que la nueva vía de conocimiento a la que me refiero surgió de un renovado interés por la naturaleza en cuanto objeto de estudio y observación, como había presagiado el arte gótico en el siglo XII. Hacia el año 862 Juan Escoto Erígena escribió una obra titulada *De divisione naturae* (Sobre la división de la naturaleza). Anteriormente, Erígena (nombre que significa «nacido en Irlanda») había traducido del griego al latín una

obra de un monje sirio anónimo que muy probablemente vivió hacia el 500 a.C.⁴ *La jerarquía celestial* combina la filosofía neoplatónica que había florecido siglos atrás en Alejandría con la incipiente teología del cristianismo temprano, cuyo objetivo era crear el gran registro de los seres espirituales (desde los serafines y querubines hasta los ángeles) que habitan el universo cristiano. Erígena asimiló dicha influencia neoplatónica y, por medio de ésta, empezó a contemplar la naturaleza bajo una nueva luz, como se aprecia en su obra. En vez de relegar el mundo natural a los paganos o, peor aún, al diablo, como se había hecho durante siglos, Erígena reconoció en él la presencia de lo divino e hizo referencia a las «teofanías manifiestas» de la naturaleza, es decir, a su inmanencia divina.

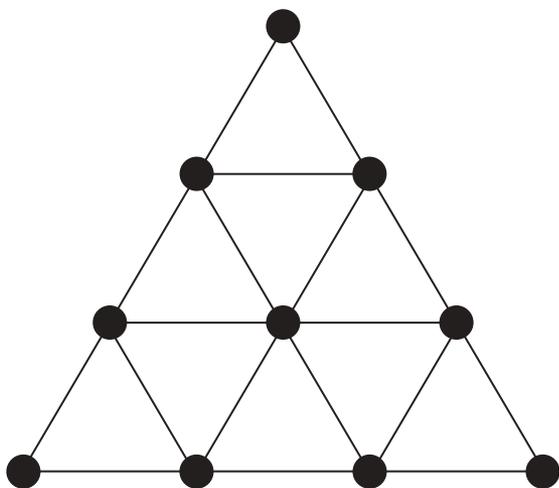
Para los sabios de la posterior Escuela de Chartres (siglo XII), este carácter divino se apreciaba sobre todo en aquello que más tarde se conocería como «geometría sagrada». Ejemplos de ello eran fórmulas como la «sección áurea», o *phi*, que hallaron materializada en numerosas formas de la naturaleza y que se aplicó en muchas catedrales góticas. Gracias al *Timeo* (una de las pocas obras de Platón que tenían a su alcance) aprendieron que Dios era geómetra y matemático. Y, así, el número se convirtió en un medio para acceder a lo divino, como lo había sido para Platón y más aún para su antecesor Pitágoras. En las catedrales aparecieron imágenes del Creador utilizando un compás, y al propio Pitágoras se le reservó un lugar en el pórtico occidental de una de las muestras más excelsas de la geometría sagrada: la catedral de Chartres.

Llegados a este punto, el lector habrá entendido que esa «nueva vía de conocimiento» es lo que se ha venido en

llamar «ciencia». Como los primeros sabios de la antigua Grecia, a principios del siglo XVII hubo individuos que empezaron a sentir una curiosidad distinta por el mundo, que les parecía asombroso y desconcertante. Como sus predecesores griegos, pretendían saber qué era lo que «accionaba» el universo (anacrónica expresión que, como veremos, resultaría preocupantemente idónea). Dos siglos antes, el Renacimiento había colmado muchos espíritus audaces con una visión del hombre más allá de la pobre criatura pecadora de la Edad Media, siempre en peligro de alejarse del camino de la redención o de verse tentada por Satanás. El redescubrimiento de las obras de sabios como Platón y, sobre todo, de las del supuesto fundador de todo el conocimiento, el célebre Hermes Trismegisto, proporcionó a las mentes creativas del Renacimiento una renovada concepción del potencial humano. El hombre podía elegir su propio camino, ya no lo retenían las limitaciones de los dogmas ni el miedo. Era una fuerza creativa; reinaba la sensación de que el ser humano, a su manera, tenía algo de divino. Sin duda estaba vitalmente más dotado y estratégicamente mejor posicionado que los ángeles, algo que Pico della Mirandola expresó a la perfección en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, una obra muy representativa de su tiempo.

Esta confianza tan estimulante favoreció una nueva variedad de genios que, como los magos del Renacimiento, creían en la capacidad del ser humano para comprender el universo y liberarse de las cadenas de la ignorancia y el temor. Y que, como los sabios de Chartres, consideraban que el número constituía el fundamento de tal empresa. El número, ya lo había dicho Pitágoras mucho antes, era la esencia de todo, aunque no del mismo modo que para el matemático griego. Éste sostenía que los números poseían una realidad metafísica: eran símbolos o expresiones

de determinadas *cualidades*, características fundamentales o esencias que proporcionaban un patrón y una forma a la realidad. Existía una cualidad de lo que podríamos denominar «díada», así como de la «tríada». Pitágoras y sus discípulos resumieron esta visión con una figura a la que llamaron *tetraktys*, la cual abarcaba el universo entero en una pirámide compuesta por diez puntos. Con ella demostraron que, a través de unas determinadas etapas, el mundo físico emergía del Uno indiferenciado. Encontramos variantes posteriores de esta idea en la cábala y en el neoplatonismo.



La *tetraktys*.

Durante un tiempo el número se concibió bajo esta óptica que podríamos considerar mística, pero esto cambió con el auge de la nueva vía de conocimiento. Si al principio albergaba cualidades y arquetipos de la realidad, luego pasó a verse sobre todo como un elemento de medida. En una extraña y breve, aunque efectiva, colaboración, la Iglesia y la ciencia en ciernes (que pronto se tornarían enemigas

juradas) trabajaron juntas para despojar al mundo de su carácter cualitativo, de su «interioridad», como diría Owen Barfield.⁵ Lo que quedó fue su «exterioridad», su forma física, su superficie, sujeta (como se iba comprendiendo cada vez mejor) a lo que se empezaba a denominar «las leyes de la naturaleza». Tales leyes eran de carácter puramente físico, el tira y afloja de la mecánica de la causa y el efecto. A esas alturas la idea de averiguar qué «accionaba» el universo ya no se reducía a una mera metáfora. Creció la visión de que la creación era tan sólo la forma más excelsa de una serie de dispositivos mecánicos (máquinas) que recientemente habían cautivado la imaginación occidental. De un mundo de cualidades surgía un mundo cuantitativo. Y tan vigorosa fue la exploración de esta nueva aproximación al número que enseguida se consumó lo que René Guénon llamó el «reino de la cantidad».

Según Jaspers, este cambio radical en la relación del hombre occidental con el mundo —una transformación que en otros lugares del planeta se produjo más tarde, pero que hoy ya comprende todo el globo— resultó tan «decisivo» para la historia de la humanidad como su Era Axial.⁶ Y cabe decir que ha tenido un efecto aún más profundo, al menos por lo que se refiere a nuestra vida material. Es fácil imaginar que a cualquier persona que viviera antes de la «revolución científica» le parecería inconcebible el estilo de vida del habitante corriente de nuestro mundo occidental. Disponemos de una tecnología con la que los reyes de tiempos pretéritos ni siquiera soñaban. Desde los teléfonos inteligentes hasta la anestesia, pasando por los automóviles o las sondas interestelares, el «reino de la cantidad» ha dado unos frutos extraordinarios. Es innegable; sólo un tonto o un lúdic confeso verían con buenos ojos el retorno a un mundo pretecnológico. Digo esto porque no andamos faltos de vi-

siones distópicas, de previsiones apocalípticas de un futuro próximo en el que nuestro mundo tecnológico se derrumba y terminamos regresando a las cavernas (no sólo en un sentido metafórico). Parece que, para muchos, ésta es la única manera de concebir un mundo sin tecnología.

Aun así, ya casi es un tópico señalar que nuestro poder y dominio sobre la naturaleza, que hemos logrado gracias al reino de la cantidad y que cada vez nos aplicamos más a nosotros mismos, nos ha salido muy caro. El despojamiento de la «interioridad» del universo –y, cada vez más, de la nuestra propia–, necesario para que se afanzara la nueva vía de conocimiento, no ha tenido éxito. Aunque lo requería la fase inicial de desarrollo de la humanidad (o así lo considero yo), nuestro poder sobre el mundo natural ha empezado a mostrar en épocas recientes su lado más sombrío. El calentamiento global, la urbanización desmedida, la industrialización y los problemas medioambientales y sociales relacionados, además de otras crisis a las que nos enfrentamos en la actualidad, tienen su origen en ese dominio sobre el universo físico que comportó nuestra nueva vía de conocimiento. Pero, por apremiantes que sean estas problemáticas (y sólo he mencionado unas cuantas para dar una idea de su naturaleza), no son los únicos efectos imprevistos de la «revolución» del conocimiento de hace cuatro siglos.

Nuestra «interioridad» también se ha visto afectada radicalmente. La libertad de pensamiento que se alcanzó al relegar el dogma y la fe tuvo dos consecuencias: liberó la mente, pero también la dejó a la deriva. Una de las secuelas de la nueva vía de conocimiento es que a muchos nos hace sentir, como dijo el novelista Walker Percy, «perdidos en el cosmos». El hombre, en su ignorancia, se creyó el centro del universo, y esta nueva vía de conocimiento nos desengañó luego de este juicio erróneo. No estamos en el centro, sino

que ocupamos una modesta posición cerca de una estrella de rango medio en uno de los brazos de cierta galaxia, a su vez colmada de miles de millones de estrellas más y alojada en un universo lleno de otros miles de millones de galaxias. Y, por lo que sabemos, existen miles de millones de universos más.

Nuestras amarras empezaron a soltarse a mediados del siglo XVI, cuando Copérnico liberó el Sol de la Tierra y, en palabras de Nietzsche, comenzamos a «rodar desde el centro hacia X».⁷ La efectividad de la nueva vía de conocimiento para desengañarnos de la idea de que somos necesarios, importantes o fundamentales para el universo la expresó muy bien el respetado astrofísico Steven Weinberg en su libro *Los tres primeros minutos del universo*: «Cuanto más comprensible parece el universo, más parece carecer de sentido».⁸ *Comprensible* tiene aquí el sentido de «cuantificable». No cuesta inferir de ello que, como habitantes de ese absurdo pero cuantificado universo, somos inevitablemente más absurdos todavía.

Anomia, apatía, alienación y una sensación de angustia existencial llegaron de la mano del éxito de nuestro afán, por lo visto imparabile, de cuantificar toda la existencia y nuestra experiencia de ella. La cuantificación de la existencia humana se llevó a cabo de diferentes maneras; disciplinas que antes se consideraban parte de las «humanidades» adoptaron los efectivos métodos de la nueva vía de conocimiento. El ansia de obtener el mismo tipo de resultados «objetivos» y «mensurables» que las ciencias «duras» suscitó la envidia de sus parientes «más blandas», de modo que casi todas las formas de erudición, investigación, búsqueda y estudio imitaron el nuevo enfoque. Así pues, la ciencia devino rápidamente en «cientificismo», o le dio origen. Según el historiador Jacques Barzun, el científicismo es «la falacia

de creer que hay que aplicar el método científico a todas las formas de experiencia para, con el tiempo, resolver todos los problemas».⁹

El auge de esta nueva vía de conocimiento ha llevado a muchos a señalar el mal uso de que es objeto, así como su evidente ineficacia para abordar numerosas formas de experiencia (hablaremos de ello a medida que avancemos). Sin embargo, para la mayoría de sus críticos el científicismo es el «sistema de creencias» –o religión, dicho de una manera no tan abstracta– imperante en la época moderna. Cuando buscamos respuestas a los «misterios» del universo o del ser humano, no acudimos a los filósofos, poetas, místicos o sacerdotes. Acudimos a los científicos, a pesar de que, bajo mi punto de vista, a muchos de ellos les satisfaga en exceso ofrecer una respuesta inequívoca y convincente, por mucho que reconozcan la existencia de misterios insondables.

Barzun indica que, en los albores de esta nueva vía de conocimiento, alguien bien instruido en ella y dotado de un talento natural para ejercerla tuvo la clarividencia de comprender que si no se utilizaba con sabiduría acarrearía problemas. Blaise Pascal nació en 1623 y pronto fue considerado un prodigio. A los doce años ya entablaba discusiones matemáticas con René Descartes, uno de los fundadores del mundo moderno y brillante exponente de la nueva vía de conocimiento. Pascal era matemático, lógico, físico e inventor; realizó experimentos que condujeron a la invención del barómetro y concibió la primera calculadora, la *Pascaline*, que improvisó para ayudar a su padre, recaudador de impuestos. Pero también era filósofo religioso y lo que podríamos llamar un existencialista temprano. Y, si bien no era un místico, como se le ha descrito a menudo, tuvo al menos una experiencia mística, cuyo significado escribió y cosió en su abrigo, algo que no fue descubierto hasta su muerte. La

palabra *fuego* encabezaba aquel retal, que mencionaba «lágrimas de alegría». En esencia venía a decir que Pascal creía en el «Dios viviente» de Abraham, Isaac y Jacob, y no en la exánime abstracción de los «filósofos y eruditos». ¹⁰

Tras su muerte también se halló una recopilación de notas en las que defendía el cristianismo frente al auge de los «librepensadores» (exponentes de la nueva vía de conocimiento). Esos apuntes han llegado hasta nosotros con el título de *Pensées* (Pensamientos), en los que, como es sabido, expresó lo que a nuestros oídos suena a la ansiedad cósmica que tan bien conocemos. Observando el vasto y extenso universo que se revelaba a través del «método científico», Pascal afirmó: «Me aterra el eterno silencio de aquellos espacios infinitos». Al parecer, mucho antes que a Steven Weinberg, le preocupaba nuestra existencia comprensible pero carente de sentido.

En sus *Pensées* expresó su preocupación por la nueva vía de conocimiento, que abría la puerta a esos espacios que lo aterraban. Al comienzo del libro habla de las diferencias entre «el mundo matemático y el intuitivo», o el *esprit géométrique* y el *esprit de finesse*, el «espíritu geométrico» y el «espíritu de sutileza». ¹¹ Como explica Barzun, el *esprit géométrique* trabaja con «definiciones exactas y abstracciones en ciencia o matemáticas», mientras que el *esprit de finesse* lo hace con «ideas y percepciones que no admiten una definición exacta». ¹² Las definiciones de un triángulo rectángulo o de la gravedad no son susceptibles de debate, señala Barzun, pero el amor, la libertad, la poesía y otros fenómenos significativos pero menos exactos no están tan bien definidos. El espíritu geométrico opera secuencialmente, razonando su avance paso a paso y siguiendo unas reglas. Por el contrario, la mente intuitiva lo ve todo de una vez; llega a su objetivo de un vistazo y no mediante un proceso deductivo.

A comienzos del siglo xvii surgió en Occidente un nuevo modo de conocimiento que poco a poco fue dominando todos los campos del saber. La ciencia comprendía cada vez mejor la exterioridad física del mundo, que a su vez fue despojándose paulatinamente de todos los arquetipos y cualidades que poseía para convertirse en una realidad exclusivamente material y mecánica de causas y efectos. El ser humano adquirió una tecnología y unas comodidades que jamás hubiera podido imaginar en el pasado, pero esto tuvo un precio: el mundo fue perdiendo su «interioridad», su alma, y todo su sentido teleológico, así como el verdadero potencial de la imaginación (*imaginatio vera*) en cuanto forma de conocimiento.

Considerado a menudo como escapismo, este conocimiento perdido nada tiene que ver con lo que se entiende vulgarmente por fantasía. La imaginación que explora este libro a través de las obras de Owen Barfield, J. Wolfgang Goethe, Henry Corbin, Kathleen Raine, William Blake, Erich Heller y Rudolf Steiner, entre otros, es la capacidad creativa, inherente a la mente humana, de otorgar a las imágenes un contenido metafórico, o simbólico, cuyo amplio campo de significados expresa la *interioridad* de las cosas externas. Sin esta cualidad, el mundo aparece demediado, solamente como una realidad física exterior, separada de nosotros; y, como afirma el físico estadounidense Steven Weinberg sobre el universo: «Cuanto más comprensible nos parece, más parece carecer de sentido». De ahí que recuperar este conocimiento perdido, que compensa las carencias de la visión unívoca del cientificismo, sea en nuestro siglo más necesario que nunca.

Gary Lachman fue bajista de la banda de rock alternativo Blondie y de Fire Escape. En 1996 deja Nueva York, se traslada a Londres y se convierte en escritor a tiempo completo, publicando numerosos artículos y entrevistas. Es autor de más de veinte ensayos y biografías, de los cuales Atalanta ha editado *Una historia secreta de la consciencia* y *Rudolf Steiner. Introducción a su vida y obra*.

