

Jacob Böhme

Aurora

**Edición y traducción del alemán de
Agustín Andreu Rodrigo**



Siruela El Árbol del Paraíso

Índice general

Nota previa	13
Introducción	15
Estudio introductorio	23
Notas	59
Cronología	67
Bibliografía selecta	71
Sumario analítico	75
Aurora	105
Prólogo sobre este libro al benévolo lector	109
Capítulo 1. Sobre la investigación de la divina esencia en la Naturaleza	125
Capítulo 2. Instrucción sobre cómo se debe considerar la esencia divina y la natural	130
Capítulo 3. De la muy bendita, triunfal, santa, santa, santa Trinidad, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, Dios único	137
Capítulo 4. Sobre la creación de los santos ángeles. Una instrucción o puerta abierta del cielo	147
Capítulo 5. Sobre la sustancia corporal, esencia y propiedad del ángel	153
Capítulo 6. Cómo el ángel y el hombre son semejanza e imagen de Dios	160

Capítulo 7. Sobre el recinto, lugar, morada y también sobre el regimiento de los ángeles, cómo fue al principio luego de la creación y cómo ha venido a ser	164
Capítulo 8. Sobre el eterno corpus de un reino angélico. El gran secreto	172
Capítulo 9. Sobre el beatífico, amigable y misericordioso amor de Dios	188
Capítulo 10. Sobre el sexto espíritu manantial en la fuerza divina [que es el tono o mercurio]	196
Capítulo 11. Sobre el séptimo espíritu manantial en la fuerza divina	207
Capítulo 12. Sobre el nacimiento y arribada de los santos ángeles, así como de su regimiento, orden y alegre vida celestial	220
Capítulo 13. Sobre la terrible, lamentable y miserable caída del reino de Lucifer	238
Capítulo 14. Cómo Lucifer, el más bello ángel del cielo, se convirtió en el más aborrecible demonio	254
Capítulo 15. Sobre el principio en Lucifer de la tercera <i>species</i> o forma de los pecados	269
Capítulo 16. Sobre el principio en Lucifer y sus ángeles de la séptima <i>species</i> o forma del pecado	280
Capítulo 17. Sobre el lamentable y mísero estado de la Naturaleza corrompida y sobre el origen de los cuatro elementos en lugar del santo regimiento divino	294
Capítulo 18. Sobre la creación del cielo y la tierra y sobre el primer día	298
Capítulo 19. Sobre el cielo creado y sobre la forma de la tierra y del agua, así como sobre la luz y la tiniebla	313
Capítulo 20. Sobre el segundo día	328

Capítulo 21. Sobre el tercer día	338
Capítulo 22. Sobre el nacimiento de las estrellas y la creación del cuarto día	354
Capítulo 23. Sobre la hondura que hay por encima de la tierra	366
Capítulo 24. Sobre la concorporificación de las estrellas	378
Capítulo 25. Sobre el eterno cuerpo de las estrellas, es decir, la Astrología entera, o sea, el eterno cuerpo de este mundo	387
Capítulo 26. Sobre el planeta Saturno	399
Capítulo 27. 1612	414
Notas	415
Índice onomástico	457
Índice de materias	461

A Leonor y Concepción, mis abuelas, en cuyo cariño y carácter pude anclarme en momentos de temporal de la vida.

«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.»

«O ¿es que os creéis que es pecado preguntar por el camino?»

Jacob Böhme

Nota previa

Vuelve Jacob Böhme, que alimentó al inconformismo escocés y a los «comunes» ingleses; que robusteció a los grupos de cristianos libres y tolerantes de los Países Bajos; leído para resistir persecuciones y mantener la propia conciencia por quienes hubieron de buscar otros espacios, otras tierras donde poder vivir con dignidad; leído también por las gentes sencillas, a las que no se supo ni quiso ofrecer una forma religiosa convincente; que desencadenó el Idealismo alemán y hubo de hacerse atender cuando el materialismo se concibió dialéctica y socialmente. Hombres como Herzen y, más cerca de nosotros, Berdiaef y Ernst Bloch, María Zambrano y Ángel Valente presagiaban y predecían que Böhme iba a volver.

Aunque en los últimos tiempos son no pocos los españoles e hispanoamericanos que lo leyeron, no se publicó hasta hoy (1979) ninguna versión castellana o catalana de una obra de Böhme. Bien quisiéramos poder decir que ésta es una más y no la primera.

De todos modos, ahora ya, en esta nueva vuelta, gracias a Ediciones Siruela, circulará Böhme entre nosotros, en esta tierra donde la Metafísica revistió desde el Medievo también la forma de mística, de *Mystica Theologia* en la tradición de Plotino y el Areopagita, el Zohar y Llull, de san Juan de la Cruz y de Molinos.

Para Böhme escribir era una operación misteriosa y alquímica: magia por la que fuerzas y formas, lo que se llama el ser o la vida, cobrando signo y cifra al transformarse en letra, pueden transponerse de cielo en cielo, de espíritu en espíritu. Y así, sólo escribía al coincidir su espíritu con el Espíritu, en plena concentración, describiendo lo que en sí y fuera de sí (al mismo tiempo) iba viendo, absorto en el ver y el sentir; sólo así escribía, pues sólo entonces cabía luchar con esperanza de decirlo, de crear la inmediatez misma, de decirlo tal como es ello en el mismísimo fondo y abismo de la Divinidad. De aquí arrancaba su conciencia de escritor y del poderío que el Espíritu concedió al escritor.

Acordándose de que no era académico de formación, sabiendo que disgustaba a los profesionales de la enseñanza y del magisterio el que escribiera libros un zapatero, se agarraba a la pluma y al papel diciendo con orgullo y ternura: «Éste es mi obispado». Y también: «Ellos trabajan en lo suyo y yo en lo mío».

Traducir a este gran escritor torrencial y preciso, que hace estallar las palabras en etimologías musicales, que quiere transmitir la visión inmediata siempre, no es

fácil. La versión que a continuación ofrecemos pudo beneficiarse de una suerte de ensayo general: durante meses nos ocupamos en traducir el *Mysterium Magnum*, la obra de la madurez de Jacob Böhme, desde la cual fue más hacedero enfrentarse con la prosa y poesía del primer libro y combate del zapatero filósofo de Görlitz.

Las palabras latinas del texto de *Aurora* las hemos dejado tal cual las emplea, casi siempre mal declinadas. Las ediciones de 1715 y 1730 le corregían el latín.

En general, hemos mantenido las dimensiones del párrafo böhmano, largo y esponjoso, musical. Böhme escribía pensando en la tonada mercurial de la lectura recitada del texto, que se usaba todavía en rincones de la Suiza rural en los años cincuenta del siglo pasado y tal vez en otros lugares marginales de la Europa oriental, pues escribía para gente sencilla de alma y vida, y disponía gráficamente el texto para facilitar su lectura.

El vocabulario con que traducir a Böhme al castellano de su siglo está todo él en Luis de Granada, en Cervantes y en Luis de la Puente. No hemos traducido a Böhme al castellano del XVI o del XVII, pero si en ocasiones el desarrollo de un párrafo o algunas expresiones producen la impresión de que se arcaíza, he de confesar que el primer sorprendido fue el traductor mismo. Y es que la palabra pertenece a un orbe concreto, y Böhme está en el Olimpo con Góngora y Cervantes, con Marino y Quevedo. (Véase el estudio de Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, Reinbek b. Hamburg, 1969.)

En las notas hemos procurado ofrecer indicaciones y datos para ambientar, interpretar y relacionar el texto. Las notas, especialmente las largas, tuvieron que ser distribuidas y no aparecen siempre en el primer lugar al que se refieren. Esperamos que contribuyan a la exégesis del texto. Realmente son también ampliaciones de la exposición del sistema de Böhme, que ofrecemos. A ello ayudará no poco el sumario analítico de la edición de 1715, confeccionado por Gichtel y recogido por Überfeld en la clásica de 1730 —un sumario compuesto desde un profundo conocimiento del texto de *Aurora* y del hilo de su discurso.

La versión la hicimos partiendo de la edición crítica de W. Buddecke, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, teniendo siempre presente la edición facsímil de 1730, reeditada fotomecánicamente desde 1955 en la misma editorial.

Los números marginales del texto son del mismo Böhme. Y hemos conservado escrupulosamente la distribución del texto del manuscrito en vez de seguir la de la edición de 1730.

Deseo expresar aquí mi gratitud a Gertrud Ehlinger. Asimismo a José Ángel Valente, Wilhelm Menrath y José María Lázaro por las ayudas que me han prestado, tan inteligentes y cordiales.

Agustín Andreu Rodrigo

Introducción

Hora de Böhme

«Actualidad de Jakob Böhme» es el título de un artículo del cuatricentenario de su nacimiento (1575-1624), publicado en un número de la revista *Stimmen der Zeit* en diciembre de 1975, número dedicado principalmente a la conmemoración del decenio del Concilio Vaticano II (1962-1965), cuando el ambiente y los coloquios y demás desencuentros posconciliares estaban ya llenos de petición de frenos e imposición de disciplina (que es el método exterior del pensar, de tristes presagios siempre). El Concilio y el ambiente de disputas y decepciones eclesíásticas de esos años recordaban el posconcilio tridentino y la diversidad de caminos que proliferaron y se perfilaron en el último cuarto del siglo XVI y comienzos del XVII.

Como los padres jesuitas, directores de dicha excelente revista, no dan puntada sin hilo, advertí entonces, y el paso del tiempo me ha cerciorado ulteriormente en la constatación, que el índice de materias de dicho número de *Stimmen der Zeit* no era de acumulación o general sino de encargo y ello de acuerdo con el momento eclesíástico y con el correspondiente significado de Böhme en los avatares del cristianismo.

Orientado el número por el documento de Pablo VI sobre *Reconciliación en la Iglesia* en un clima como el de aquellos años en que la crisis clerical alcanzaba cotas como las del tiempo de la Reforma, y la anarquía ritual y apostólica veía altares hasta en las barricadas (de «la euforia de las barricadas» habla el mismo director de la revista), encabeza el índice un breve pero denso, metafísico y casi teosófico artículo sobre *María y la imagen cristiana de la mujer*, que, lejos de desorientar de la intención del número de la revista, excluye cualquier viso de casualidad en tal elección de apertura del cuaderno. La trascendentalidad del planteamiento de la teología de Rahner predomina como no podía ser menos: empecemos desde lo más alto y de lo más arriba posible para poner inicialmente una pizca de orden mental y ánimo moral. Así que no creo que la elección del tema sea inocente, con su comienzo gnóstico en la Nada Absoluta másculo-fémica y maternal, en un momento en que la aparición de la mujer en la vida pública de la civilización occidental tomaba ya la forma de un asalto y de un repaso a las cuentas pendientes. Sigue a continuación Heribert Mühlén, el autor de los trabajos sobre la mutabilidad divina, tratando de *La renovación católico-carismática de las comunidades*, y señalando el tipo de cambio que esperaba y fomentaba el Concilio y los cami-

nos de los fragmentos erráticos de comunidades cristianas en dispersión. Viene luego un artículo sobre Reiner Maria Rilke, *Rilke como poeta de la trascendencia*, donde bien lejos de ocultar el alejamiento de la fe católica por parte del poeta (y lo peligroso del caso es que los poetas van siempre delante), se le señala como caso de alejamiento airado que viene de causas múltiples y es de efectos múltiples y multiplicables... No falta tampoco una especie de biografía del cardenal Daniélou que acababa de morir en extrañas circunstancias y que, francamente, podría decirse tal vez que nada tiene que ver con el asunto; es una obra de arte por lo que hace a corrección de totalidades en la visión biográfica de la figura del teólogo, consiliario, director de intelectuales, alejandrino neoplatónico trascendental, sabio de los orígenes de la Iglesia y la teología, cristiano espiritual de salón y mundo en el París de toda la vida..., pero quiere tener que ver.

El artículo sobre Jacob Böhme, que precede inmediatamente al trabajo de fondo (*Reconciliación en la Iglesia. La Carta Apostólica del Papa Pablo VI para el Año Santo de 1975*), acaba con unos versitos que Jacob solía escribir en los álbumes de sus amigos: «Para quien el tiempo es como eterno / y la eternidad es como temporal / ése va librado por una ruta / ajena a toda disputa» («Wem Zeit ist wie Ewigkeit / Und Ewigkeit wie Zeit, / Der ist befreit / Von allem Streit»). El discreto y perspicaz lector habrá advertido sobradamente ya que se nos lleva a un elevado punto de vista, trascendental pero tanto más incisivo.

La disputa sobre la justificación y sobre los auxilios nada menos que para la salvación eterna, que llenó y envenenó la segunda parte del siglo XVI y amenazaba con aturdir los comienzos del XVII, además de deformar la imagen de Dios y por ende del cosmos, sembraba el campo de condenas eternas mutuas y ponía la vida y el pensar imposibles. Böhme no aceptaba el planteamiento paulino, acentuado por Lutero, de un Dios Padre que no perdona ni a su propio hijo si no se le satisface y expía la culpa por la desobediencia —si es que la metáfora o teoría o comparación del padre terrenal con el celestial era pertinente y sus arrebatos de justicia e ira fueron doctrinales en la intención de Pablo de Tarso, Apóstol asimétrico. Esa disputa, que lo era sobre el poder absoluto y sus reflejos, operaba por supuesto en el caldo de cultivo y hervidero de todas las pasiones: un verdadero deformatorio de humanidad. La pelea, de alta sacristía, tuvo su continuidad políticamente lógica en una guerra de treinta años (que entre otras cosas más graves, llevó a España al retiro y puso de manifiesto su verdadera naturaleza, la de esa guerra quiero decir, y la del desistimiento de aquella infeliz España con el Quijote ya escrito y no entendido). Jacob Böhme supo salirse radicalmente con su buena ración de sufrimientos, hasta donde pudo, de semejante locura, de un clima político-eclesiástico, es decir, mundano, pero no metódico/teológico, que ni era sano, ni era digno, ni cristiano. «Disputar y reñir a cuenta de esa obra [el bautismo] es inútil y, por tanto, miserable» (*El libro de los sacramentos*, I, 56). El eclesiasticismo de uno y otro color va detrás del poder y del dinero, de las finanzas [sic], decía en su *Aurora*.

Hacia 1600 y en ese primer tercio de siglo, las grandes Confesiones habían establecido ya, como en contrato de tira y afloja, sus posiciones dogmáticas: Trento [1545-1563], los unos; la Fórmula protestante de Concordia [1580], los reformadores clásicos; Sínodo de Dordrecht [1618-s.], el poderoso calvinismo que está dirigiendo y administrando por lo menos todavía la crisis con que comienza nuestro milenio. De suerte que cabía ya tomar en conjunto una de las siguientes tres direcciones en verdad disponibles, tocante a teología e Iglesia: (1ª) la del servicio eclesiástico en una u otra Confesión, con sus ritualidades y considerandos, para lo que «son menester naturalezas de un tipo especial», dice Dilthey (*Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, pág. 123), pergeñando una descripción de esos tipos curiales con aire de *comédie française* que, con toda la buena fe y la ingenuidad del mundo, o con segundas intenciones, han sido llevados ya muy inteligentemente al cine; (2ª) la del racionalismo moral, inspirada en Erasmo y Vives y que ha tomado asendeados caminos que se pierden incluso en el agnosticismo voluntarioso (ibid. págs. 122-s.); y (3ª) la que llama Dilthey mismo «trascendental» (indicando expresamente que es suya propia la denominación trascendental, cosa que se quiere olvidar hoy por no pocos adeptos a la última gran filosofía, y olvido que previó significativamente el monumento de modestia intelectual que fue aquel hombre), dirección esta que había sido ya reducida, «violenta y sangrientamente, a la impotencia por las iglesias protestantes» (ibid. págs. 234, 123). *Pour cause!* Es la visión y sistema que junta máximamente lo divino y lo humano, que lo une y reúne, la marcha que toma y desarrolla Jacob Böhme. Y no es casualidad que lo señalen hoy día padres jesuitas compadres de los PP. Suárez, Salmerón, Molina..., no es casualidad. La manera del zapatero filósofo era la científica en la época, la atenta a los procesos naturales de la naturaleza propia de las cosas y las acciones; con las posibilidades físicas y químicas, biológicas y geológicas entonces disponibles, claro, pero yendo al dentro de la naturaleza y del hombre, vistos como fuerza y forma divinas. Porque la forma del ángel y el hombre no son electivas, son lo que da de sí la fuerza lúcida y lúdica del ser divino.

La dirección y planteamiento trascendental no es una fuga de la circunstancia concreta, teológica y eclesiástica hacia el antes de todo antes, hacia la Nada absoluta precedente a todo; al contrario, trata de encontrar, «tras todas las fórmulas, tratados, relatos y dogmas..., lo humano-divino siempre operante» (ibid. pág. 122), lo universal de contenido y de método. Y tampoco es una eversión o difuminación de la historia bíblica y la singularidad histórica, pero no por ello es biblicista hasta el pintoresquismo que se olvida, de puro pietismo blando, de la trascendencia del Dios Uno e infinitamente bueno, que vincula la unicidad y singularidad del hecho histórico a su dimensión y función universal; lo histórico es el Principio de una memoria cósmica, universal, constitutiva del ser, de la Naturaleza, no una fuente de arbitrariedades. «Es igual que Pedro o Pablo lo hayan escrito de otra manera; mirad al fundamento...»

Pero sí, en efecto; en el recurso a la trascendentalidad había un gesto de desenmarañamiento de la maraña escolástica y blicicista que acababa hablando de un Dios que ya no tenía que ver con la entraña de la naturaleza y la vida; había un rompe y rasga de todo eso para mover hacia la intención originaria del mundo agarrándose a la observación de la naturaleza, sus procesos y su entraña, uniendo cielo y tierra, la Nada originaria con el mínimo palpito, o brillo, o movimiento y aspecto de la vida terrestre... Es dentro de ese despliegue de los procesos originarios y naturales de la vida donde acontece cualquier forma de revelación; no hay otro *locus*, dirá Böhme. La encarnación como prevista desde toda la eternidad forma parte del nacimiento del mundo (cfr. Koyré, *La philosophie de J. B.*, pág. 473). El joven Goethe aprendió esto mismo en Böhme (E. H. Lemper, *Jacob Böhme. Leben und Werk*, pág. 194) cuando creía estar haciéndose su cristianismo frente a la Ortodoxia heredada. Si no se toma altura eterna no se ven los pliegues del terreno y lo que en su entraña última éstos ocultan y contienen.

La trascendencia está en la inmanencia y la inmanencia en la trascendencia. Hablan las ortodoxias de manera que cuando hablan del mundo en sí parecen hablar de algo que poco tiene que ver con Dios, con esos repetidos e insistentes escrúpulos sobre panteísmo que no son ya más que añagaza de disputa con que tumbar al rival. El paso que falta dar en la comprensión del principio de identidad es precisamente ver hasta qué punto la infinitud divina se identifica con la finitud creada. Sólo la infinitud en acto puede identificarse con la finitud de actuación sin aplastarla, disolverla o hacerla desaparecer. Precisamente de ahí viene la conciencia indirecta más o menos subconsciente de trascendencia que acompaña indefectiblemente a todo acto espiritual, la trascendentalidad de la noción del Absoluto. O como decía el P. Suárez: en la intuición o experiencia del ser se da siempre, bien que de modo confuso, la del «Ser a se» o Principio absoluto o de suyo, fundamento o «causa» también de todo conocimiento. La mística no ha llegado hasta ahí más que en suspiros, en imágenes y más bien blandos sentires, como la poesía llega en sufrimientos. Pero la lírica y la metafísica saben que sólo la infinitud pura puede identificarse con la infinitud/finitud elevándola en su individualidad e intensificándola en su vitalidad sumamente. Es impresionante la insistencia de la lírica metafísica española de la segunda mitad del siglo XX en este hecho, desde José Antonio Muñoz Rojas hasta Francisco Brines. Böhme lo dijo a su manera y supo decirlo con una dulzura y ternura tan admirables como fueron sus esfuerzos por describir trinitariamente (según la entraña del Dios revelado) la palabra y la mirada, la nube y el amor, el árbol y la mano... Lo que no encuentre uno en sí mismo no lo encontrará en el Origen del universo en sí mismo. Ésta no es una metafísica psicológica ni es tan esotérica como quería Feuerbach. Después de Brentano y Husserl, la llamamos de otra manera. Faltan doscientos años para entender a Böhme, decía Herzen en 1850. Pero Leibniz diría que en el fondo del espíritu humano y de

todo espíritu pasa y ha de pasar todo lo que pasa en el espíritu divino; es sólo cuestión del modo.

Y esa identificación es obra de la unidad trascendental en la Bondad trascendental, insuperable. El infierno está hecho para los que creen en él, que creyendo se lo crean enseguida. La historia de la filosofía es la historia del esfuerzo por entender desde la unidad y en ella toda la multiplicidad infinita de las fuerzas del mundo y las formas del ser. Judaísmo y cristianismo lo han hecho en sus provincias con sus medios que bien a la vista están como administración de legalidad y rito. No se trata de hacer otras Iglesias; basta con las que hay, e incluso basta y sobra. Se trata de que el hombre sepa ver a Dios en su alma misma, ya ahora, en este mundo y de que viva en la divinidad de la unidad y el bien. Porque Dios «se encuentra en permanente expansión y contracción», dirá Lessing (*Estudios filosóficos y teológicos*, pág. 413) que es quien mejor entenderá lo que viene desde el Renacimiento y se describe en Böhme y se conceptúa en Espinosa y Leibniz. Vamos a por la vida, viene a decir Dilthey desde la visión del pensamiento como una pasión por la unidad en la que —solo— se salva el ser.

Los primeros años del siglo XVII son años de cosecha de desgarros. La segunda parte del mismo estuvo ocupada en movilizaciones bélicas. Las ortodoxias (la antigua y las nuevas: evangélica y reformada) dejan un desastre de sociedad civil y religiosa, una sociedad fragmentada por el odio religioso, disimulado en el mejor de los casos en una modosa comprensión por el hermano, pero de régimen persecutorio con estaca para hoguera o poyo para hacha. Las pretensiones de reunificación mediante forzamiento o exégesis no hacen sino asegurar el enfrentamiento de fracciones. La fe verdadera no cuenta ya: se resuelve por el territorio donde te toca vivir. ¿Qué tenemos que envidiar los entrantes del siglo XXI a los entrantes del siglo XVII? Nuestros días dejan también a sus espaldas un Concilio de gran envergadura como «agitprop» con teologías de la liberación (!) y de la revolución y todo, y un par de guerras mundiales con cien millones de muertos, más centenares de guerras en mil rincones de todas partes del orbe donde no ha faltado nunca armamento moderno fabricado en las naciones cristianas o excristianas avanzadas. Dos comienzos de siglo muy parecidos. Y ahora también, con una floración de teologías bíblicas (porque la Biblia es lo más infalible de que se dispone) que encubren más que resuelven los problemas que señala la razón porque los siente la vida. Dos situaciones muy parecidas.

En 1600 tenía Böhme veinticinco años. Hoy podrían ponerse a meditar *Aurora* los hombres jóvenes que no se dejen embaucar por los planteamientos teológicos que han ido alejándose de la fe, más que alejando de la misma a la inteligencia racional y al sentido de la vida, en la medida en que la cultura se ha ido deseclesiastizando y haciéndose valer natural y trascendentalmente. No vale siquiera ya la solución de convivencia intraeclesial que ofrecía Von Hügel a comienzos del siglo XX (que por lo demás tampoco le aceptaron) cuando hablaba del elemento institucional, del elemento teológico y del elemento místi-

co como tres formas de predominancia relativa en la actitud religiosa cristiano-eclesiástica; trabajo ímprobo el de aquel laico británico (no menos profundo y amplio, no menos católico y generoso que el del cardenal Newman, digo) que no se tuvo en cuenta ni por pienso ni por cortesía ni por valoración como «acción católica», ya que como «acción» blondeliana (que tampoco lo era) no cabía ni quería caber.

Leer a Böhme hoy es volver a la Naturaleza cósmica como libro de Dios y volver a hacer valer todo lo que en la misma puede el hombre, lúcida y unívocamente, intuir y entender. «Yo no he leído más que en un libro, en mi propio libro, en mí mismo», decía (*Epist. Theosophica*, XII, 6). La palabra teosófica no ha de asustar: significa científica, es decir según las leyes internas de las cosas, que Paracelso viera y nombrara como pudo pero que marcaba la dirección del microscopio y el telescopio, del análisis del fenómeno humano y del hecho del pensamiento que es la rara flor del cosmos: del Pensamiento que se humanó máximamente en el Logos, cuyos sufrimientos son sufrimientos de Dios mismo. Trascendentalidad y unidad, pues.

Y superación de todo dualismo, porque la huida definitiva del maniqueísmo que supone, o «subcutáneamente» (Rahner) pone, el principio del mal en otro, en el otro, con las infernales modalidades a que da lugar, sólo se supera viendo con Böhme que la Naturaleza «tiene en sí dos cualidades: una amable y otra colérica» y que la cuestión del mal en el mundo (y tal vez en todo mundo) es una cuestión de proporción y de ocasión profundas pero vistas en relación personal a la luz de la Trinidad. El mundo es un lugar donde se mata a Dios sin saber lo que se está haciendo. Hay que formar al hombre en la conciencia de su cualidad amable y ganarle la fuerza a la cualidad colérica que es mero envenenamiento. La Bondad trascendental de Dios es el quicio y la garantía de que en el mundo puede vencer la buena intención a la mala, la buena fe a la mala, la bondad sabia a la malicia confusa. De Dios sólo se puede pensar como el trascendental de la Bondad, que todo lo hace bueno. El hombre ha de descansar en la bondad de Dios (cfr. Koyré, loc. cit., pág. 487). Böhme no da de sí una actitud de fe desesperada sino alimentada continuamente por el sentimiento de la bondad siempre posible en la vida universal. El trascendental es la Bondad de Dios, no la justicia de Dios salida de metáforas como la de la «redención» o rescate del hombre a precio de sangre para un Dios ofendido o para el diablo secuestrador. ¡Esas formas de relación personal donde predomina la cólera! No hemos visto suficientemente tampoco nuestro fondo, el del hombre, no hemos aprendido a ver que nuestro deseo irrefrenable es el amor y el bien. O peor aún: lo vemos en nosotros y no nos lo creemos, no nos lo queremos creer y al final no nos lo podemos creer. Esa doctrina de que Dios se reserva ante la criatura que crea y puede no querer elevarla al orden sobrenatural (así hablan las ortodoxias) cerrándole así las puertas a la infinitud de trato y amor, «me parece injuriosa para la bondad divina que es comunicativa en sí», le decía Leibniz al siglo de

la Reforma. Eso no lo haría un hombre de buen corazón, ¡y se lo atribuyen a Dios! El Humanismo y la Reforma chocaron irremisiblemente, y ésta no dejó de sospechar de aquélla ni de intentar, a golpes de desprecio y demás violencias, hacer callar a Jacob Böhme.

Jacob Böhme es, de todos los filósofos, el que más ha visto en el hombre y, por lo mismo, el que mejor ha visto la tragedia de este «enigma» cósmico (Ortega) que se nos revela en el destino del Logos (Flp, 2, 15-s.). Porque, hermanos, aquí está pasando algo gordo; no se puede ser superficial ni indiferente.

No ha lugar pues a la abnegación de todo lo sensible que somos, porque en su tímido o humilde o glorioso fulgor nos habla la trascendencia de la alegría o del dolor de Dios. El hombre moderno crea y multiplica ocasiones para todo, pero las pierde, se las pierde, se pierde.

El artículo de la revista por donde empezamos estas páginas llama a Böhme en ocasión temprana en que podía preverse que las guerras mundiales y el Concilio del siglo no habían alumbrado ni iban a alumbrar ninguna aurora, lo llama «uno de los grandes desconocidos»: a él, a uno de los que nos pueden ayudar, al margen de toda clase de academicismos, a descubrir y conectar en el fondo de nosotros mismos la fuerza y las formas de otro modo de ser hombre, de reconocerse criatura, originado, puesto en el ser, modestamente, para algo y por alguien.

Agustín Andreu Rodrigo