

ALAN W WATTS
LA SUPREMA IDENTIDAD



HUNAB KU
PROYECTO BAKTUN



ALAN W. WATTS

LA SUPREMA IDENTIDAD

*Ensayo sobre la metafísica oriental y la
religión cristiana.*

Traducción de
JOSEFA SASTRE DE CABOT

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA
*Queda hecho el depósito que pre-
viene la ley. © 1961, Editorial
Sudamericana Sociedad Anónima,
calle Ahina 500, Buenos Aires.*

TÍTULO DEL ORIGINAL EN INGLÉS:
"THE SUPREME IDENTITY"

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	9
Introducción	17
I. Lo Infinito y lo Finito	53
II. La Suprema Identidad	93
III. El problema del mal	125
IV. Involución y evolución	167
V. El camino de la comprensión	211
<i>Bibliografía</i>	251

PREFACIO

Debemos hacer frente a ciertos hechos tocantes al estado espiritual de nuestra civilización. Uno de ellos, demasiado obvio para que sea necesario ponerlo de relieve, es que en la práctica nuestras instituciones religiosas no proporcionan la sabiduría ni el poder para enfrentar a las categorías políticas, económicas y psicológicas en que nos encontramos viviendo. Apenas puede existir la menor duda de que, de seguir el camino que ha tomado, el resultado final de la "conquista de la naturaleza", el progreso científico y el imperialismo cultural del hombre de Occidente será un "estado último peor que el primero", peor que la supuesta barbarie con que comenzó la historia de Europa. Las condiciones actuales de la civilización occidental amenazan al mundo con peligros que pesan mucho más que sus muchas realizaciones y beneficios.

Otro hecho, mucho menos obvio, es que nuestra expansión cultural nos ha proporcionado, involuntariamente, una gran oportunidad espiritual. Al tratar de asegurar nuestra dominación política, económica y cultural sobre los pueblos de Asia, silenciosa pero poderosamente, el Oriente nos ha invadido en la esfera del espíritu. El pensamiento occidental empieza a sentir la influencia de lo que llamamos "filosofía y religión" orientales; sin embargo este hecho no nos preocupa en serio en tanto consideramos que su influencia se limita a unos pocos eruditos o a cultistas y snobs. No obstante, cada vez se habla más de la "contribución del antiguo Oriente a la cultura moderna". Pero aunque los occidentales de buen juicio están acordes en que hay algo que tenemos

que aprender de la sabiduría oriental, la mayor parte opina que este algo es sólo un refinamiento de nuestro modo de vida, que es ya muy superior.

Es sorprendente la absoluta seguridad que tiene el hombre occidental de su superioridad espiritual y cultural, si consideramos que nuestro modo de vida parece conducirnos al desastre. Podríamos esperar esta actitud de los que no creen en el espíritu, de nuestros humanistas y racionalistas que consideran que el laicismo del mundo moderno es un bien; pero es realmente trágico descubrir la misma actitud en la mayoría de los conductores de la religión cristiana. En verdad, el temor y la incompreensión que muchos de ellos muestran hacia la sabiduría oriental es uno de los signos más importantes de nuestra debilidad y ceguera espirituales.

Ha llegado el momento en que los cristianos deben considerar seriamente las tradiciones espirituales de Asia, reconocer que su presencia entre nosotros es nada menos que providencial, comprender, y llegar a un acuerdo con ellas. Con esto no se pide ninguna alteración doctrinal del cristianismo, ni tampoco una "fusión de religiones en una fe común", pues, como se mostrará en los capítulos siguientes, tradiciones espirituales como el vedismo, el budismo y el taoísmo no son religiones en sentido estricto y no puede considerarse que hayan de competir con el cristianismo.

*La sabiduría que Asia nos ofrece encierra no sólo la más profunda comprensión de la vida que puede tener el espíritu humano, sino también un conocimiento esencial al orden y a la cordura de la humanidad. En alguna de mis obras anteriores, especialmente en *Behold the Spirit*, he tratado de mostrar cómo esta sabiduría podría, por decirlo así, ser entretejida en la trama del cristianismo. He llegado a comprender, sin embargo, que este entretenimiento no es satisfactorio, pues "el hombre no ha de usar telas nuevas en vestiduras viejas". El cristianismo no necesita adiciones ni amplificaciones que provengan desde fuera, y sólo llevaría a la confusión el intento de incorporarle cualquier doctrina orien-*

tal, como si los dos tipos de doctrina fueran del mismo orden. Es como tratar de intercalar fragmentos de una sinfonía en medio de una danza. Lo adecuado es colocar a una al lado de la otra y relacionarlas por analogía en vez de mezclarlas.

A pesar de que en Behold the Spirit traté de evitar la mezcla distinguiendo entre la forma y el significado del dogma, el plan no tuvo éxito completo. Es tan general la suposición de que el significado del dogma corresponde ya a la teología, que dio que pensar que yo trataba de introducir una teología extraña, si no un dogma extraño. Muchos creyeron, por consiguiente, que la introducción de cierto tipo de misticismo en la estructura de la teología cristiana amenazaba romper esa estructura, aniquilar su esencial énfasis histórico y sacramental. Creo que esta crítica se justifica en cierto sentido.

Pero este tipo de confusión tiene una larga historia. No sólo en los últimos años hemos intentado comprender las tradiciones orientales como religiones y teologías comparables a las nuestras, intento que nos ofuscó por completo. También ocurre que ciertos residuos de estas tradiciones han penetrado en la teología cristiana, a través de las fuentes griegas, desde los tiempos más antiguos, sin haber sido nunca adecuadamente asimilados ni comprendidos. Por ejemplo, uno de esos residuos es el concepto estricto de eternidad como intemporalidad y no como perennidad. Hemos tratado de incorporar este y otros conceptos similares a nuestra teología, en el mismo marco de doctrina, sin comprender que esto es tratar de hablar dos idiomas completamente diferentes al mismo tiempo. Una teología que se ocupa de ideas dogmáticas, históricas y sacramentales es una aproximación a la realidad completamente distinta de un "misticismo metafísico". Los tipos de lenguaje no se pueden mezclar sin que se produzca una confusión sin remedio, confusión que se halla en la raíz de las mayores dificultades del pensamiento teológico. Además, el hecho de que el hombre occidental no haya percibido esta diferencia es el resultado de una cierta "ce-

güera metafísica', que, como trataré de mostrar, es la debilidad más seria de nuestra civilización.

Hay un reino de sabiduría espiritual que la religión, tal como la conocemos, sólo puede expresar por analogía. Cuando tratamos de hablar de él más directamente, debemos ir más allá del lenguaje religioso, más allá de las formas de pensamiento que pueden usar legítimamente el dogma, el sacramento y la teología. Es una sabiduría que no choca con la religión ni la reemplaza, porque en cierto sentido está fuera de la esfera religiosa. Su jurisdicción es un misterio con el que la religión, como tal, no guarda relación directa, ni tampoco tiene sobre él una doctrina oficial, pues no es posible expresarlo directamente en lenguaje típicamente religioso. Pero aunque se encuentra más allá de la esfera religiosa, la religión lo interpreta como un bailarín interpreta la música. Sin embargo somos en general sordos para esta música y por ello la mayor parte de nosotros debemos confiar en la religión para lograr la única relación que podemos tener con ella en esta vida. No obstante, para que la danza que es la religión tenga espíritu y fuerza, al menos que la dirigen deben percibir la melodía.

En sí misma esta sabiduría posee una gloria imposible de describir. Pero el único lenguaje humano que de alguna manera puede exponerla de un modo inteligible y directo es árido y frío en comparación con el lenguaje religioso. Es un lenguaje negativo que emplea conceptos difíciles de concebir, tales como los de lo estrictamente infinito y la eternidad. Trata de expresar aquella profundidad interior de la conciencia que no es accesible al pensamiento ni al sentimiento porque se halla detrás de ellos. Es el lenguaje usado en aquel texto fundamental del misticismo católico, la Theologia Mystica de San Dionisio, el lenguaje de aquella "nube de lo desconocido", en que más allá del calor, la pasión y la confortación de las imágenes religiosas, la cima más elevada del ser del hombre toca lo infinito.

En este reino se trascienden, aunque no se destruyen, las

distinciones religiosas y teológicas. Aquí el cristiano y el hindú hablan una lengua extraña, que no debemos confundir con la terminología de la teología oficial y las Escrituras.

Aun cuando este reino puede resultar difícil y oscuro por exceso de luz, no es un sendero exótico del espíritu que carezca de importancia para el conjunto de la humanidad. Por el contrario, aquí el hombre comprende efectivamente su sentido y su destino últimos. El número relativamente pequeño que alguna vez alcanza este punto nos asegura a los demás la eterna cordura. Está espiritualmente muerta la sociedad o la iglesia que no les concede una posición central, que teme su doctrina y oculta su luz.

Aunque esta sabiduría prevalece en Asia mucho menos de lo que se supone, por lo menos es (o era) respetada. Pero en nuestros círculos eclesiásticos generalmente se considera excéntricos y algo locos, y a veces herejes peligrosos, a los que muestran algún interés por ella. Cuando la religión ignora este centro vital de la vida espiritual del hombre y lo considera excéntrico, la Iglesia cae necesariamente en la impotencia y la desunión. Pierde su verdadero centro. Así los cristianos tratan ahora de lograr la reunión y restaurar el poder espiritual de la Iglesia mediante un remolino de actividad que sólo afecta a la periferia de las cosas. Esta actividad puede ser importante y necesaria, pero cuando no se relaciona con el centro vital es casi completamente inútil. No existe aquella certidumbre metafísica y aquel sentimiento profundo de la proporción y el sentido sin los cuales los problemas de la teología y la moral que dividen a los cristianos entre sí y del resto del mundo no se pueden ver en su verdadera luz.

Es muy difícil explicar esta sabiduría con palabras que no se confundan con los "ismos" teológicos y filosóficos con los que no guarda ninguna semejanza. En realidad es tan difícil expresarla de alguna manera al escribir, que quien trata de hacerlo sólo puede lograr la conciencia de los defectos de su esfuerzo. Pero la tragedia de los cristianos con-

fundidos, debilitados y sinceramente alarmados, que desconocen la fuente esencial de la fuerza espiritual, hace necesario este intento. Yo no pretendo haber expresado adecuadamente este misterio último ni haber resuelto los problemas numerosos y difíciles de su relación con la Iglesia y la sociedad. Sería imposible que en el curso de su vida un hombre cumpliera esta tarca, y así ofrezco mi trabajo para que otros puedan seguir adelante. Nadie debe considerar que una determinada comprensión de estas cuestiones sea una conquista que le pertenezca en propiedad.

Yo no creo que sea virtud necesaria al filósofo pasar toda su vida defendiendo una posición consecuente. Seguramente implica cierto orgullo espiritual abstenerse de "pensar en voz alta", y no estar dispuesto a publicar una tesis hasta no estar preparado para defenderla hasta la muerte. La filosofía, como la ciencia, es una función social, pues el hombre aislado no puede pensar rectamente, y el filósofo debe publicar su pensamiento, tanto para aprender de la crítica como para contribuir al conjunto del saber. Por consiguiente, si alguna vez hago afirmaciones de un modo autoritario y dogmático, lo hago buscando la claridad y sin pretender ser un oráculo.

Desde la aparición de Behold the Spirit la obra de dos autores me ha asistido considerablemente en mi trabajo; y en ciertos aspectos, ellos han hecho cambiar profundamente mi concepción del alcance y la naturaleza de las doctrinas orientales y su relación con el cristianismo; son Rene Guénon y Ananda Coomaraswamy, ya fallecido. Quiero aprovechar esta oportunidad para expresar mi deuda con estos dos hombres. Al mismo tiempo, no es sino lealtad hacia ellos decir que aunque esta obra muestra su influencia, no pretende de ningún modo ser una representación fiel de sus concepciones sobre los temas expuestos.

También quiero agradecer el gran estímulo que esta obra ha recibido de Meeting of East and West, del Dr. F. S. C. Northrop, y de sus prudentes críticas, a través de la corres-

pendencia, a la posición de Behold the Spirit. Aunque hay algunos puntos importantes en los que no puedo convenir con él, su obra me ha ayudado a ver con más claridad algunos de los problemas.

Es un placer también reconocer la ayuda y la crítica que esta obra ha recibido de mi esposa, y de algunos de mis discípulos que han leído el manuscrito, especialmente Mr. Carlton Garner, Miss Dorothy DeWitt y Mrs. Carl Pischel, así como de otros que han discutido largamente conmigo su contenido y con sus preguntas me ayudaron a aclarar muchos puntos de la exposición.

Debo también agradecer a los señores Charles Scribner's Sons, de Nueva York, y a Geoffrey Bles, de Londres, por su permiso para hacer algunas citas de las obras de Nicolás Berdiaef.

ALAN W. WATTS

INTRODUCCIÓN

SUMARIO

1. La civilización moderna se desintegra porque carece de un principio de unidad y de un conocimiento cierto o por lo menos viable del sentido y verdadero fin de la vida humana.

Ni la filosofía ni la ciencia ofrecen este principio, ni siquiera la esperanza de encontrarlo, puesto que ello no cae dentro de su propia esfera.

La religión posee lo más próximo a un principio de unidad, pero no convence ni convierte al mundo moderno porque sus doctrinas, en la forma en que son expuestas, resultan increíbles.

Han existido sociedades con un principio de unidad, y ellas son más estables y significativas que la nuestra porque se relacionan conscientemente con una Realidad eterna.

2. (a) La dirección espiritual de una sociedad estable y unificada de este tipo debe tener acceso al conocimiento *metafísico*, es decir, a la comprensión efectiva y a la experiencia inmediata de la Realidad última.

La religión ofrece algo análogo a este conocimiento, pero el cristianismo moderno no es consciente de ello. Una analogía aislada fracasa si se le exige demasiado, y el cristianismo es hoy ineficaz e incierto porque es una analogía exagerada que trata de sostenerse en forma autónoma. Carece del apoyo del conocimiento metafísico al que representa.

(b) Discusión de las objeciones características a esta tesis:

LA SUPREMA IDENTIDAD

- i. Que el conocimiento de lo infinito no es conocimiento real, y carece de contenido positivo.
- ii. Que tal conocimiento es socialmente ineficaz,
- iii. Que tal conocimiento en realidad no existe.

INTRODUCCIÓN

La filosofía, la ciencia y hasta la religión modernas parecen haber perdido la esperanza y muy a menudo el interés mismo en la posibilidad del conocimiento metafísico. El conocimiento metafísico no es la creencia religiosa, ni la especulación filosófica, ni la teoría científica. Es la experiencia real o el reconocimiento inmediato de esa Realidad última que es fundamento y causa del universo, y, de este modo, principio y sentido de la vida humana.

Muchos piensan que es propio de la humildad del hombre renunciar a la posibilidad de este conocimiento. Sin embargo trataremos de mostrar no sólo que tal conocimiento ha existido entre los hombres sino también que la pérdida de contacto del mundo moderno con sus fuentes es la principal razón de la desintegración tan peculiar como peligrosa de nuestra cultura. Más importante aun, trataremos de describir la naturaleza de este conocimiento en la medida en que el lenguaje lo permita y también las enseñanzas de sus principales exponentes acerca de la manera en que se lo obtiene. Por absurdo que suene esto en los oídos modernos, debemos recordar que para otras culturas y épocas superiores a la nuestra una incursión en este reino podría parecer tan normal como necesaria.

Por consiguiente advertimos al lector que es más fácil entender mal este tema que cualquier otro, no debido a ninguna complejidad técnica, sino a la falta de familiaridad. Pues este tipo de conocimiento y sus consiguientes modos de vida y pensamiento son tan extraños a la actual civilización occidental que han desaparecido de las normas co-

mañes de nuestro pensamiento y de los supuestos en que éstas se basan. Tendremos que usar muchos términos que, aunque en sí mismos resultan bastante familiares, con el correr del tiempo han cambiado y confundido su significado. Lo mejor será definir cuidadosamente estos términos en su contenido actual, pero aun con esta precaución pedimos al lector que evite asociarlos con muchas de las ideas que comúnmente denotan. Cuando el lector encuentre difícil la comprensión de una proposición, esa dificultad desaparecerá generalmente al proseguir la lectura. Debido a cierta peculiaridad del tema por lo general es necesario establecer los principios antes de explicarlos.

I

Nuestra civilización actual carece evidentemente de todo principio unificador. El grado de unidad que el término vago de "civilización moderna" implica, es en muchos sentidos una "unidad de desunión"; los hombres muestran una coherencia superficial merced a la extensión de la tecnología y a la aceptación común de ciertos modos de pensamiento cuya naturaleza misma consiste en producir mayor desintegración. Por mucho que trate uno de prevenir esa peligrosa confusión del mundo por medio de algún sistema político y económico unificado, lo cierto es que la unidad cultural y la unidad social son expresiones de lo que por el momento podemos llamar unidad espiritual, y no pueden existir independientemente de ella. No puede haber orden y acuerdo en las esferas particulares de la vida humana a menos que haya común acuerdo con respecto a la naturaleza y sentido de la vida misma.

Es evidente que los diferentes sistemas políticos tienen su origen en diferentes filosofías de la vida, diferentes ideas con respecto a la naturaleza y el destino del hombre. El relativismo y el individualismo dogmáticos de la filosofía

moderna impiden cualquier acuerdo sobre principios universales de este orden. Las actuales tendencias filosóficas y científicas prácticamente aceptan con unanimidad que el hombre no puede tener un conocimiento cierto de la realidad última, de la causa y sentido del universo y que muy probablemente es ociosa la prosecución de este conocimiento. Por consiguiente, la unidad social debe buscarse sobre la base de la naturaleza física común del hombre. Todos deben comer; todos deben vestirse; todos deben divertirse de manera inofensiva.

En la práctica, sin embargo —y para decirlo con suavidad—, las necesidades físicas comunes no bastan como fundamento de la unidad. Si el hombre no fuera nada más que un ser físico, algo semejante a la vaca o la oveja, estaría claramente justificado tratarlo como tal. El supremo bien de la raza o del rebaño sería la mayor felicidad biológica del mayor número y desde este punto de vista no habría nada, salvo el mero sentimentalismo, que impidiese la eliminación higiénica de todas las minorías y los inadaptados que perturban la sociedad, y de todos los que no concuerden con la concepción común, aunque no menos arbitraria, del bien supremo. Si para el bien económico común hay mataderos de ganado animal admirablemente eficientes e higiénicos, nada impediría la construcción de otros aun más eficientes desde el punto de vista de la técnica, para el ganado humano. En realidad, esta es ya la práctica establecida en los países donde el dogma oficial del Estado tiene un concepto estrictamente físico de la naturaleza del hombre.

Tal vez nuestras comunes necesidades biológicas nos unirían si fuéramos simplemente seres biológicos. Pero la noción de que somos de este modo es ya una *filosofía*, o, más exactamente, nada más que una de tantas inciertas opiniones filosóficas que no convencen, y con respecto a las cuales **los** filósofos están de acuerdo en que no puede haber acuerdo. Para concebir que sus necesidades son meramente biológicas el hombre tiene que filosofar. En el momento en

que se propone una teoría de la vida humana hay fundamentos igualmente racionales para proponer otra. En cuanto filosofamos preguntamos para qué existe el hombre, a cuál fin, o a cuáles fines, sirve su existencia física. Si decidimos que se sirve simplemente a sí misma, o a la gloria abstracta del Estado, al arte, a la literatura, o a Dios, de inmediato transportamos todo el problema al reino de los fines. Por consiguiente, lo importante acerca de la vida humana, aquello que servirá de base a la vida humana, es el *fin* por el cual el hombre come, bebe, se divierte y existe. Si no podemos ponernos de acuerdo en esto, no podemos unirnos socialmente. Las necesidades físicas comunes no proporcionan más base para la unidad que lo que el mero poder y el deseo de caminar determinan adonde se ha de ir. Decir que no hay ningún lugar especial donde ir, o que existimos simplemente por existir, con seguridad y comodidad, no es nada más que oponerse a los que, con buenas razones, pueden sostener otras concepciones. En este caso el hecho de que tanto unos como otros necesitan comer no será una diferencia que haya de decidir el fin de la vida.

La unidad biológica del hombre es simplemente una unidad instrumental. Todos poseen los mismos instrumentos, pero la vida de cada uno consiste en lo que se haga con ellos. De este modo para estar unidos en la acción debemos estar de acuerdo en los fines, es decir, debemos estar de acuerdo filosóficamente. Estar de acuerdo en que haya disensión, dejar que cada uno adopte concepciones independientes y hasta contradictorias del fin del hombre, es estar de acuerdo en *no* tener una unión social verdadera, y permitir que nuestra sociedad *se* desintegre espiritualmente, como está ocurriendo. Convenir en que todos debemos comer, beber y vivir en paz no es estar de acuerdo en los fines, es decir, en un principio de unidad significativo. Convenir en que no se ha de filosofar en absoluto, que sería el único modo de lograr la unidad en el nivel puramente

animal, es cosa imposible puesto que tal decisión es ya la opinión filosófica del agnosticismo. El hombre es por naturaleza filósofo, y no puede ser de otra manera.

Así resulta obvia la gigantesca contradicción entre el deseo y la necesidad urgentes de unidad social y la desesperanza por conseguir el acuerdo filosófico o la oposición a éste. Trabajar por la paz y el orden en el nivel puramente político o económico puede ser eficaz en ciertos casos secundarios, pero trabajar exclusivamente o aun primariamente en este nivel es el procedimiento más alejado de la realidad que pueda imaginarse. Una sociedad que no está de acuerdo en para qué existe el hombre, que no puede ser unánime en una filosofía del verdadero destino del hombre, no puede ser una sociedad unida.

Para el liberalismo moderno la idea de una sociedad espiritualmente unánime parece tan imposible como indeseable. Sugiere el totalitarismo eclesiástico de la Edad media y la restricción de la libertad de pensamiento. Pero la libertad de pensamiento no es un fin en sí mismo, y si se la busca por ella misma, se llega a la confusión total. El pensamiento es libre para descubrir la realidad, para investigar para qué existe el hombre. El liberalismo debe enfrentar el hecho simple de que si no sabemos para qué existe el hombre no podemos educarlo ni buscar remedio a sus flaquezas. Si no se sabe para qué es un automóvil es absurdo pensar que se pueda conducirlo o repararlo con inteligencia.

Educar al hombre meramente para que se gane la vida en armonía con los demás es simplemente darle la capacidad de vivir sin una meta, y hasta sin un principio de armonía. Es ponerlo a andar por el andar mismo, pidiéndole que ayude a los demás a andar también, sin entrometerse en su camino. Pero cuando nadie sabe *adonde* va —salvo a cierto lugar desde donde ha de continuar andando— el resultado es la confusión y la ineficacia que ningún liberalismo, por bien intencionado que sea, puede controlar. El hombre necesita una meta adonde dirigirse. Debemos preguntar, pues,

si hay alguna esperanza de que la filosofía moderna, la ciencia y la religión proporcionen una respuesta.

Hasta aquí hemos usado la palabra "filosofía" en un sentido extremadamente amplio, que puede incluir la religión, el misticismo, el patriotismo, o cualquier otro modo de expresar el sentido de la vida, tanto como la filosofía propiamente dicha. La filosofía académica moderna, la lógica, la epistemología, la ontología, etc., no proporcionan en absoluto ningún principio de unidad a la sociedad moderna. Por sinceros y brillantes que sean sus discípulos, sería difícil encontrar un grupo más indeciso y confundido en su mentalidad colectiva.

No es necesario decir que esta incertidumbre se refleja en espíritus sinceros y honestos que evitan las conclusiones apresuradas e influidas por los prejuicios. Pero veremos que al limitarse a la lógica y a los reinos de la estética y de la experiencia sensorial, la filosofía restringe su campo a una esfera totalmente contingente, que nunca puede darnos el principio universal requerido, que no es lo mismo que un principio meramente general. Sumida en las contingencias, la filosofía moderna muestra la falta de unidad de las meras contingencias. Lejos de buscar en ella un principio de unidad, la sociedad hace retroceder a la filosofía hacia los rincones oscuros de sus universidades, conservándola sólo como un pasatiempo académico. La filosofía moderna es un cuerpo de especulaciones ingeniosas pero que no llega a ninguna conclusión, inseguro de los verdaderos métodos de la lógica y del conocimiento que emplea. Sin embargo, veremos que, a pesar de su reclusión académica, ejerce una influencia en el mundo, poderosa pero perturbadora.

Aunque la frase "verdad científica" tiene en nuestra época casi la misma aureola de autoridad final que tuvo la frase "verdad católica" en el pasado, el científico honesto y escrupuloso es la última persona que puede pretender para sí tal autoridad. Como ser humano, todo científico es filósofo; pero como científico no es filósofo. Como científico,

reconoce claramente las limitaciones de la rama del conocimiento objeto de su investigación. Sabe que la ciencia es la medida, la descripción y la clasificación de los fenómenos naturales; es el estudio de *cómo* ocurren las cosas. No puede decir *qué* son las cosas ni *por qué* ocurren. Describe la vida en su funcionamiento, pero no se atreve a decir para qué es la vida. En cierto sentido, el científico tiene con el filósofo la misma relación que el gramático con el poeta. El gramático clasifica las diversas palabras de un poema, las identifica como sustantivos, verbos o adjetivos y describe sus relaciones sintácticas. Juzga sí el poema se ajusta o no se ajusta a la gramática, pero no se atreve a decir si es buena o mala poesía, sea con respecto a la belleza de las palabras usadas, o con respecto al sentido que ellas implican. Por tanto, sería exagerado de nuestra parte si esperásemos que la ciencia produzca una filosofía de la vida. Ella no puede proporcionarla, como, por otra parte, el estudio de la gramática no puede proporcionarnos sentidos para expresarlos en palabras.

"En nuestro esfuerzo por comprender la realidad nos parecemos a un hombre que trata de entender el mecanismo de un reloj cerrado. Ve la esfera y las manecillas que se mueven, oye también su tictac, pero no puede abrir la caja. Si es ingenioso puede imaginarse un mecanismo que sería la causa de todo lo que observa, pero nunca podría estar completamente seguro de que su representación es la única que podría explicar sus observaciones. Nunca podrá comparar su representación con el mecanismo real y tampoco puede imaginar la posibilidad o el sentido de tal comparación." ¹

O bien, como confesión de las limitaciones de la ciencia, podemos citar el breve comentario de Sir Arthur Eddington sobre el misterio del electrón: "Algo desconocido ocurre, no sabemos qué."

¹ Einstein e Infeld, *The Evolution of Physics* (Cambridge, 1938), p. 33.

La autoridad casi religiosa que popularmente se atribuye a la ciencia ha de ser tan poco aceptada por los científicos mismos como las exageradas esperanzas de paz y orden sociales puestas en la psicología y la tecnología como aplicaciones de la ciencia. El peligro real del progreso puramente técnico es tan claro con el ejemplo de la bomba atómica que es innecesario ponerlo de relieve. Y en la medida en que la psicología es fisiología del alma, nada más puede decir sobre el destino del alma que lo que puede decir un médico sobre la meta a la que se dirige un cuerpo que camina. Los psicólogos pueden curar las almas enfermas y los médicos los cuerpos enfermos, pero *en cuanto son meramente científicos*, no tienen idea de para qué son las almas y los cuerpos sanos.² La única función de la ciencia en relación con el reino de los fines es determinar, en la medida de lo posible, lo que daña al cuerpo y al alma, aunque aun aquí en ciertas ocasiones el fin puede bastar para justificar el daño, tal vez la muerte, del cuerpo, por razones completamente ajenas a la esfera científica. Un físico, actuando únicamente como tal, difícilmente hubiera aconsejado a Cristo que se deje crucificar.

Mientras la filosofía académica no proporciona a la sociedad humana ningún principio de unidad, la ciencia ni siquiera tiene la intención ni está en condiciones de hacerlo. Su función es tan estrictamente instrumental como la naturaleza física del hombre. En lo que concierne a la ciencia los mismos científicos se han pronunciado repetidas veces en los últimos tiempos sobre las estrictas limitaciones de su esfera de conocimiento, de modo que no es necesario insistir sobre este punto.

Para cumplir el propósito de este breve estudio preliminar sobre las posibles fuentes de un principio de unidad falta considerar a la religión. Una religión con pretensiones de

² Así, no es probable que un buen psicoterapeuta pueda quedarse en científico puro. En la medida en que la salud del alma depende de que se la desvíe hacia algún fin, el psicólogo tiene que ser filósofo.

universalidad como el cristianismo considera que su función suprema es la unificación de la raza humana en su fin verdadero, Dios; y durante varios siglos la fe católica proporcionó realmente un principio de unidad a la sociedad occidental. La cristiandad fue en verdad, con excepciones sin importancia, una cultura filosóficamente unánime que, a pesar de las rencillas familiares de los príncipes, dio a Europa una coherencia tal que se mantiene aún en la desintegración contemporánea.

Con ciertas reservas importantes, parecería ser verdad que de algún modo el catolicismo es el único portador adecuado de un principio unificador que queda en el mundo occidental. Pues el protestantismo moderno se ha vuelto tan vago, incierto y confuso en materia de doctrina que su único vínculo, así como su única enseñanza, es la moralidad basada en la imitación externa de la conducta personal de Jesús. Debiera comprenderse que la moralidad común está lejos de ser un principio de unidad verdadero. Sin duda, es un vínculo en cierto modo más adecuado que la mera comunidad de medios e instrumentos antes que de fines.

Si la moralidad consiste en hacer al bien al prójimo, es evidente que la moralidad existe para el hombre más bien que el hombre para la moralidad, y permanece sin solución el problema de qué es el hombre mismo. Si yo vivo simplemente con el fin de servir a mi hermano, ¿qué va a hacer mi hermano con el servicio que yo le presto? ¿Servirme? ¿Existe la especie simplemente para servirse a sí misma, y si es así, en *qué* se ha de servir? ¿Alimentos y vestidos para todos, información, medicinas, y entretenimientos inofensivos? La mera moralidad como principio unificador nos hace retroceder peligrosamente hasta muy cerca del ideal biológico del mayor bien para el mayor número. No ofrece de sí misma ninguna razón real de respeto a las minorías porque no se apoya en ninguna doctrina con respecto a la verdadera naturaleza de la persona humana. Sus motivos de buena voluntad recíproca son puramente sentimentales.

y no tienen un origen más profundo que la simpatía y la piedad en su aspecto positivo, y por el lado negativo, ese arraigado sentido de culpabilidad que a veces se lo llama conciencia "disidente" o *de* la "Nueva Inglaterra".

Por otra parte, el catolicismo y algunas formas de protestantismo más apegadas a lo antiguo pero con menos influencia tienen una doctrina real del sentido de la vida humana, la de que el fin verdadero del hombre es la unión con Dios en la contemplación de la Visión Beatífica. Apartándonos de toda cuestión acerca de su verdad, esta es la única, entre todas las ideas sobre el destino último del hombre, que nos da un fin real; no se puede preguntar por un fin posterior a este, porque el gozo de Dios es un bien *infinito*.

"Todas las otras operaciones humanas parecen dirigirse a esto como a su fin. Pues la contemplación perfecta exige que el cuerpo se libere, y a este efecto se dirigen todos los productos del arte que son necesarios para la vida. Además exige estar libres de los disturbios causados por la pasión, lo que se consigue por medio de las virtudes morales y la prudencia; y estar libres de los disturbios exteriores, fin al que tiende todo el gobierno de la vida civil. Así, pues, si consideramos rectamente la cuestión, veremos que todas las ocupaciones humanas parecen servir a los que contemplan la verdad... La felicidad última del hombre consiste únicamente en la contemplación de Dios."³

Sin embargo tal afirmación de la causa final de la vida humana y de la sociedad es totalmente extraña al espíritu moderno, que considera que la contemplación de Dios es un ideal egoísta y antisocial, acariciado por los que escapan de la realidad porque no pueden hacer frente a su desafío; tal desafío consiste presumiblemente en comprometerse de tal manera en el "mejoramiento" moral y físico de la humanidad que a uno no le quede tiempo ni energías para preguntarse adonde conduce ese mejoramiento, y así ser incapaz de juzgar si hay realmente mejoramiento.

³ Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, III, xxxvii.

Pero debiera reconocerse que el que de verdad escapa a la realidad, el verdadero oscurantista que pone obstáculos a la realización de la unidad social, es precisamente la persona que no quiere hacer frente a la cuestión del fin verdadero del hombre. Por supuesto, este tipo de persona no se atreve a enfrentarla. Su filosofía de la vida es tan estrecha y pobre que no puede ver ningún fin más allá de la extinción de las chispas de la conciencia en el olvido y huye de la contemplación de esta triste "realidad" arrojándose en un remolino de agitación y ocupaciones superficiales. Es como el entusiasta del automovilismo que pierde mucho tiempo desarmando y volviendo a armar su coche y nunca va en él a ninguna parte.

Desgraciadamente, cualquier aceptación general del ideal católico como principio de unidad, tiene serios obstáculos en su camino. Los más evidentes son la política corrompida y el secularismo de la Iglesia actual, y el hecho de que una gran mayoría de la humanidad encuentra que es imposible creer las doctrinas de la Iglesia como se las expresa generalmente. Como veremos a su debido tiempo, estos obstáculos son sólo las manifestaciones superficiales de cuestiones mucho más profundas. En verdad, son muy pocas las probabilidades de que el mundo moderno, tal como lo conocemos, encuentre alguna vez un principio de unidad. La cultura occidental parece en este momento espiritualmente desintegrada y sin esperanzas de reconstrucción, y tal vez lo mejor que se puede esperar es que en su derrumbe final dé nacimiento a una nueva cultura, de la misma manera que ella tuvo origen en la cultura clásica decadente del Imperio romano.

No obstante, la cuestión del fin verdadero del hombre y del principio de unidad humana sigue siendo de importancia suprema, si no para la sociedad actual, para otra, y si no para otra, para los individuos que sienten la urgente necesidad de encontrar sentido a la existencia. Como Toynbee y otros lo han señalado, las nuevas culturas pueden

comenzar en medio de las viejas, y puesto que nuestra época puede ser así el momento tanto de la muerte como de la gestación, el nacimiento de una nueva cultura de las ruinas de la vieja dependerá del descubrimiento de un principio de unidad. Aunque las consideraciones acerca del futuro son concomitantes y en ningún modo el interés fundamental de este principio, sería una fortuna si existiera en el momento actual algún grupo nuclear que tenga un principio de unidad, alrededor del cual *se* podría formar la nueva sociedad, aun cuando careciera de organización externa.⁴

Una sociedad humana con un verdadero principio de unidad no es un sueño utópico, pero tampoco una panacea para todos los males y problemas de la vida del hombre. Han existido ya sociedades de este tipo y aunque sus miembros han soportado guerras, pestes, hambre y violencia en común con la totalidad de la raza humana, tenemos las mejores razones para decir que tales sociedades son mucho más estables y tienen más sentido que la nuestra. Decirnos que "tienen sentido" porque están relacionadas con lo universal. Una parte tiene sentido cuando está unida a un todo orgánico mayor que ella misma, y mayor que la suma de sus partes. En la esfera más elevada, tiene sentido lo que se relaciona con lo universal y eterno, lo que encuentra su fin verdadero en la plenitud del Ser Infinito. Es significativo, en un sentido negativo, que la filosofía predominante en esta época tan inestable y carente de relaciones niegue o ignore la existencia de todo lo que esté fuera del reino de la contingencia y la relatividad. A pesar de la contradicción que ello implica, no se permite que nada sea absoluto, infinito o eterno, con excepción del relativismo absoluto. Si los filósofos aplicaran su prueba pragmática favorita a

* En verdad esta ausencia de organización externa sería una ventaja positiva, pues así los elementos hostiles de la vieja cultura no podrían identificar al núcleo. Por otra parte, hemos de ver que la falta de organización difícilmente sería obstáculo serio para un núcleo adecuado.

tales teorías, la relación de éstas con la desintegración de la sociedad les obligaría a pensar de nuevo.

Al hablar de sociedades con un principio de unidad, pensamos en culturas tales como las de la India, de la China, de Egipto y en menor extensión, en el cristianismo mismo. Este último es instructivo por su proximidad en el tiempo y el espacio, aunque contiene ciertos elementos peculiares que le niegan la estabilidad de las otras. Tenemos tan poco conocimiento inmediato de la cultura egipcia que sólo de paso podemos mencionarla. De la India y de la China conocemos, o podemos conocer, bastante, en parte porque son todavía contemporáneas nuestras.

Por el momento podemos notar dos características de estas sociedades. En primer lugar son lo que podemos llamar cosmológicas, es decir, que existe una armonía consciente y deliberada entre sus artes e instituciones y ciertos principios universales. Esta armonía es analógica, y según ella el orden social, la dirección de la vida individual, las artes y las ciencias, son adaptaciones, en los diversos dominios, de lo que se considera el sentido último de la vida y el verdadero fin del hombre. Por ejemplo, el clásico chino conocido como *Tao Te Ching* puede ser leído tanto como un manual de metafísica, de filosofía natural, de política o de dirección de la vida personal. No es que entre sus cubiertas se encuentren diseminadas referencias a todos estos dominios, sino que el tratado en su casi totalidad puede ser leído desde un punto de vista metafísico o político. Podemos citar otro ejemplo: el sistema de castas de la India, muchas veces mal entendido y ahora menospreciado, se basaba en la concepción de que la sociedad posee un orden triple que corresponde por analogía a la constitución interior del hombre (aproximadamente lo que los cristianos llaman cuerpo, alma y espíritu) y a los tres principios cosmológicos de la inercia (*tamas*), la actividad (*rafas*) y el equilibrio (*sattva*).⁵

⁵ Haría falta una digresión muy larga si quisiéramos exponer adecuadamente estas correspondencias cosmológicas en la sociedad orien-

Apartándonos de la cuestión de si estas relaciones analógicas tienen alguna realidad objetiva o si son construcciones meramente fantásticas y arbitrarias, las citamos simplemente como ejemplos del hecho de que en algunas de las sociedades más antiguas y estables cada esfera de la vida se relacionaba intencionadamente con el sentido último y la naturaleza del universo. El hombre, sus instituciones, sus artes, su trabajo, son vistos como un microcosmo inseparablemente ligado al macrocosmo, como parte integral del universo en el que vive. Por el contrario, la presuposición permanente y casi inconsciente del pensamiento occidental moderno, que es en gran parte resultado de las condiciones artificiales de la vida urbana, es que el hombre está en cierto modo aislado de su universo, y puede analizarlo y criticarlo como si el resultado de sus juicios no se reflejara en su propia naturaleza. Así el filósofo puede afirmar que el universo carece de todo sentido objetivo, aparentemente sin darse cuenta del hecho de que su misma idea, como parte del universo, debe también carecer de sentido.

La segunda característica de estas sociedades es que son tradicionales. El desarrollo (si es que se puede usar esta palabra) de la filosofía, las artes y las ciencias no se puede

tal. Por tanto remitimos al lector a A. K. Coomaraswamy, *Religious Basis of the Forms of Indian Society* (New York, 1946), y a su *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942), y también a E. J. Urwick, *Message of Plato* (London, 1920), donde el autor explora la relación entre la República y las *Leyes de Manú*. "Debe notarse", dice, "—y esto es característico de la extraordinaria estabilidad de la doctrina Vedanta— que toda concepción importante en psicología o ética o en cualquier otra cosa, tiene su contraparte en una concepción más amplia e implícita en la explicación de todo el universo y de cada parte de él, o es una forma de ella." (P. 21.) Para lo equivalente en la sociedad china, véase Alfred Forke, *World-Conception of the Chinese* (London, 1925), y la traducción inglesa de Legge, de *Li Chi* ("Libro de los ritos"), en *SBE*, vols. 27 y 28 (Oxford, 1885). En Lin Yutang, *Wisdom of Confucius* (New York, 1943) se encuentran selecciones de la última obra citada.

explicar satisfactoriamente por medio del método histórico, como si implicara alguna progresión. En primer lugar, no tenemos ninguna información cierta acerca del origen de sus principales escrituras sagradas. Tenemos buenas razones para creer que fueron transmitidas oralmente durante un período de longitud indeterminable, antes de que fueran fijadas por escrito, así como también para suponer que los nombres de sus autores —Manú, Yajñavalkya, Fu-hsi— no corresponden a personajes históricos. En efecto, su paternidad literaria es tan anónima como la de los grandes mitos del mundo. Es **característico** de la actitud tradicional no respetar ninguna doctrina que sea reclamada como la obra original de un individuo humano; tal demanda arrojaría dudas sobre su verdad. La esencia de este tipo de doctrina es su universalidad, y un individuo no soñaría en pretenderla como propia, como no lo haría con el sol o la ley de gravedad. Así se atribuye su origen a dioses o semidioses.⁶

Lo mismo ocurre en general con las artes y las ciencias, pues se basan en principios universales; son consideradas obra de la naturaleza antes que del hombre, cuerpos de conocimiento que no pertenecen a ninguno en particular. La idea de innovación repugna al espíritu tradicional, y se considera que lo que puede parecer nuevo no es nada más que la realización de lo que existía desde el principio. No se considera como perfeccionamiento a lo que parece ser el resultado de una evolución, sino más bien como variaciones sobre un tema, modos diferentes e igualmente válidos en que un principio tradicional puede manifestarse. La nota esencial de las sociedades tradicionales, es, pues, la de que los in-

⁶ En la tradición judeocristiana se ha seguido una práctica similar. El *Pentateuco* no es obra de Moisés, ni los *Proverbios* de Salomón, ni el *Libro de Enoc* obra de Enoc, ni la *Theologia Mystica* de Dionisio el Areopagita. En la atribución de paternidad a estas obras no está implícito ningún engaño o falsificación deliberada, sino más bien una honesta renuncia a la originalidad, en la creencia de que los temas han sido recibidos por la tradición o revelados por la inspiración.

divíduos no reclaman como propia ninguna verdad universal o su aplicación. Las consideran eternas, y por tanto, como cosas que cualquiera puede descubrir en cualquier momento. Se libran del embarazo de los modernos que anuncian la invención de una teoría grande y nueva, para encontrar posteriormente que la misma fue discutida miles de años antes.

Se sigue de esto que las sociedades tradicionales asignan poca importancia al estudio de la historia; pues ellas entienden la tradición no a la manera occidental como algo transmitido del pasado, sino como la transmisión de los principios del reino de lo eterno a lo temporal. La tradición que penetra en el pasado es simplemente algo análogo a esto, y como tal su historia presente es de poca importancia. Además su carácter relativamente constante y estable, unido a una piadosa ausencia de periódicos y rápidas comunicaciones, explica que no haya mucha historia "significativa" que registrar. Salvo algunos pocos prodigios y disturbios aislados de naturaleza suficientemente sensacional como para distinguirlos de otros, cada año y cada siglo se parecen mucho al siguiente.

Aunque más adelante tendremos mucho que decir acerca de esta actitud hacia la historia, es interesante señalar que el espíritu occidental se horroriza ante la estabilidad y aparente monotonía de este modo de existencia antihistórico. El occidental considera estática a una cultura de este tipo, en contraste con su propia cultura dinámica. El sentido de la monotonía es el resultado de un uso inadecuado de la memoria, y de la comparación continua del presente con el pasado, comparación a la que tiende el hombre occidental por su egotismo, por su prurito de ser más perfecto que todas las generaciones anteriores de la humanidad. Aun una ligera apreciación de las realidades eternas hace que los hombres vivan principalmente en el presente, y de este modo aumente su capacidad para observar y comprender la vida como realmente transcurre ante ellos. Decir que esta vida no es

dinámica es decir que el sol, la luna y las estrellas, los océanos y los ríos, todo el reino de la naturaleza no es dinámico, simplemente porque sigue las mismas normas de movimiento (aunque con innumerables variaciones sutiles) durante milenios. Hay una diferencia enorme entre el dinamismo verdadero y la mera agitación, agitación que es movimiento inconsciente en busca de la mera novedad y que en gran parte es el resultado de los nervios sobreexcitados.

En la misma línea de pensamiento se hace cada vez más evidente que la supuesta superioridad de la sociedad occidental "progresista" sobre las sociedades "estancadas" del Oriente es bastante dudosa. Nuestro progreso ha sido casi exclusivamente técnico, lo que significa que podemos manejar el mundo físico con más sensacionalismo para ganar velocidad, espacio, y posibilidades de la existencia material, sin tener ninguna idea clara de lo que hemos de hacer con el tiempo que ganamos y las capacidades que adquirimos. Tenemos que poner en duda el que hayamos producido una persona más espiritual que Cristo, o más sabia, en el sentido cualitativo, que Platón o Santo Tomás. Hemos multiplicado los libros y extendido las informaciones en una medida inigualada en la historia; pero la mera información, el mero conocimiento de hechos, es infinitamente divisible y puede aumentarse por análisis sin que haya ningún aumento importante ni en calidad, ni en extensión real. En suma, se ha vuelto tan lastimosamente fácil señalar la falacia del progreso moderno, considerando la invención de la bomba atómica y el surgimiento del nazismo en una de las naciones más cultas de Europa, que no sería necesario insistir sobre este asunto. Pero el problema implica ciertos puntos que el espíritu occidental comprende con dificultad, y por ello hemos de volver sobre él con alguna frecuencia.

II

Apenas es necesario decir que aun en una sociedad cosmológica y tradicional sólo una minoría entendía los principios en que se fundaba el orden social. También en nuestra sociedad sólo una minoría entiende los procedimientos científicos que son vitales para nuestra tecnología y sólo una minoría tiene una comprensión acertada de doctrinas de tanta influencia como las de Freud, Dewey, Einstein o Russell. La influencia del filósofo no tiene relación con las proezas físicas, y si esto es verdad de los filósofos que sólo teorizan y que en su mayor parte enseñan meras opiniones, los intelectuales que posean real conocimiento de los principios, así como de la teoría, tendrán una influencia mucho mayor.⁷

Pero no se debe confundir el conocimiento real que está más allá y por encima de la teoría con el conocimiento experimental de la ciencia moderna, pues, como vimos en el pasaje citado de Einstein e Infeld, el conocimiento científico no es en efecto más que conjetura ingeniosa. De cualquier modo, éste tiene que ver con un reino completamente distinto del reino universal y eterno en el que se encuentra el verdadero fin del hombre, si es que éste tiene algún fin verdadero. En el mundo moderno, ni la filosofía, ni la ciencia, ni la religión, tienen concepto del tipo de conocimiento a que nos referimos; si existe, lo consideran inalcanzable. El conocimiento filosófico y el conocimiento científico son ambos especulativos, aunque este último se aplica experimentalmente al mundo físico; y el conocimiento religioso no es tanto conocimiento como creencia, o, lo que es lo mismo,

⁷ Pero ni aun una dirección como esta puede salvar a una sociedad o a una cultura del derrumbe cuando llega al término natural de su vida, del mismo modo que la sabiduría más elevada no puede proteger al cuerpo del envejecimiento y de la muerte.

simpatía por ciertas ideas. Es verdad que la creencia se funda a menudo en un tipo de conocimiento conocido como experiencia espiritual o mística. Pero las doctrinas religiosas y las ideas —los objetos de creencia— son por completo diferentes de la experiencia mística; son estrictamente *analogías de esa experiencia* en formas racionales o simbólicas.

Mientras la religión moderna presta poca atención a la experiencia mística, perdiéndose en las analogías éticas y simbólicas de intuiciones que se vienen descuidando desde hace mucho tiempo, aun el conocimiento místico, tal como se lo entiende en Occidente, no es siempre el tipo de conocimiento inmediato y universal a que nos referimos. El conocimiento místico está muy a menudo coloreado por la afectividad; nada hay de *malo* en ello, si se recuerda que los sentimientos acerca de la Realidad última son tanto analogías como ideas racionales. ¿Es posible, entonces, tener un conocimiento inmediato, no analógico, de lo universal y eterno? La respuesta moderna, sea filosófica, científica o religiosa es unánimemente "No", mientras que algunos de nuestros antecesores medievales hubieran respondido, con ciertas reservas, "Sí". Las tradiciones espirituales de India y China darían la misma respuesta afirmativa, aun con menos reservas, pues la misma base de sus culturas era el conocimiento inmediato de aquellos principios universales que se reflejan por analogía en el orden social, conocimiento poseído durante siglos por la que Toynbee llama una minoría persuasiva.

Hemos de seguir a Guénon en el uso de la palabra "metafísica" para este orden de conocimiento, a pesar de que en la filosofía moderna así como en ciertos cultos religiosos de nuestros días, significa algo completamente diferente. Se supone que Aristóteles dio el título de *Metafísica* a uno de sus tratados simplemente porque fue escrito después de la *Física*, pero sería más razonable pensar que la palabra se refiere adecuadamente al conocimiento de lo que está más allá (*μετά*) del orden natural (*φύσις*), es decir, lo universal

infinito y eterno, diferente y más allá de lo individual, finito y temporal.

Es importante distinguir lo universal de lo general para salvarnos de confusiones sin fin, ya que ambos términos se usan indistintamente en el lenguaje moderno. Por "universal" no entendemos la suma o colección de las cosas particulares, así como no nos acercamos a lo infinito por una indefinida suma de lo finito ni a la eternidad por la extensión indefinida del tiempo. Decir que la Realidad última es lo universal *no* es adherirse a la proposición panteísta de que es el universo, pues el universo es, hablando con propiedad, la suma de todas las cosas finitas e individuales. Guénon usa el siguiente esquema para mostrar la diferencia y la relación entre lo universal y lo general.

Universal	
Individual ⁸	General Particular ⁸

Tampoco debe imaginarse —sobre ello entraremos en mayores detalles— que haya oposición o incompatibilidad entre lo universal y lo individual, lo infinito y lo finito. Por el momento será suficiente recordar que los dos son "diferentes" sin ser "opuestos", como la forma es diferente del color, pero no es incompatible con él, aunque esto no es de ningún modo una analogía perfecta. En verdad lo universal e infinito no tiene opuestos porque lo incluye todo de una manera absoluta.

Desde el punto de vista de las culturas tradicionales, el conocimiento de lo universal e infinito es el verdadero fin del hombre. Un pequeño autoanálisis sería suficiente para

⁸ Simplificamos aquí el esquema usado en la página 33 de su *Man and His Becoming* (London, 1945). Posteriormente distingue entre lo general y lo colectivo, añadiendo lo colectivo y lo singular como subclase de lo particular, pero no es necesario que nos detengamos en este punto.

mostrar que esto es en efecto la aspiración de todo hombre, sea o no consciente de ello. En la mayoría de los hombres sólo se conoce este deseo por analogía en los términos de su anhelo racional y afectivo. Como ser racional, es infinitamente curioso, y como ser afectivo anhela la alegría y el amor infinitos; de este modo nunca se satisface con el logro de objetivos finitos. Según el lenguaje religioso de San Agustín, Dios ha puesto sal en nuestras bocas para que tengamos sed de Él. Pero el anhelo racional y afectivo nunca puede por sí mismo alcanzar lo infinito, de la misma manera que no lo alcanza la indefinida adición de números. El deseo de más y más de la razón y de la emoción, el indefinido "más y más", no es sino la mejor analogía espacial y temporal de lo infinito. Es por ello que la teología coloca a la visión de Dios más allá del poder de la razón y de los sentimientos, afirmando que, como ser finito, el hombre sólo puede conocer a Dios directamente por medio de una gracia especial denominada *lumen gloriae*. En el lenguaje de la metafísica este *lumen gloriae* es el conocimiento de lo infinito, superior al conocimiento racional o afectivo; sin embargo la razón y la emoción pueden lograr este conocimiento en una forma analógica adecuada a su naturaleza.

Por consiguiente, el logro del conocimiento metafísico dependerá de la presencia en el hombre de alguna facultad más elevada que la razón o el sentimiento. Se denomina adecuadamente *intelecto* a esta facultad, aunque el significado de esta palabra ha sido menospreciado en la misma forma que la palabra "metafísica". De la misma manera que en la filosofía moderna la metafísica es especulación y teoría de los principios últimos, sin el menor grado de conocimiento o comprensión inmediatos, así el intelecto ha llegado a ser identificado con la razón lógica y especulativa. Pero la razón es la facultad que generaliza a partir de lo particular; pertenece únicamente al orden individual, y así no tiene ningún punto de contacto con lo universal. Por

otra parte, el intelecto, aunque se halle presente en el hombre, no es del hombre; pertenece al orden de lo universal, no de lo individual.

Así como en la teología escolástica el *lumen gloriae* tiene un carácter dado por el cual se le llama gracia, así en metafísica hay algo "dado" correspondiente en el conocimiento intelectual. Esto quiere decir que el conocimiento de lo universal no es algo que se alcance o se persiga por etapas y con métodos. Etapas, métodos y procesos corresponden a la razón, al sentimiento y a la sensación, pero de la misma manera que no podemos llegar al cielo trepando, así lo infinito metafísico es inalcanzable a través de grados de conocimiento analógico. Por ello es siempre más exacto decir que el conocimiento intelectual se comprende, antes que se alcanza, porque la palabra "comprensión" implica el descubrimiento de algo ya presente o dado. El cielo parece estar encima de nosotros, pero en realidad vivimos en medio de él.

La teología ofrece otro paralelo con la metafísica, al decir que el *lumen gloriae* no es otorgado al hombre sino en la vida posterior a la muerte, aunque cuando esto se traspone al lenguaje metafísico, "muerte" ha de significar algo por completo diferente al deceso corporal. Metafísicamente, la división entre "esta" vida y la vida eterna más allá de la muerte, es precisamente la división entre lo individual y lo universal, entre la sensación, el sentimiento y la razón por un lado, y el intelecto por el otro. La teología, como ciencia estrictamente analógica, habla de lo eterno en términos temporales, como algo *después* de la muerte. Pero en metafísica la palabra "después" no puede tener ninguna relación con la eternidad que, siendo intemporal, está presente en todo instante.

Lo expuesto bastaría para mostrar cuán extraña es una verdadera metafísica al espíritu moderno de Occidente, cómo la filosofía corriente, la ciencia y la religión no ofrecen nada equivalente a esta metafísica y cómo este hecho explica su

confusión actual. Pues si el conocimiento religioso en particular es una analogía del conocimiento universal, ¿cómo puede existir otra cosa que la confusión si el conocimiento al que se supone que representa por analogía está ausente o no es comprendido?

Ni los creyentes ni los descreídos parecen ser conscientes de la naturaleza analógica de la religión. Toda analogía se destruye cuando se la lleva más allá de sus propios límites, y la dificultad que experimenta el espíritu moderno para aceptar el cristianismo católico como doctrina, se debe en gran parte al hecho de que se esperaba que éste explicase cosas que no puede explicar y ha resultado contradictorio al ser llevado más allá de ciertos límites. Por ejemplo, tan pronto como se comprende que la Realidad última es eterna más bien que perenne, surge el problema insoluble de relacionar, *dentro de un único orden de pensamiento*, a Dios estrictamente eterno con una religión esencialmente histórica como el cristianismo. Si Dios es intemporal ¿cómo puede decirse que adopta diferentes actitudes frente al alma, antes y después del bautismo, y actúa sobre ella en formas diferentes? Si es verdaderamente infinito y universalmente activo ¿cómo puede decirse que se encarna mejor en Jesús que en cualquier otro?

Y más importante aun, si Dios es omnipotente y eterno en el sentido metafísico ¿cómo no ha de ser responsable **del** origen del mal?

Cuestiones como estas, para señalar sólo unas pocas, nunca se resuelven satisfactoriamente dentro de los términos de la religión. Los teólogos retroceden al reino del "misterio necesario" o bien ofrecen soluciones muy tortuosas, ininteligibles para el hombre común, e ilógicas para el filósofo. La religión de nuestros días es incapaz de retroceder hasta una certidumbre metafísica a la que pudiera referir sus doctrinas como *analógicamente* válidas. La consecuencia más sería de este hecho no es tanto que a la gente común le resulte difícil creer en el cristianismo, sino que los clérigos

y teólogos se sienten perseguidos por dudas que ni en su fuero interno quieren admitir. Como consecuencia de estas dudas reprimidas los conductores religiosos hablan sin convicción, hecho que ni la demostración exterior de una autoridad muy impresionante puede ocultar. Esto no quiere decir que sean intencionadamente insinceros. Quieren creer; saben que la salvación social depende de la aceptación de lo que ellos tienen que decir; por consiguiente rechazan la duda perturbadora como si fuera una tentación y no un estado real del alma. Pero la luz de la convicción verdadera no brilla, o en algunas circunstancias excepcionales brilla de tal modo que hace que se sospeche de fanatismo o falta de madurez filosófica.

Es verdad que existe entre "intelectuales desilusionados" un movimiento de retorno a la doctrina católica, pero muy a menudo esto es sólo el resultado de un comprensible temor a la confusión que hace que los hombres recurran a la autoridad más imponente y cercana en busca de seguridad. En cierto modo, es verdad, esta actitud es correcta, simplemente porque la religión es la vía de acceso al conocimiento más próxima a la metafísica; pero la religión sin una base de certidumbre metafísica es un castillo en el aire. Esta certidumbre no está fuera de alcance, aunque como se verá a su debido tiempo, no se la ha de encontrar sin la decisión de hacer frente a los mayores riesgos.

Dos obstáculos impiden que el espíritu moderno acepte nada que sea de esta naturaleza. El primero es que el occidental medio no puede ver cómo el conocimiento de lo infinito puede tener alguna consecuencia significativa, o, más aun, cómo puede llamársele conocimiento. En vista de sus objetivos prácticos, es incapaz de percibir diferencia alguna entre lo infinito y la nada, por lo que el conocimiento de lo infinito le parece que no es conocimiento, sino mera inconsciencia o vacuidad del espíritu. El segundo obstáculo es que su contacto con la fuente de este conocimiento, si es que ha tenido algún contacto, es de segunda mano, a través

de libros sobre el "misticismo" medieval u oriental escritos generalmente por excéntricos o por académicos bien intencionados pero completamente confundidos. Por consiguiente, no habiéndose enfrentado nunca con este conocimiento, se inclina a rechazar este tema en su totalidad como si fuera un sueño o una vana ilusión.

Desde el punto de vista de la razón, el sentimiento o la sensación, lo infinito es necesariamente incomprensible. Se parece a la nada, del mismo modo que el color no parece nada a un ciego innato. Así como se puede sugerir a un ciego la belleza del color mediante la analogía de la música, se puede sugerir lo infinito a la razón y al sentimiento mediante la idea de Dios, Creador y Amante del universo, puesto que lo infinito "produce" y abraza lo finito. Se usan términos negativos para expresar la Realidad última, simplemente porque no tiene ninguna de las dimensiones del reino individual y finito, del mismo modo que uno podría decir del color que no es largo ni corto, alto ni bajo, redondo ni cuadrado, áspero ni suave.

Tal vez el mejor modo de sugerir la potencia de lo infinito sea a través de la analogía de nuestra propia conciencia. La conciencia pura, esencial, ese campo misterioso que existe en cada uno de nosotros y que *conoce*, es indescriptible en términos de las cosas que se conocen. Como la luz que brilla sobre una variedad de objetos, sería invisible si los objetos no estuvieran allí para reflejarla. La luz nos muestra cosas grandes y pequeñas, blancas y negras, largas y cortas. Pero en sí misma la luz, o el campo de nuestra conciencia, no es larga ni corta, ni es tampoco ninguna otra de las cualidades, formas y objetos que revela. No obstante, si la luz no estuviera presente, ninguno de los objetos sería visible. De modo semejante se puede considerar a lo infinito no sólo como lo que ilumina y conoce el universo, sino también como lo que, por el mismo acto, genera las cosas conocidas. Así como la luz revela la cuadratura pero no es cuadratura, lo infinito genera, pero no es, lo finito.

Sin embargo, hemos de ver que palabras tales como "produce" y "genera" sólo se pueden usar con respecto a lo infinito de una manera analógica, y a condición de que no impliquen ninguna idea de esfuerzo o intervalo de tiempo en el acto creador.

La creencia, tan común, de que el conocimiento y contemplación de lo infinito *se* logran en un estado de éxtasis, es errónea, pues no habiendo oposición entre lo infinito y lo finito, el conocimiento de lo infinito puede ser compatible con todos los posibles estados de la mente, el sentimiento y la sensación. El conocimiento intelectual es un estado de conciencia inclusivo, no exclusivo. Así, uno de los importantes principios de la teología escolástica era que lo sobrenatural (es decir, lo metafísico) no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. De la misma manera, el conocimiento de lo infinito no destruye el conocimiento común; por el contrario lo perfecciona, como la luz informe revela la claridad de las formas. De acuerdo con el mismo principio, la persona que alcanza este conocimiento no está obligada a apartarse de la vida común a la manera de un ermitaño; en realidad es más libre que el hombre medio para participar de esa vida y para dedicarse sin reservas a cualquier trabajo o actividad apropiados.

Los estados de conciencia definidos como éxtasis o raptó corresponden con más propiedad al misticismo que a la metafísica, porque son primariamente estados de la afectividad y, como tales, excluyen otros estados de la afectividad, de la misma manera que el dolor excluye la alegría. En otras palabras, el éxtasis místico es simplemente una analogía del conocimiento intelectual en términos de la afectividad, y de ningún modo es esencial para la comprensión metafísica.

La circunstancia principal que hace que el espíritu de Occidente sospeche de este tipo de conocimiento es que las culturas que lo aprecian no "muestran resultados" en el sentido de actividades sensacionalmente productivas. Ellas no usan su conocimiento para perfeccionar cuantitativamente

la manufactura de alimentos, vestidos, automóviles, comprimidos de vitaminas, refrigeradores y cuartos de baño. Al espíritu moderno le resulta sumamente difícil comprender que haya gente que por razones de fe o conocimiento no tema al dolor, la incomodidad o la muerte y no comparta su exagerado interés por el bienestar físico. Cuando se sabe que la vida es eterna no se tiene prisa por acumular el mayor número posible de sensaciones en un espacio de setenta años y como consecuencia se aprecia con más profundidad las sensaciones. Es absurdo suponer que, con excepción de ciertas aberraciones, las culturas medieval y oriental *desprecien* la vida física; es imposible acusar de desprecio a lo material a los hombres que escribieron el *Kama Sutra*⁹, fabricaron la cerámica china y construyeron las catedrales góticas. Por otra parte, apenas se podría acusar de reverenciar excesivamente lo material a los que construyeron la sección occidental de Chicago y la oriental de Londres, el Madison Square Garden y la estación de King's Cross.

Al comparar culturas, sin embargo, fácilmente se contrapone lo mejor de una a lo peor de la otra, y no negamos que en las sociedades tradicionales pueda encontrarse prostitución, inmundicia, enfermedad, crueldad y tiranía. Siempre esto ha acompañado al hombre, especialmente en las zonas densamente pobladas, porque siempre ha habido gente sucia, cruel y dominante. Es imposible, y sería gran ingratitud, negar los beneficios reales que la ciencia occidental, particularmente la medicina, ha otorgado a la especie humana, aunque ello implique a menudo el procedimiento peligroso de intervenir torpemente en un organismo al que no se comprende bien. Del mismo modo es imposible idealizar al Oriente *in toto* y pasar por alto la suciedad, la enfermedad y la pobreza en que han vivido tantos millones de personas.

Si es verdad que el hombre no puede vivir sólo de pan, es también verdad que no puede vivir sin pan. El pan es

⁹ Doctrinas hindúes oficiales sobre el arte del amor conyugal.

esencial para la vida humana, pero también es esencial la relación con el fin espiritual del hombre. No existe el peligro de que el espíritu occidental descuide la necesidad de pan. Pero ha olvidado en forma tan completa el fin espiritual del hombre, que poner esta necesidad *al mismo nivel* que la necesidad de pan equivaldría a no asignarle toda su importancia. Debemos aprender a percibir una jerarquía de verdades, a ver que de todas las cosas que son *necesarias*, unas son de un orden más elevado que otras. Al observar que el cuerpo no puede vivir sin riñones no debemos pasar por alto el hecho de que menos aun puede vivir sin el corazón. Es verdad que millones de personas necesitan pan con la mayor urgencia. Pero necesitan algo más *al mismo tiempo*, no más tarde, no cuando deambulamos en su busca después que se nos ha proporcionado pan. Pues dar sólo pan, tratar de curar la enfermedad física *antes* que la espiritual es amenazar a la humanidad en la confusión de más vidas desintegradas y sin sentido que tienen la capacidad de seguir caminos opuestos y sin objetivos. Tal vez haya ocasiones en que deba darse primero el pan. No se debe menospreciar la urgencia llena de compasión de los que trabajan casi exclusivamente para aliviar el dolor y el hambre. Pero sin vida espiritual esta labor no puede continuar, como no se puede continuar trabajando sin descansar. Si el mismo Cristo se retiró a las montañas para orar, no es posible que un cristiano, por ardiente defensor del vigor *físico* que sea, use la urgente necesidad de pan que tiene el mundo como excusa para posponer indefinidamente la contemplación espiritual. Sin embargo, en la mayor parte de los templos cristianos el sermón ordinario es una llamada a la acción dirigida a los que, careciendo de calma espiritual, no están en condiciones de despertar a lo espiritual. Por consiguiente es esencial que mientras damos limosnas para socorrer la pobreza oriental, nos sirvamos por nuestra parte de la sabiduría oriental, pues sin ella dentro de poco no podremos dar más limosnas.

Puede que tengamos que hacer frente a la tragedia de no poder controlar la situación total del hombre moderno y tener que dejar que los acontecimientos externos sigan su curso espantoso. En este caso la única esperanza que nos queda es la del retiro del espíritu en la soledad temporaria para conseguir las fuerzas de la única fuente que *a la larga* puede mejorar la vida humana. Las culturas tradicionales sostienen que el carácter humano cambia desde dentro hacia fuera y que el modo de vida externo es sólo el resultado de causas internas. Los cambios de la personalidad que sigan esta dirección son extremadamente lentos pero seguros. Por otra parte, las reformas de la vida externa del hombre por medios puramente tecnológicos y legislativos ponen al "hombre interior" no regenerado en posesión de amplios poderes que con la misma facilidad son usados para la destrucción que para la creación. Además, su relación estrecha con la esfera de la sensación desvía toda su atención al aspecto exterior de la vida, que, siendo más bien la superficie y no el centro del ser, es la zona de máxima desunión. De aquí la desintegración rápida de una sociedad puramente externa y tecnológica.

Pero no es el objeto de esta comparación proponer una noción romántica de "retorno a los buenos tiempos de antaño", o juzgar a la moderna sociedad occidental simplemente como un desgraciado error que mejor hubiera sido que no ocurriese nunca. Por el contrario, es posible que la experiencia moderna en el control de la naturaleza exterior, su éxito brillante en un sentido y su trágico fracaso en otro sentido, sirvan más que cualquier otro acontecimiento de la historia humana para que los hombres examinen su fin verdadero en una escala jamás conocida por el mundo antiguo. La tentación de vivir simplemente como un animal altamente complejo y de tratar al mundo físico como la realidad última y el verdadero fin de la vida ha estado siempre presente en millones de almas que carecían de los medios para apartarse de ella. Podemos esperar que este magnífico en-

sayo fracasado que afecta no sólo a Occidente sino también al mundo entero, sea lo que se necesitaba para librar al sistema humano de esa tentación, por lo menos en cierto grado.

Para los que poseen el conocimiento metafísico el mundo físico tiene una importancia muy diferente, semejante a la importancia que para el artista tienen sus instrumentos. Se usa el material, no se lo sirve; y se lo valora, no como el bien que ha de desearse como lo supremo, sino como uno de los muchos medios de expresión para la "representación" ¹⁰ de lo infinito. Intrínsecamente, la vida material no ofrece ningún obstáculo a la realización del verdadero fin del hombre, y sólo se considera que es algo de lo que uno debe apartarse en ciertas circunstancias especiales, que predominan con mayor fuerza en ciertos momentos en que se valora excesivamente lo material.¹¹

Si lo dicho puede haber servido para mostrar que el conocimiento de lo infinito no es en absoluto una mera vacuidad del espíritu, queda todavía el problema final de si tal conocimiento existe de alguna manera. En realidad este problema debe reducirse a otro: ¿con qué fundamentos creará el espíritu moderno que *algo* existe? Ciertamente, no sólo con los de la experiencia inmediata, pues el hombre moderno cree en una multitud de cosas que nunca ha visto, ni siquiera entendido con plena claridad. Basándose en el testimonio de segunda mano de los científicos, cree que la tierra gira alrededor del sol, que la materia se compone de electrones (que tampoco los científicos han visto en realidad), que la luz sigue una trayectoria curva en el espacio, y que el hombre desciende del mono. Casi todo esto lo

¹⁰ En inglés *play*, en el sentido de representar un papel, representación *teatral*, o de ejecución musical. Más adelante (pág. 115) se emplea la misma palabra en el sentido de "juego" (*N. del T.*).

¹¹ Esta es la razón del pronunciado ascetismo del cristianismo en el mundo grecorromano, a pesar de que el dogma cristiano central es la unión de Dios con la carne en Cristo.

cree porque tiene fe en el juicio correcto y la unanimidad de los científicos. Los científicos mismos lo creen porque tienen fe en su capacidad intelectual, sus sentidos y sus instrumentos. La verdad de estas creencias se afirma más por el hecho de que algunas de ellas tienen aplicaciones prácticas. Hasta existe una aplicación práctica para un concepto tan abstracto como el de la raíz cuadrada de menos uno, aun cuando ni un matemático puede representárselo.

Por lo menos existe esta gran prueba del conocimiento metafísico. Testigos de su existencia han vivido y enseñado desde el comienzo de la historia conocida, y si la veracidad y la credibilidad tienen alguna relación con la integridad moral, estos testigos tienen las mejores credenciales. Además, los testigos de este conocimiento nos muestran una unanimidad mucho más sorprendente que la de los científicos, pues han vivido en épocas y lugares tan distantes que en innumerables casos no ha existido la posibilidad de una influencia o persuasión recíproca.

Los metafísicos de la tradición cristiana —el Pseudo Dionisio, Eckhart, Alberto el Grande— enseñan esencialmente la misma doctrina que Shankara y las Upanishadas, y éstos a su vez, lo mismo que el taoísmo chino y los sufíes del Islam. Agreguemos a esto el apoyo corroborativo de los millares de místicos y tendremos el cuerpo de doctrina más notablemente unánime en el mundo entero. Por cierto, existen variaciones que dependen del fondo cultural, pero ellas apenas hacen mella en lo esencial, a pesar de lo dicho por propagandistas "interesados". Los intentos que se han hecho con el objeto de mostrar que los místicos de la tradición cristiana representan el conocimiento verdadero, en contra del "falso misticismo" de las hindúes, budistas y taoístas, invariablemente revelan que se ha comprendido mal a estos últimos. El error se muestra de inmediato en el uso de palabras como "panteísmo", "monismo" y "nihilismo" en relación con las doctrinas orientales, palabras que denotan concepciones occidentales que no tienen la menor relación con el

conocimiento metafísico. De la misma manera, no es sino evadirse de la cuestión distinguir a la doctrina cristiana de otras doctrinas basándose en que la primera es sobrenatural y revelada mientras que las últimas son meramente naturales. *Todas* las doctrinas en cuestión reclaman el carácter de sobrenaturales y reveladas. Juicios como estos son puro y simple prejuicio, porque descansan en la anticipada conclusión de que la doctrina cristiana *debe* ser superior a cualquier otra doctrina, conocida o desconocida, del pasado o del futuro, real o posible.¹²

Desgraciadamente, muchos orientalistas opinan todavía que las doctrinas del hinduismo y el budismo, por ejemplo, son radicalmente incompatibles y que por consiguiente la unidad de la doctrina metafísica no existe ni siquiera en Asia. Mientras es verdad que los ignorantes partidarios de esta posición se entregan a rivalidades sectarias, como en Occidente, los investigadores actuales dignos de la mayor confianza están de acuerdo con los hindúes y budistas más cultos en que no hay ningún conflicto *esencial*. No se puede discutir que el núcleo del **hinduismo**, el budismo y el taoísmo no sea un único *sanātana dharma*, una comprensión universal y común cuyas únicas diferencias residen en las adaptaciones a las circunstancias **externas**.¹³

¹² Véase San Ambrosio en la Primera Epístola a los Corintios XII 3: "Todo lo verdadero, quienquiera lo haya dicho, es del Espíritu Santo." Para que estas afirmaciones no ofendan a nuestros **hermanos** cristianos que de buena fe piensan así, les rogamos que aguarden el próximo capítulo en el que consideraremos extensamente la distinción entre la doctrina cristiana y otros tipos de doctrinas. Mostraremos que la mentalidad occidental se equivoca al considerar que las principales doctrinas orientales son religiosas, y que por tanto se oponen de algún modo al cristianismo.

¹³ Por ejemplo, la noción occidental académica y popular de que el **Buddha** negó la doctrina brahmánica del Yo (*Atman*) eterno y supraindividual en el hombre es simplemente absurda si se considera los muchos textos en las Escrituras **Pali** que enseñan precisamente esta doctrina. "Sé de tal modo que tengas al Yo (Pali, *atta*) como tu lámpara, el Yo como único refugio. *Atta-dīpa viharatha atta-sa-*

En ninguno de los casos mencionados se considera al conocimiento metafísico como simple teoría, sino más bien como la experiencia más inmediata. Por otra parte, mucho de lo que se denomina "hechos científicos" son en realidad teorías basadas en estímulos sensoriales, como lo explican Einstein e Infeld, y mientras los "hechos científicos" han mostrado una notable tendencia al cambio en el corto espacio de dos siglos, las doctrinas metafísicas han seguido siendo esencialmente las mismas a través de la historia.

No es difícil imaginar qué tipo de argumento puede esgrimirse contra este punto de vista. Se dirá que durante incontables siglos los seres humanos, inclusive los más sobresalientes, creían en el testimonio unánime e inmediato de sus sentidos de que el sol giraba alrededor de la tierra, que la materia era sólida, que las enfermedades eran el resultado de fluidos llamados humores, y que la luna era más grande que Venus. La moraleja que de aquí se desprende es que los prejuicios son difíciles de extirpar, y que ver no es siempre creer.

Nuestra respuesta es que no discutimos las ideas que se basan en el testimonio de los sentidos, que para los metafísicos ha sido siempre el más relativo de los conocimientos. En realidad, en lo que concierne al relativismo del mundo físico, las doctrinas metafísicas están completamente de acuerdo con Einstein. Siendo lo infinito omnipresente, se puede

rana." (*Digha Nikaya*, u. 101.) La doctrina budista del "no yo" es simplemente la negación de que el Yo sea individual, que pertenezca de algún modo a los seres humanos particulares. Considerando esto, la siguiente traducción más familiar del pasaje citado: "Sed lámparas dentro de vosotros mismos, sed un refugio dentro de vosotros mismos" carece en absoluto de sentido. Véase la admirable discusión de todo este asunto en Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943) y la prueba que lo corrobora en C.A.F. Rhys-David, *Outlines of Buddhism* (London, 1934), y *What was the Original Gospel in Buddhism?* (London, 1938). Véase también Northrop, *Meeting of East and West* (New York, 1946), pp. 312-74. (Hay trad. esp.)

LA SUPREMA IDENTIDAD

considerar centro a cualquier punto del universo, cosa que no está lejos de la aplicación astronómica de la relatividad, es decir, que en un universo en el que todo movimiento es relativo, se puede elegir arbitrariamente cualquier punto como centro del todo.

Mientras el conocimiento sensorial es mediato, el conocimiento intelectual es inmediato; no hay ninguna separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Aunque esto exigirá una explicación adicional en el momento oportuno, el conocimiento metafísico de lo infinito es tan irreductible y tan cierto como el simple conocimiento de la existencia, esto es, que alguna cosa u otra *es*. Desde el punto de vista de la experiencia ordinaria, nada es más cierto que hay algo que llamamos existencia, a pesar de que desconozcamos su esencia. Por cierto, es posible poner en duda esta existencia, porque es posible postular absolutamente cualquier cosa, como un triángulo plano finito en el que la suma de sus ángulos es de doscientos diez grados, o un círculo cuadrado. Pero decir que el conocimiento de la existencia no es un conocimiento perfectamente cierto porque es posible postular que nada existe, es un mero juego de palabras, de lo más absurdo que se pueda imaginar. Decir que se puede dudar de cualquier cosa es sólo decir que se pueden ligar las palabras en cualquier orden; se puede escribir la palabra "nada" al lado de la palabra "existe" para formar una frase, pero imaginar que esto puede constituir una duda seria o por lo menos un concepto serio es convertirse en la víctima más ridícula del mero verbalismo. Tendremos que decir, pues, que el conocimiento de la existencia es un conocimiento cierto e irreductible, y puesto que, como se verá más adelante, el conocimiento metafísico es del mismo orden enteramente inmediato, es imposible para quien lo experimenta abrigar la menor duda acerca de su verdad.

I. LO INFINITO Y LO FINITO

SUMARIO

1. El conocimiento de la Realidad infinita es inmediato y no se puede alcanzar por la deducción ni la lógica.

El conocimiento y la doctrina metafísicos, tal como los encontramos en el Vedanta y otras doctrinas orientales, es completamente diferente del conocimiento religioso pero de ninguna manera está en conflicto con él. De la misma manera que la religión comienza con la revelación, el conocimiento metafísico comienza con la comprensión real, que es la base de todo lo que lo sigue.

2. Significado de *infinito*. Carencia de tamaño e **inespacialidad** más bien que amplitud indefinida. Lo eterno es intemporal más bien que perenne. Lo infinito corresponde al fundamento de la conciencia del hombre que, aunque no es un objeto y carece de forma y tamaño, contiene todas las formas y objetos.

La idea religiosa de Dios es una analogía de lo infinito en términos finitos, es decir, en ideas positivas, concretas y **objetivas**. Pero no se puede usar estos términos en el mismo sistema de pensamiento como los términos negativos de la metafísica sin que sobrevenga una confusión irremediable.

3. Puesto que lo infinito *no se opone* a lo finito, sino que lo incluye, no existe el problema de la creación, es decir, de *cómo* es posible que lo infinito produzca lo finito. Lo infinito incluye la posibilidad del mundo finito en principio y por definición. Produce las cosas haciéndose finito sin perder su esencia infinita. No obstante, no es lo Uno opues-

LA SUPREMA IDENTIDAD

to a lo Múltiple, sino que incluye tanto la unidad como la multiplicidad.

La idea religiosa de Dios no puede reemplazar satisfactoriamente a la infinitud metafísica. Pues Dios es Uno, y decir que el universo es una autolimitación de Dios es decir que todas las cosas son una. Esto es una forma de monismo o panteísmo que excluye la realidad y significado de las cosas finitas. Pero lo infinito *incluye* lo finito en una unidad (o No dualidad) que no destruye las distinciones.

I. LO INFINITO Y LO FINITO

No existe un punto desde el cual pueda comenzar el conocimiento de lo infinito, con excepción de lo infinito mismo. Desde el comienzo nos encontramos en la posición desconcertante de tener que comprender algo que no tiene comienzo, a lo que no se puede llegar partiendo de ningún punto de referencia finito, ordinario. Tal vez esto sea incómodo y perturbador, pero es verdad que no se puede lograr el conocimiento metafísico siguiendo etapas fáciles. Millones de millones no están más cerca del infinito que uno. Como el sabio chino Lao-tzu, la metafísica nace adulta; surge de las entrañas un anciano con larga barba blanca. No tiene historia ni desarrollo. Sus documentos escritos más antiguos son tan avanzados como los más recientes, y todos se sumergen directamente en el corazón de la materia sin apolo-gías ni introducciones.

"En el corazón de todas las cosas, sea lo que fuere que exista en el universo, mora el Señor. Él solo es la realidad. Por tanto, renunciando a las apariencias vanas, regocíjate en Él." ¹

"El Tao que puede expresarse no es el Tao eterno; el nombre que puede definirse no es el nombre inmutable." ²

"Om. Esta palabra eterna es todo: lo que fue, lo que es

¹ *Isha Upanishad*. Cf. *The Upanishads*, traducción al inglés por Prabhavananda y Manchester (Hollywood, 1947).

² *Tao Te Chine*, I. Cf. la traducción de Ch'u Ta-kaio (London, 1937).

y lo que será, y lo que está más allá en la eternidad. Todo es Om." ³

"En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... Todas las cosas por Él fueron hechas, y sin Él nada de lo que es hecho, fue hecho." ⁴

Casi sin excepción las escrituras sagradas comienzan su exposición de la Realidad última sin prefacio, argumento o prueba. El filósofo moderno considerará que esto es un prejuicio irremediable, pues aceptar la existencia de lo infinito o de Dios como premisa mayor está en contra de todas las normas de su ciencia. Pero no puede ser de otra manera, pues del mismo modo que la realidad de la luz no puede ser probada o descrita en los términos de las formas visibles, no se puede probar la realidad de lo infinito en los términos de lo finito. Por esta razón, todo intento de probar la existencia de Dios por medio de la lógica es un fracaso inevitable. La lógica no puede elevarse hasta Dios. Puede retroceder en el tiempo del efecto a la causa y así sucesivamente, pero en cuanto se mantiene en el terreno de lo temporal, como debe hacerlo, no puede tocar lo eterno. Lo que no comienza con lo infinito no puede terminar con él. Lo más que se puede decir es que las contingencias finitas sugieran lo infinito; en ningún sentido puede decirse que lo prueben. La corriente de la existencia parece ir de lo infinito a lo finito de modo tal que uno no puede nadar contra ella. Discursivamente podemos alcanzar lo infinito sólo saltando río arriba como un salmón, aunque si buscamos la comprensión, el conocimiento verdadero, hemos de ver que, en cuanto flujo continuo, la corriente nunca puede abandonar lo infinito.

Esto tiene su paralelo en la experiencia ordinaria. Toda filosofía, todo conocimiento cotidiano debe comenzar desde uno mismo; debe presuponer un sujeto que conoce como base

³ *Mandukya Upanishad*. Cf. *Himalayas of the Soul*, traducción al inglés de Juan Mascaro (London, 1938).

* San Juan, I.

de conocimiento dada e irreductible. Pero ninguna cantidad de conocimiento prueba la existencia del sujeto que conoce, por la simple razón de que el sujeto que conoce no puede ser objeto de su propio conocimiento. Por prueba el filósofo entiende prueba objetiva, y si el sujeto que conoce no puede nunca ser su propio objeto, nunca puede ser probado objetivamente. El conocimiento objetivo sólo sugiere el sujeto que conoce, de la misma manera que lo finito sólo sugiere lo infinito. Y así como no se puede describir lo infinito con los términos que corresponden a una cosa finita, y por consiguiente se lo describe negativamente como la Realidad ilimitada, no se puede describir al sujeto que conoce con los términos de ninguna cosa conocida. No se puede decir que el Yo consciente sea largo o corto, grande o pequeño, negro o blanco, agradable o desagradable, pues trasciende los diversos objetos de su conocimiento, como lo infinito trasciende lo finito. Pero así como lo infinito es el fundamento de lo finito, el sujeto que conoce es el fundamento del conocimiento; fuera del sujeto que conoce, o por lo menos del proceso de conocimiento, nada existiría desde el punto de vista del conocimiento.

Por consiguiente es ocioso abrigar cualquier duda seria acerca de la realidad del sujeto que conoce, porque el sujeto que conoce es tan incapaz de convertirse en su propio objeto como un dedo de tomarse a sí mismo. La misma noción de un Yo que se conoce objetivamente a sí mismo en realidad carece de sentido; es uno de aquellos conceptos que surgen como resultado de un juego de palabras. Desde el punto de vista de la metafísica, el conocimiento *objetivo* del Yo es no sólo imposible sino también innecesario. Entendiéndolo bien, el Yo es como la luz, que no necesita iluminarse a sí misma porque es ya luminosa.

Veremos que en la metafísica existe la relación más estrecha, algo que es mucho más que una mera semejanza analógica, entre el Yo, como fundamento irreductible del conocimiento, y lo infinito. Hablando del conocimiento ade-

cuado de lo infinito, como el sujeto total que conoce el universo, Shankara dice:

"Ahora es posible un conocimiento distinto y definido con respecto a todas las cosas que pueden convertirse en objeto de **conocimiento**: pero no es posible en el caso de Aquello que no puede convertirse en tal objeto. Aquello es *Brahma*, pues es El que conoce, y El que conoce puede conocer otras cosas pero no puede hacerse a Sí mismo objeto de Su conocimiento, del mismo modo que el fuego puede quemar otras cosas pero no puede quemarse a sí mismo. Tampoco puede decirse que *Brahma* puede convertirse en objeto de conocimiento para cualquier otro que no sea Él mismo, puesto que fuera de Él no hay nada que sea capaz de conocimiento." ⁵

No hay ningún poseedor de conocimiento fuera de *Brahma*, porque todo conocimiento, cualquiera que sea, es una participación en el conocimiento infinito, y lo infinito no tiene más necesidad de conocerse a sí mismo como objeto que el fuego de quemarse a sí mismo.

Dejando de lado la cuestión de la verdadera relación entre lo infinito y el Yo, tendríamos que ver claramente por qué tanto la filosofía como la metafísica deben comenzar partiendo de un fundamento irreductible. El filósofo puede llamar supuesto o postulado a este fundamento, pero aun en el propio caso del filósofo, este fundamento no es nada teórico. El conocimiento intuitivo y subjetivo que tiene el filósofo de su propia existencia como sujeto que conoce puede no ser un conocimiento objetivo y probado, pero en realidad es algo mucho mejor, aunque el modo de pensar que caracteriza a la filosofía moderna no permite que se lo reconozca. El conocimiento objetivo y científico es mediato y relativo, pero el conocimiento subjetivo del Yo es inmediato, y, por ello, tan absoluto y cierto como puede ser cualquier cosa en el reino de la filosofía. Sin embargo no

⁵ Comentario sobre *Kena Upanishad*. Citado en Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta* (London, 1945), p. 114.

puede ser objeto de una prueba lógica. En realidad, el conocimiento objetivo sólo puede ser verificado como probable, nunca como cierto.

Del mismo modo para la metafísica lo infinito es el fundamento irreductible de todo conocimiento, y se lo conoce de manera inmediata, es decir, en forma diferente del conocimiento **objetivo**. Siendo fundamento de todos los seres está tan libre de las limitaciones y determinaciones de éstos, como el sujeto que conoce lo está con respecto a las cosas conocidas. Puesto que tanto la prueba como la duda pueden referirse sólo a los objetos conocidos, ninguna de ellas puede alcanzar lo infinito. Como Realidad última e infinita, no hay ningún punto de vista exterior desde el cual se pueda dudar de él o probarlo. Nos vemos obligados, pues, a aceptarlo como dado.

No obstante, se presenta esta objeción obvia: todos tenemos el conocimiento intuitivo y subjetivo de nuestra propia existencia y por tanto nos resulta fácil considerarlo cierto e irreductible; pero no parece que tengamos el mismo tipo de conocimiento de la Realidad última. ¿Cómo podemos entonces aceptarlo como punto de partida? Respondemos que en principio ambos son lo mismo, pues todo conocimiento es una participación en el conocimiento infinito; sólo que con el propósito de "engendrar" el mundo finito, la Realidad última tiene, por decirlo así, la capacidad de restringir su propio conocimiento, de hacerse finita. Esta paradoja se aclarará cuando llegue el momento de mostrar que lo infinito y lo finito no se oponen ni se excluyen recíprocamente.

Puesto que en el mundo Occidental de nuestros días la religión es lo que más se aproxima a la metafísica, será necesario, al describir las doctrinas metafísicas, transponerlas a sus equivalentes religiosos. Esto es de la mayor importancia debido al supuesto conflicto entre una metafísica como la del Vedanta y una religión como el catolicismo, conflicto que en verdad es tan absurdo e imposible como el que pudiera pensarse entre la música y la danza. En realidad

es muy común que el occidental medio piense que todas las doctrinas acerca de la Realidad última y del fin verdadero de la vida humana son religiosas en el mismo sentido que las propias. Pero este supuesto es falso, y es causa de mucha controversia y animosidad innecesarias. Digamos aquí, pues, que por necesario que sea el punto de vista metafísico en el mundo occidental, no existe el menor conflicto entre él y la ortodoxia católica más tradicional y completa. Si existe alguna objeción a esta ortodoxia, tiene que presentarse sobre fundamentos religiosos y no metafísicos. Por consiguiente no hay absolutamente nada dentro de la metafísica que impida que uno acepte sin reservas o correcciones las doctrinas cristianas tradicionales.

La razón de que no haya conflicto es que, como ya se indicó, el conocimiento religioso es mediato, objetivo y análogo, y no pretende ser nada más. Por el contrario, el conocimiento metafísico es inmediato, y tiene lugar en la esfera del intelecto (o del Yo), mientras que la religión es el conocimiento de lo infinito en los términos de la razón, el sentimiento y la sensibilidad. En la religión, la Realidad última que carece de forma y de representación es trasladada a imágenes finitas, algo así como cuando se marcan con limaduras de hierro las líneas de fuerza magnética con el propósito de realizar una observación experimental. Estas imágenes son de tres clases:

1. Imágenes racionales o ideas, que son las formas vistas con los ojos del espíritu. Tal es lo que en sentido estricto significa la palabra "idea". Las formas de esta clase constituyen el cuerpo principal de las doctrinas religiosas. Las doctrinas metafísicas no son ideas en este sentido, pues la mente es incapaz de formar ninguna imagen de lo eterno, si hemos de usar esta palabra en su verdadero significado. La mente puede concebir lo eterno como una duración perenne, pero esto es pura y simple analogía. Sólo puede pensar de manera negativa en lo verdaderamente eterno. Por ejemplo, no se puede describir una ventana valiéndose de los

ladrillos; está delineada por los ladrillos, pero no consiste en ellos. De modo semejante, y en vista de la doctrina metafísica, lo infinito es "delineado" por las limitaciones de tiempo y espacio, pero este bosquejo no puede completarse con términos del pensamiento.

2. Imágenes afectivas o valores. A fin de relacionar lo infinito con la naturaleza afectiva del hombre, aquél debe expresarse en alguna analogía que tenga resonancia emocional. Ideas negativas como lo Eterno o lo Absoluto no pueden tener el valor afectivo que se asigna a las ideas de Dios, Padre Eterno, Amor Divino, o Rey de la Gloria, ideas que tienen sin embargo perfecta correspondencia con su original infinito.

3. Imágenes sensoriales o sacramentos. Para los primeros apóstoles, Cristo mismo caería, por lo menos en parte, bajo esta categoría, puesto que era el Verbo Eterno hecho carne. Para los cristianos de épocas posteriores, el Verbo Encarnado se experimenta indirectamente en los sacramentos, en el culto de la Iglesia, y en el relato de los Evangelios.

En el credo, en el código (reino de los valores) y en el culto, la religión constituye una maravillosa encarnación o proyección externa de la Realidad última, expresada de este modo para que tenga sentido y sea eficaz en todos los niveles de la naturaleza humana. Este proceso se ve perfectamente en el Cristianismo, cuya esencia misma es el conocimiento de lo Absoluto en Cristo, quien, en su naturaleza humana, es la "imagen expresa" del Padre. Él es la analogía por excelencia, pues en el carácter histórico de Jesús se encuentra una idea más perfecta de Dios de lo que puede expresarse con todos los conceptos racionales.⁶

⁶ La doctrina católica expresa el carácter análogo y "proyectivo" del conocimiento de Dios a través de la humanidad de Jesús al afirmar que no se debe confundir su naturaleza divina con su naturaleza humana. Su Divinidad no reside en su condición de hombre; no obstante, estando unido el hombre Jesús a la Persona de Dios Hijo, su condición de hombre es expresión perfecta de la naturaleza divina en términos estrictamente humanos. Al hablar de la Encarnación, o

El significado peculiar de la *historicidad* de Cristo como Dios hecho hombre no puede discutirse adecuadamente antes de conocer los principios fundamentales de la doctrina metafísica. Pero en este punto el cristiano ortodoxo puede objetar que si Cristo es la fuente suprema de la sabiduría en la tierra, seguramente él hubiera enseñado la doctrina metafísica, de ser ésta de tanta importancia vital. A él no puede agradecerle el pensamiento de ir más allá de las enseñanzas de Cristo, buscando visiones espirituales que éste no proporcionó, aun cuando tales visiones no sean estrictamente religiosas. El cristianismo sostiene que la Iglesia y las Escrituras contienen todo lo necesario para la salvación, y si esto es verdad, ¿qué es lo que puede conseguirse de cualquier tradición externa?

Respondemos, en primer lugar, que el fin religioso de la salvación es totalmente diferente del fin metafísico de la comprensión, del conocimiento de la Realidad infinita. Ambos están relacionados por analogía, pero de ninguna manera son la misma cosa, como lo mostraremos a su debido tiempo.

En segundo lugar, no debe olvidarse que el conocimiento que tenemos de las enseñanzas de Cristo es sólo el transmitido por la Iglesia.⁷ Ahora bien, la Iglesia, como tal, no

de otras formas religiosas, como "proyecciones", no empleamos esta palabra en un sentido meramente psicológico. La usamos en el sentido de que el infinito es "central" con respecto a lo finito, como el sujeto que conoce lo es con respecto a las cosas conocidas, y las formas religiosas, siendo finitas, son así proyecciones o extraversiones del centro interior e infinito.

⁷ Así, no tenemos ninguna prueba de que Jesús no haya enseñado nada que tuviera carácter metafísico, o que él considerara sin importancia a tales asuntos. Por el contrario, el Cuarto Evangelio supone el conocimiento metafísico, porque, entre otras cosas, emplea el concepto de *eternidad* en su sentido estricto. Sostener que este *Evangelio* es una compilación posterior bajo la influencia griega, y que no representa exactamente las enseñanzas de Jesús, es desautorizar la fuente primordial de la doctrina de la Encarnación. El dogma de que Cristo es Dios hecho hombre, no tiene fundamento suficiente en los Evangelios Sinópticos solos. Sostener que Jesús, como judío, no podía sen-

está directamente interesada en la metafísica. La naturaleza de la Iglesia es sacramental. Esto quiere decir que es una *forma* concreta y positiva del credo, el código y el culto, que tiene su función propia de representar lo espiritual por analogía, y en términos físicos. Así está fuera del propósito y de la naturaleza de la Iglesia emplear el lenguaje negativo de la doctrina metafísica, u ocuparse de algún modo del conocimiento inmediato, diferente del conocimiento mediato y analógico.

"La tarea de la Iglesia en el mundo no es tanto enseñar los misterios de la vida como inducir al alma a aquel difícil grado de pureza en el que Dios mismo se convierte en su maestro. La tarea de la Iglesia termina cuando comienza el conocimiento de Dios." ⁸

No teniendo, pues, un interés directo en la metafísica, a la Iglesia no le interesa transmitir, como parte de la tradición *religiosa*, las enseñanzas de esta naturaleza que Cristo hubiera podido impartir. La Iglesia, su tradición, su doctrina, tienen que ver con el hombre como ser temporal e histórico; la metafísica tiene que ver con el hombre como ser eterno, no realmente con el hombre individual, sino con el Hijo del Hombre, el Adam-Kadmon, el Yo (*Atman*) que es diferente del ego individual (*jiva*).⁹

En la idea de la revelación, la religión expresa la verdad metafísica de que el conocimiento de lo infinito debe empezar con lo infinito. El conocimiento de Dios tiene su comienzo en Dios, pues los profetas preceden a los teólogos. Todos los intentos de llegar a la idea de Dios a través de

tirse "inclinado" a la metafísica, es sostener un defecto intelectual en el Hijo de Dios, sugerir que la mente divina está estrictamente limitada por la psicología hebrea. Pero si se considera a Filón de Alejandría y la Cabala, se está lejos de la verdad al decir que los judíos carecen de capacidad metafísica.

⁸ Coventry Patmore, *The Rod, the Root and the Flower* ("Knowledge and Science") xxii.

⁹ Sobre esta distinción, véase más adelante, Cap. 2, sec. II.

medios puramente racionales y filosóficos son históricamente posteriores a aquellas expresiones proféticas y místicas que dieron a los filósofos la idea original. En el lenguaje de la teología escolástica, la Fe es compatible con la Razón, aunque, por su propio poder, la Razón nunca hubiera podido alcanzar a la Fe. Primero la Fe es revelada, y posteriormente los teólogos trabajan sobre ella y muestran que en ningún artículo de la Fe se viola ningún principio de la Razón. Del mismo modo, se considera a la Iglesia no como una sociedad de hombres que se han reunido con el propósito de buscar a Dios, sino como una sociedad que Dios ha creado y reunido para encontrarse a sí mismo en los hombres. Así también, la misma Encarnación en que se basa la Iglesia no es la ascensión del hombre hasta Dios, sino el descenso de Dios hacia el hombre. Se considera que Jesús es divino no porque fuera un hombre que por un esfuerzo supremo hubiera alcanzado el estado divino, sino porque en él "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros".

Así como la relación comienza con la revelación, la metafísica comienza con la comprensión. Por consiguiente, todo lo que se sigue es expresión de la comprensión, antes que de la especulación, de la tradición metafísica como se encuentra en el Vedanta, en el taoísmo y su continuación en el budismo mahayana, y en la metafísica cristiana que floreció en las épocas grecorromana y medieval, hasta su virtual desaparición en el siglo xv. No se ha de intentar probar o deducir paso a paso las doctrinas metafísicas partiendo de la razón o de la experiencia sensible, puesto que esto es imposible. Primero se las ha de considerar *como un todo* y luego cada uno decidirá por sí mismo si, como un todo, se oponen a la razón y a la experiencia. Es necesario pintar un cuadro en su totalidad para que se lo pueda entender, puesto que las partes carecen de significado si no se las relaciona con el todo. Es imposible que el artista justifique y explique cada pincelada a quien le observa mientras trabaja. Cuando esté terminado, el cuadro hablará por sí mis-

mo. **Finalmente**, es siempre esencial recordar que aunque el lenguaje metafísico, que es el aspecto teórico de la metafísica, no es analógico en el mismo sentido que lo es el lenguaje religioso, queda cierto elemento de analogía en la medida en que no hay comprensión inmediata. Usar la analogía es como hervir un huevo; si se lo hierve demasiado tiempo revienta. Lo importante es hervirlo exactamente lo necesario, y luego comerlo.

II

Empezando, pues, con lo infinito, tenemos que entender tan claramente como sea posible lo que significa esta palabra. **Inevitablemente** la imaginación del hombre trata de aprehender lo infinito en términos de tamaño y espacio, como lo que se expande eternamente hacia afuera, o tal vez como lo que se contrae eternamente en su interior. De la misma manera, la imaginación piensa lo eterno como una serie temporal interminable, o tal vez como aquel punto en el tiempo, siempre decreciente, que se llama momento. Si la imaginación trata de concebir lo infinito en términos de conocimiento o conciencia, por fuerza debe pensar en una masa de conciencia indefinidamente vasta, que se extiende desde su centro para conocer todos los detalles del universo finito y del más allá. Aquí, por decirlo así, tenemos un espíritu **sin** las limitaciones materiales o espaciales de los cinco sentidos. Su visión se extiende a todas las direcciones; las rocas y las estrellas son transparentes, y ni aun el mejor telescopio que se puede concebir podría adelantarse a la penetración de su visión en el espacio interminable. Así, también, en términos de poder, la imaginación pinta a lo infinito como una fuerza que se multiplica indefinidamente que hace **que** la explosión simultánea de todos los átomos del universo sea como la de un simple cohete. Pero a pesar de todo lo que podamos expandir, prolongar, magnificar y multiplicar,

no estamos ni una fracción más cerca del verdadero infinito que al **comienzo**, pues los términos de tiempo y espacio no se aplican al infinito.

Para denotar de alguna manera lo infinito en términos de pensamiento, tendremos que "delinearlo" por medio de las limitaciones de espacio y tiempo, llamándolo inespacial e intemporal. Tendremos que tratar de pensar lo infinito como lo que carece en absoluto de tamaño, de modo que, considerándolo desde el punto de vista del espacio, podremos decir que lo infinito existe en su integridad en cada punto del espacio. O bien, para decirlo de otro, desde el punto de vista de lo infinito cada punto del espacio está absolutamente *aquí*, pues no hay un infinito diferente en cada lugar. Y todavía de otro modo, podemos decir que no hay absolutamente espacio o distancia entre todo el infinito y cualquier cosa en particular.

Lo eterno o intemporal debe entenderse de la misma manera. La eternidad está inmediatamente presente en cada momento del tiempo, o bien, desde el punto de vista de la eternidad, cada momento del tiempo, pasado, presente o futuro, es absolutamente *ahora*. En un momento de tiempo determinado se pueden ver de una vez varios puntos separados en el espacio, como los cinco dedos. Así en el único "momento" de la eternidad, el Ahora eterno, se encuentran simultáneamente presentes todos los puntos separados del tiempo.

El diagrama adjunto puede ayudar a aclarar este concepto. La circunferencia representa el tiempo y el espacio; el punto central, O, representa lo infinito y eterno. Desde el punto A, que es un acontecimiento en el tiempo y el espacio, estamos más cerca y más lejos de los acontecimientos B y C, respectivamente. En la serie temporal, B está antes de A, y C está después de A. Pero A, B y C, están todos equidistantes de O. Los radios AO, BO y CO representan una **relación** de presencia inmediata tanto en el espacio como en el tiempo y carecen de toda longitud espacial o temporal.

Luego de haberlo estudiado, olvidemos el diagrama, que esperamos cumpla con su finalidad.

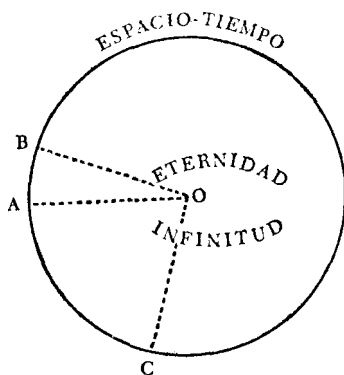


Figura 1

Las mismas modificaciones deben hacerse en la imagen que nos hacemos de lo infinito como lo que conoce el universo, como conciencia u omnisciencia infinita. En realidad no es posible que la conciencia infinita conozca las cosas a distancia. Así como todo punto del tiempo y del espacio está, para lo infinito, absolutamente aquí y ahora, así también conoce todas las cosas como inmediatamente presentes a su Yo total, sin abolir, sin embargo, las distancias y los espacios temporales entre las cosas conocidas.

Existe una interesante similitud con esto en nuestra propia conciencia, aunque con una diferencia importante. Todo lo que conocemos es conocido en nuestro espíritu. Si tenemos la impresión de un árbol que está a una distancia de tres metros, ambas impresiones, la del árbol y la de los tres metros, están *en* nuestra conciencia, que por su parte no ocupa ningún espacio ni tiene ningún tamaño. El árbol como objeto de conocimiento, así como el espacio entre el árbol y nuestros cuerpos, están inmediatamente presentes en nuestra conciencia, aunque esto no suprime la distancia entre nuestros cuerpos y el árbol. La importante diferencia, sin embargo,

es **esta: nuestra** conciencia, aunque inespecial, está limitada por el espacio; no conocemos nada de lo que está a cien kilómetros de distancia del árbol. Y aunque nuestra conciencia es intemporal, pues el tiempo de la conciencia pura es siempre el *ahora* y aun los recuerdos son experiencias *presentes*, está limitada por el tiempo; sólo puede poner su atención en una cosa por vez. Explicaremos esta paradoja cuando llegue el momento de considerar la **posibilidad** de autolimitación de lo infinito, pero por el momento indicamos simplemente que las cosas pueden estar al mismo tiempo inmediatamente presentes en la conciencia y distantes **unas** de otras.

En suma, pues, la omnisciencia debe querer decir que lo infinito conoce simultáneamente todos los objetos singulares. Además, conocerá a cada objeto con su Yo íntegro, como si cada objeto fuera la única cosa que hay que conocer. Pero toda esa situación está completamente fuera del alcance de nuestra imaginación, porque nuestra conciencia sólo puede atender a una cosa por vez.

Ahora bien, puede parecer extraño hablar de lo infinito como algo consciente, como sujeto que conoce. El espíritu moderno padece del singular prejuicio de que la conciencia es una consecuencia puramente superficial de la realidad, y que, cuanto más fundamental resulta una fuerza, principio o substancia, tanto más ciega e inconsciente debe ser. Otros imaginan que la conciencia es una determinación, una cualidad finita, y que por consiguiente es inaplicable a lo infinito. Es verdad que la conciencia *tal como la conocemos* es en cierto grado finita y determinada. Pero así como el *ser* infinito es el fundamento necesario de la existencia finita, la conciencia infinita es el fundamento necesario del conocimiento y la experiencia finitos. La conciencia pura no es más una determinación que el ser mismo. Por el contrario, ambos son idénticos y ninguna determinación u objeto puede existir sin ellos.¹⁰

¹⁰ **Varios** textos orientales hablan del infinito como de algo que

Es obvio que, para nosotros, nada existe fuera de la conciencia. Prácticamente, donde no hay experiencia no hay cosas; donde no hay conocimiento no hay realidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que lo que no conocemos no exista. Según una famosa quintilla

*There was a young man who said: "God,
I find it exceedingly odd
That a tree, as a tree,
Simply ceases to be
When there's no one around in the quad."*

*"Young man, your astonishment's odd;
I am always about in the quad.
So the tree, as a tree,
Continúes to be
Since observed by yours faithfully God." ¹¹*

Las cosas son cosas, los objetos son objetos, sólo porque participan en el ser infinito y en la conciencia. Si el infinito fuera inconsciente, la conciencia hubiera surgido *ex nihilo* de una manera mucho más contradictoria que si un cardo diera higos. Si todas las cosas son nada más que formas especiales de una primera fuerza o substancia ciega, la conciencia no es sino una forma especial de la incons-

no es "ni consciente ni inconsciente, ni ser ni no-ser". Por supuesto, esto se refiere a la conciencia y al ser *finitos* que existe en oposición a la inconsciencia y a la nada. La inconsciencia y el no-ser puros o absolutos son meros verbalismos. No se puede tener una **no-existencia** absoluta. El término sólo puede usarse relativamente, como cuando decimos que un objeto finito dado no existe. Tenemos la existencia y la no-existencia, la conciencia y la inconsciencia de los objetos finitos. Pero no existe el no-ser o la inconsciencia absoluta contraponiéndose al ser y a la conciencia *necesarios* del infinito.

¹¹ [Un joven dijo: "Oh Dios, me parece muy extraño que un árbol, como árbol, deje de existir cuando nadie lo ve." "Joven, tu asombro es extraño; yo siempre lo veo. De modo que el árbol, como árbol, continúa existiendo desde que es observado por su amigo, Dios."]

ciencia, lo que es tan absurdo como decir que el calor es una forma especial del frío, o que la energía es un modo particular de la inercia.

La noción de que la Realidad última debe ser menos consciente que el hombre es uno de los más notables ejemplos de la confusión de lo temporal con lo eterno. Esta idea surge de la observación de que las cosas que preceden al hombre en el tiempo son menos conscientes y, retrocediendo más, inconscientes. Pero el supuesto de que se pueden explicar perfectamente las cosas por lo que las precede en el tiempo, y que lo que es anterior en el tiempo está más cerca de la naturaleza de lo eterno, es pura imaginación. En cierto grado se pueden explicar las cosas por su historia, pero toda la historia no explicará por qué o cómo es que existe la historia. Hay que pensar mucho en el principio de que el intento de explicar el presente solamente por el pasado es virtualmente el intento de derivar lo que existe de lo que no existe. Como causa *suficiente* del presente el pasado es en particular inadecuado puesto que no existe.

Muchos de los términos que se usan para expresar lo infinito en las diversas tradiciones metafísicas significan nada más que conciencia pura, por ejemplo, el Yo, la Luz, Espíritu Universal (*alaya-vijnana*), y hasta el Vacío, que en el budismo mahayana no denota tanto mera vacuidad como claridad y transparencia absolutas. Sin embargo, la verdad de que el infinito es consciente está, como su misma existencia, más allá de cualquier prueba objetiva. Surge de la comprensión metafísica de que la conciencia del hombre, que es el fundamento necesario de su experiencia, es un modo particular de la Realidad última y en esencia idéntica al fundamento del universo todo. Lo que sirve de fundamento al universo tiene que ser inconmensurablemente *más --no menos--* que lo que sirve de fundamento a la experiencia humana.

Con respecto al poder infinito, u omnipotencia, no se debe pensar al infinito como una fuerza o energía indefinidamen-

te magnificada, ya sea actual o potencial.¹² El infinito actúa sin esfuerzo; produce energía sin el uso de energía, del mismo modo que produce lo finito sin ser finito en su misma esencia. En este sentido puede producir cualquier cantidad de energía finita, energía que es una cosa finita como el tiempo y el espacio. Para decirlo de otro modo, el infinito mueve a las cosas sin moverse o ser movido.

"**Tao** es siempre inactivo, y no obstante nada hay que él no lo haga." ¹³

"El Espíritu, sin moverse, es más rápido que la mente; los sentidos no pueden alcanzarlo: está siempre más allá de ellos. Permaneciendo quieto, alcanza a los que corren." ¹⁴

Considerando su omnipresencia en cada punto del tiempo y el espacio se sigue también que el infinito no actúa sobre ninguna cosa a distancia, razón por la cual su acción no requiere movimiento. Actuar a distancia es hacer que algo se mueva empujándolo para alejarlo o tirándolo para acercarlo, pero nada puede existir lejos del infinito, ni nada puede moverse hacia él. Unas cosas se mueven en relación con otras cosas, pero no en relación con el infinito. Así, decir que el infinito "actúa" no implica, de parte de éste, ninguna idea de movimiento.

Tendrá razón el lector que tal vez se pregunte si esta descripción del infinito, después de todo, no dice absolutamente nada, ya que hasta aquí el lenguaje ha sido negativo. La descripción casi llega a decir que el infinito no es. Lo hemos "delineado" con los límites del espacio y el tiempo, como cuando se delinea una ventana con ladrillos.

"Se modela la arcilla en forma de vasos, y merced al

¹² "Aquello que por sí mismo debe ser necesariamente, de ningún modo puede ser posiblemente, puesto que lo que por sí mismo debe ser necesariamente no tiene causa, mientras que lo que puede ser posiblemente tiene una causa. Ahora bien, Dios, en sí mismo, debe ser necesariamente. Por tanto no se puede tener ninguna potencialidad en su esencia." Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, II.

¹³ *Tao Te Ching*, xxxvii. Cf. la traducción inglesa de Ch'u Ta-ko.

¹⁴ *Isha Upanishad*. Cf. la traducción inglesa de Juan Mascaró.

espacio en el que **nada** existe podemos usarlos como vasos. Las puertas y ventanas están caladas en las paredes de una casa, y merced a que son espacio vacío podemos usarlas." ¹⁵

Desde **el** punto de vista de la razón y de la imaginación es inevitable que el infinito se parezca a la nada. **Elas** no pueden representárselo mejor de lo que pueden concebir la naturaleza del Yo consciente gracias a cuya luz y presencia son capaces de actuar. Descrito en los términos de la razón y la imaginación, el Yo consciente parece ser un mero vacío. Hasta la analogía de la luz es inadecuada, puesto que la luz es un objeto de la conciencia. Es como tratar de describir un espejo mediante las formas y colores que refleja. No obstante, así como el espejo es el fundamento indispensable de las imágenes, el Yo consciente es el fundamento indispensable del conocimiento, y el infinito, del universo finito. Pero así como se conoce al espejo tocándolo (**contacto** inmediato) y al Yo consciente por la intuición subjetiva o conocimiento inmediato (y de este modo se **los** conoce como lo más real y **efectivo**), así la comprensión **metafísica** revela al infinito como la causa, fundamento y principio de la vida absolutamente efectivo y real.

"Cuando se expresa a Tao en palabras es muy puro y sin sabor. Cuando uno lo mira, no puede verlo; cuando uno lo escucha, no puede oírlo. Sin embargo, cuando uno lo usa, es **inagotable**." ¹⁶

Un simple ejemplo del poder efectivo que tiene el infinito cuando se lo comprende es que quien conoce la eternidad esencial del Yo, ha aumentado enormemente su capacidad para la vida, pues la esencia de la comprensión metafísica es el descubrimiento de que el Yo **consciente**, fundamento del conocimiento en el hombre, es substancialmente idéntico al infinito. Conociendo su propia eternidad esencial, el hombre es capaz de *entregarse* a la vida sin res-

¹⁵ *Tao Te Ching*, **xi**. Cf. k traducción inglesa de Ch'u Ta-ko.

¹⁶ *Tao Te Ching*, **xxxv**. Cf. k traducción inglesa de Ch'u Ta-ko.

tricciones ni temor por lo que se pueda perder, y este poder es el secreto de toda obra creadora.

Se hace ahora evidente que la diferencia entre los puntos de vista metafísico y religioso es que el primero describe negativamente al infinito diciendo lo que no es, y el último positivamente, diciendo a qué se parece. Descrito con términos de la razón, el sentimiento y la sensibilidad, el infinito es Dios. Siendo la razón, el sentimiento y la sensibilidad facultades humanas, el Dios así descrito es necesariamente antropomórfico. Esto no quiere decir que la religión tenga que concebir a Dios de una manera crudamente **antropomórfica**, representándolo como un anciano con barba blanca, sino que tiene que concebirlo en los términos del espíritu humano. La sensibilidad del hombre lo representa bajo la forma de Jesús hombre, la encarnación física del espíritu divino.

En la tradición católica se encuentran los mejores antecedentes para reconocer la distinción entre los puntos de vista metafísico y estrictamente teológico o analógico. Uno de los autores de mayor influencia en el desarrollo de la teología medieval fue el monje sirio del siglo **vi** que escribió bajo **el** nombre de Dionisio el Areopagita. Distinguía entre los **modos catafático y apofático** de conocer a Dios, equivalentes a los modos religioso y metafísico. Catafasis es la descripción de Dios con términos de la naturaleza creada, y es el tema del tratado de San Dionisio, *Los nombres divinos*. **Apo-fasis** es la descripción negativa, tema de su *Teología mística*, cuyo capítulo final hubiera podido ser tomado de las **Upanishadas** o de Shankara.

"Elevándonos todavía más, decimos que él (Dios) no es un alma, ni una mente, ni un objeto de **conocimiento**... tampoco es razón, ni pensamiento, ni se lo puede expresar o **concebir**; tampoco es número, orden, magnitud, pequeñez, igualdad, desigualdad, semejanza, desemejanza; tampoco está parado o se mueve, ni es inactivo; no tiene poder, ni as poder, ni luz; no vive, ni es vida; tampoco está siendo, no es

perenne, no es tiempo... no es la sabiduría, ni uno, ni la unidad ni la divinidad, ni la bondad... ni ninguna otra cosa conocida por nosotros o por cualquier otra criatura." ¹⁷

Pero el lenguaje de la religión es catafático, pues se limita al orden temporal, espacial e histórico. Dios es infinito en el sentido de ser al mismo tiempo indefinidamente inmenso e indefinidamente diminuto pues "Aquel a quien el cielo de los cielos no puede contener se encuentra en las entrañas de la Virgen". Es eterno en el sentido de que es perenne; vivía *antes* de la creación del universo y continuará viviendo por siempre *después* del fin del mundo, "como era en un principio y ahora y siempre, por todos los siglos de los siglos". La religión tiene que hablar también de la Visión Beatífica y de la vida celestial como algo que viene después del orden terrestre. De la misma manera, el cielo está *encima* de la tierra, más allá del firmamento o *fuera* del espacio, aun cuando "fuera" del espacio, la misma palabra "fuera" es inaplicable.

Por consiguiente, la teología incurre en una peligrosa confusión cuando, como frecuentemente ocurre, trata de mezclar los conceptos religiosos y metafísicos, tratando, por ejemplo, de relacionar en un mismo sistema de coordenadas un Dios estrictamente eterno con una religión tan esencialmente histórica como el cristianismo. Pues para conservar en orden el aspecto histórico del cristianismo, para que la Encarnación, la Expiación y los sacramentos de la Iglesia conserven sus

¹⁷ *Theologia Mystica*, v. El capítulo se titula: "Que no participa de las cosas inteligibles, quien es preeminentemente su hacedor." Cf. *Mandukya Upanishad*, vii: La conciencia infinita "es la que no es consciente de lo subjetivo ni de lo objetivo, ni es consciente de ambos, ni es la simple conciencia, ni es una masa toda de conciencia, ni es toda oscuridad. No se puede ver, es trascendente, no se puede aprehender, no es deducible, no se puede pensar, es indescriptible, la sola esencia de la conciencia del Yo, la negativa de toda ilusión". Cf. la traducción inglesa de M. N. Dvivedi. En suma, no se puede describir la Realidad última en los términos de ninguna categoría finita o conocida.

funciones propias, uno debe poder pensar en la historia tanto *celestial* como terrenal. El acto divino de la redención, la Encarnación de Dios Hijo, debe concebirse como un acontecimiento que ocurre en el *tiempo* no sólo desde el punto de vista terreno sino también celeste. Si ocurre en el tiempo desde el punto de vista humano únicamente, la Encarnación no es más que una revelación, un ejemplo de lo que Dios siempre es y hace; no se la puede considerar como una acción efectiva de Dios que produce una relación completamente nueva entre él mismo y la raza humana, a menos que se considere que Dios mismo vive en el tiempo. De la misma manera, si se ha de considerar que el bautismo es un signo efectivo de que Dios Espíritu Santo mora en el hombre, debe decirse que el Espíritu hace algo a la persona bautizada que no le hacía antes del bautismo. En vista de los fines de la religión, la vida de Dios debe considerarse en términos de espacio y tiempo, aunque sea un tiempo perenne y un espacio sin límites; la eternidad y la infinitud en sentido estricto están fuera de la esfera del conocimiento religioso.

Mientras el cristianismo tuvo caracteres hebraicos, no hubo confusión entre los órdenes religioso y metafísico. Es obvio que, con la excepción de San Juan, toda la literatura bíblica concibe a la vida de Dios como indefinidamente larga y grande. La verdadera eternidad es un concepto que entra definitivamente en la teología cristiana sobre todo por su contacto con el neoplatonismo. Desde entonces la teología está enturbiada, pues, con excepción del cristianismo popular, el concepto metafísico de eternidad se confunde con la idea religiosa de perpetuidad. En vez de reconocer que el punto de vista y el lenguaje metafísicos son en principio diferentes a los de la religión, se los consideró idénticos. Por consiguiente los teólogos trataron de usar ambos en un único sistema, mientras que si se hubieran mantenido separados ambos sistemas se hubiera visto claramente la verdadera correspondencia que existe entre ellos, esto es, que

uno de ellos en su integridad es análogo al otro en su integridad.

A esta confusión, que ha ocurrido también en otras teologías además de la cristiana, se debe una de las nociones más engañosas acerca de la comprensión metafísica. Es evidente que las ideas, los sentimientos y las impresiones sensoriales se excluyen mutuamente con mayor o menor fuerza. En otras palabras, es prácticamente imposible concentrarse en dos ideas al mismo tiempo o experimentar dos emociones abrumadoras al mismo tiempo sin que se produzca una confusión psíquica irremediable. Por consiguiente, si se confunde el conocimiento intelectual del infinito con una idea, y más especialmente con un sentimiento, se supondrá que *excluye* todas las otras ideas y sentimientos. Así se esperará que la persona que posee tal conocimiento rechace todas las impresiones finitas de su conciencia, y permanezca indefinidamente suspendida en un estado de éxtasis. Se imaginará que el conocimiento del infinito es incompatible con el conocimiento de lo finito; y que quien conoce el primero debe evitar el último; de esto a pensar que el infinito mismo es incompatible con la finitud no hay más que un paso.

La falsa interpretación se refuerza con el lenguaje negativo que se emplea en la doctrina metafísica. Al llamar infinita a la Realidad última se supone que es una negación de lo finito. Es difícil escapar a la impresión de que en ciertos casos este error se encuentra en Oriente tanto como en Occidente. Cuando esta idea arraiga se hace imposible explicar de ningún modo la existencia de lo finito, aun como ilusión. Si se considera que el *maya* del universo finito no tiene origen en el infinito —como ocurre en ciertas formas degradadas del hinduismo y en ciertas creencias occidentales **parecidas**—, si el mundo es pura ilusión, resultado de un espíritu finito puramente ilusorio, tenemos una "regresión infinita" en la que lo finito es la ilusión de una ilusión. Las doctrinas del Vedanta acerca del *maya*, podrán siempre conducir a esta conclusión si no se entiende claramente que

mava significa ilusión simplemente en el sentido de algo imaginado por el infinito.¹⁸

Así lo infinito y lo finito son inconmensurables pero perfectamente compatibles. Aunque no se pueda describir al Yo consciente en los términos de los objetos conocidos, no se excluyen los objetos. El espejo, no obstante carecer de color, no rechaza el color. Aunque carece esencialmente de forma, la luz no destruye las formas. Por el contrario, el mismo hecho de que el Yo, el espejo y la luz carezcan de objetividad, de color y de forma, hacen que sean capaces de recibir los objetos, los colores y las formas. Este principio nos da la clave para comprender la manifestación del universo finito a partir de lo infinito.

La compatibilidad de lo finito y lo infinito tiene su contraparte religiosa en la doctrina cristiana, originalmente hebrea, de que el universo creado por Dios es esencialmente bueno. La doctrina dualista (y la que se supone que era de los maniqueos) de que el universo finito es obra de un demiurgo maligno y no del Dios bondadoso, no presenta ninguna analogía con el punto de vista metafísico. Tampoco el "misticismo" que corresponde al punto de vista dualista tiene relación alguna con la comprensión metafísica. El misticismo dualista implica necesariamente la renuncia absoluta a los actos naturales y al conocimiento natural y conduce así a un ascetismo extremo. Al mismo tiempo la metafísica no excluye el ascetismo o la disciplina religiosa, pero en el caso de apoyarlos sería (en el grado necesario) por el bien del cuerpo y del espíritu antes que para lograr o producir la comprensión.

¹⁸ Cf. Gaudapada, *Karika*, 33, sobre la *Mandukya Upanishad*. "El Advaita absoluto (Realidad No dual) se imagina a sí mismo como múltiple; todos los objetos son a través de él." La glosa de Shankara sobre este pasaje dice: "El *Atman* (Yo) siempre real y uno... se imagina a sí mismo dividido en muchas formas. Y no obstante esto es su solo y único carácter. El sentido es este: ninguna imaginación puede sostenerse sobre nada; debe tener un substrato sobre el cual apoyarse."

III

El problema de la manifestación de lo finito a partir de lo infinito es un enigma filosófico permanente. Si la Realidad última es informe, ¿cómo puede dar nacimiento a las formas? Si es inespacial e intemporal, ¿cómo puede engendrar el espacio y el tiempo? Si carece de imágenes, ¿cómo puede imaginar?

En realidad ninguna contradicción existe aquí si se recuerda que la palabra *informe* aplicada al infinito no significa lo *opuesto* a forma. Lo verdaderamente opuesto a la forma es el vacío, la nada absoluta. En este caso la palabra *informe* significa "trascendencia respecto de todas las formas posibles". Por ejemplo, el color rojo es en sí mismo informe, pero puede usarse el rojo para dibujar todas las formas posibles. El rojo, aunque informe, no se opone a la forma. Del mismo modo, la distinción formal de los rayos de una rueda se trasciende en el eje; pero no hay conflicto entre la unidad informe del eje y la diversidad formal de los rayos en la llanta.

Así, cuando ciertas doctrinas metafísicas describen al infinito como la Nada, en su mayor parte seguramente no significan que no es nada. *Ex nihilo nihil fit*, de la nada nada se hace. Quieren decir simplemente que el infinito no corresponde a la clase de los objetos finitos, que es diferente de todas las cosas conocidas y conocibles. Nada es lo opuesto y la negación de algo; pero la Nada infinita, lejos de ser lo opuesto a las cosas, es su fundamento esencial. Los problemas insolubles que surgieron del dualismo cartesiano de espíritu y materia son resultado de ese dualismo: no se debe considerar que espíritu y materia se opongan.

Es fácil pensar el infinito como fundamento de lo finito en un sentido puramente pasivo. El problema consiste en saber cómo lo finito penetra en su fundamento. ¿De dónde

surge la semilla? Aparentemente el Yo consciente no produce los objetos de su conocimiento sino que los recibe y refleja pasivamente a partir de las impresiones sensoriales de un mundo exterior. De la misma manera el espejo no engendra sus imágenes; son producidas en él por otras cosas que no son el espejo, y del mismo modo la luz no crea las formas que **ilumina**, ni el color las formas que pinta. Parece que sólo las formas y los objetos pueden hacer surgir formas y objetos.

Sin embargo, el lenguaje y las comparaciones que se emplean crean el problema. Siendo facultades finitas, el lenguaje y el pensamiento son necesariamente dualistas y no pueden dejar de establecer una oposición entre lo pasivo y lo activo, el fundamento y los objetos, el sujeto que conoce y lo conocido. Es entonces imposible derivar uno del otro, y el único modo de salir del dualismo es abolir uno de sus **aspectos**, esto es, afirmar que sólo el fundamento es real, o que sólo las formas son reales. Esta es la solución propuesta por el monismo, sea espiritualista (sólo lo subjetivo es real) o materialista (sólo lo objetivo es real).¹⁹ Pero en realidad el monismo no escapa del dualismo. No solamente fracasa en la respuesta a la pregunta de cuál es el origen de la existencia *aparente* del otro aspecto, si sólo un aspecto es real, sino que también la misma noción de unidad absoluta es dualista, porque excluye y se opone a la posibilidad de lo múltiple.

No se resuelve la dificultad introduciendo un tercer término que esté por encima del infinito y de lo finito, del sujeto que conoce y de lo conocido, de lo espiritual y de lo material. Por el dualismo inherente al pensamiento, esto suge-

¹⁹ Al monismo materialista corresponden las concepciones corrientes del **behaviorismo** y del mecanismo, que intentan reducir la experiencia de la conciencia a los términos de los objetos de los que el observador es consciente. Tienen tanta dificultad para explicar la conciencia como epifenómeno de la materia, como los espiritualistas para explicar la materia como epifenómeno de la conciencia.

riría instantáneamente un cuarto término por debajo del primer par de opuestos, opuesto a su vez al tercer término.

En suma, no se puede resolver la dificultad en términos del lenguaje y del pensamiento racional, puesto que perteneciendo al orden de lo finito no pueden expresar la naturaleza del infinito. La solución se encuentra sólo en la esfera de la comprensión metafísica, de ningún modo en la esfera de la teoría.

Lo más que la teoría puede decir es esto: no se debe considerar que se opongan lo infinito y lo finito, el sujeto que conoce y lo conocido, porque la oposición corresponde sólo a la esfera de lo finito y lo conocido. Al mismo tiempo, lo infinito por definición *incluye* la posibilidad de lo finito, y el sujeto que conoce incluye la posibilidad de lo conocido. Por consiguiente el infinito y el sujeto que conoce no son pasivos en oposición a lo activo. La actividad y la pasividad son características de lo finito y de los objetos conocidos. En realidad el sujeto que conoce no refleja los objetos como un espejo, pues el espejo, por ser un objeto, puede ser pasivo. Considerando así el infinito como el sujeto que conoce o como el Yo absoluto del universo finito, debe aceptarse que es omnipotente por definición, incluyendo necesariamente la posibilidad de conocer o imaginar objetos finitos. Si el infinito *no pudiera* manifestar lo finito, no sería ni infinito ni omnipotente.

Hemos empleado intencionadamente la palabra "posibilidad", porque el infinito no incluye *necesariamente* lo finito. Tiene libertad para incluirlo o para no incluirlo. El problema de cómo el infinito puede engendrar lo finito es, históricamente, el intento de mostrar que *tiene* que dar nacimiento a lo finito, que existe una relación lógica y necesaria entre ambos. El infinito no es la causa de lo finito, en el sentido que ha llegado a adquirir la palabra "causa", es decir, que dada una cierta causa debe necesariamente seguirse cierto efecto. Por ello es más fácil hablar del infinito como si fuera una persona que actúa libremente, o Dios, que como si fue-

ra una simple fuerza. Por consiguiente, en los párrafos que siguen tendremos que usar ciertos términos relativos a la persona, como voluntad e imaginación, al exponer la actividad creadora del infinito. Pero debe recordarse que estos términos son pura y simple analogía. Las limitaciones del pensamiento son tales que si no usamos esos términos, los únicos de que podemos disponer son de significado mecanicista, y ellos implicarían que el infinito causa lo finito en el sentido de que lo finito debe *necesariamente* ser el resultado del mismo ser del infinito. Otras veces tendremos que usar un lenguaje que sugerirá que lo finito no tiene en absoluto su fundamento u origen en lo infinito. Pues al tratar de describir la Realidad última, el hombre tiene que personalizarla o bien degradarla hasta un nivel infrahumano. Así no hay peligro en adoptar el primer modo de descripción siempre que se entienda que el lenguaje es teológico antes que metafísico.

En lenguaje estrictamente metafísico se dice que el infinito no quiere, ni imagina, ni actúa, ni causa nada. Pero esto da la impresión de que es meramente inerte y que el mundo finito se causa a sí mismo, del mismo modo que llamarlo Nada da la impresión de que no es nada. Por consiguiente, el lenguaje negativo acerca de la acción creadora del infinito debe entenderse del mismo modo que el lenguaje negativo acerca de su ser y naturaleza. No indica privación, inercia y la nada, sino un orden del ser y de la acción superior a toda concepción humana.

El abandono de sí mismo, o, en lenguaje religioso, el amor desinteresado, es el medio por el cual el infinito engendra lo finito, aunque el acto de abandono de sí mismo no implica ninguna privación esencial, ni el acto de engendrar implica movimiento ni causalidad necesaria. Para decirlo de otro modo, el infinito "produce" su objeto, el mundo finito, entregándose a sí mismo a él, o imaginándose a sí mismo como siendo el mundo finito. No se distingue ni se mantiene alejado de su objeto porque no existe ninguna necesidad de

hacerlo. Siendo *en principio* diferente de su objeto, por esa misma razón puede identificarse con él. Por ejemplo, si el **ojo** tratara de verse a sí mismo, fracasaría en su intento; el ojo sólo ve entregándose a lo que ve. El espíritu piensa, no pensándose a sí mismo, sino entregándose a los pensamientos. El sujeto conoce al identificar la conciencia con sus contenidos. Por esta razón, para quien está mal informado, la metafísica parece muy a menudo una especie de panteísmo o monismo, como si no tuviera en cuenta la distinción principal entre el infinito y lo finito. No se quiere considerar que el infinito se identifica a sí mismo **con** los objetos finitos, por temor de que pierda de algún modo su propia infinitud, y se haga **inmanente** en vez de trascendente. Pero este temor carece de fundamento. Como lo infinito es *en esencia* diferente de lo finito, no tiene ninguna necesidad de aferrarse o persistir en su posición única y peculiar. Sin dejar, pues, de ser absolutamente infinito, manifiesta el universo finito imaginando que él mismo es cada objeto finito singular, abandonándose sin reservas a la vida de todo ser vivo. Del mismo modo, un espejo que en cierto momento refleja el rojo, de inmediato se vuelve rojo y al mismo tiempo permanece esencialmente plateado o incoloro.

La frecuente identificación del universo finito con el *Brahma* infinito que aparece en los textos Vedantas no es panteísmo; sólo se afirma que el infinito no trasciende lo finito como para excluirlo. La dificultad que tiene el espíritu occidental para comprender cómo lo finito "sale" de lo infinito sin recurrir al panteísmo, es el resultado de considerar a ambos en contraste u oposición. Sólo las cosas iguales pueden ser contrastadas; sólo las cosas finitas pueden oponerse recíprocamente. El problema es resultado de la inevitable tendencia del espíritu a concebir lo infinito en términos finitos, "**abrazando**" lo finito como el espacio, "sosteniéndolo", como fundamento pasivo, "precediéndolo" como algo que es *primero* un vacío, y *después* un vacío que contiene formas. En ningún sentido el infinito está separado de lo finito, pues

la misma idea de separación **constituye** una limitación. El mismo contraste del infinito indeterminado por una parte y el universo determinado por otra, los establece a ambos sobre una base igual que niega la trascendencia del infinito.

En el momento en que colocamos al infinito en oposición a lo finito, destruimos lo finito: concebimos al infinito como un mero vacío indiferenciado del cual nunca hubiera podido surgir lo finito. Colocar al infinito separado de lo finito, en el sentido de una oposición, es privar al universo de su ser, apartarlo de su fundamento. Y, **naturalmente**, se **desvanece**. Decir que "no hay nada infinito *separado* de las cosas finitas" no es igualar el universo a Dios, sino **decir** simplemente que ese "alejamiento", cualidad finita de separación y oposición, es inaplicable al infinito.

La misma dificultad ha perturbado siempre a los teólogos, **pues** la teología nunca ha sido capaz de dar una explicación satisfactoria del modo como Dios creó el mundo, salvo aquella confesión de ignorancia: "de la nada". Pero el problema se plantea de acuerdo con el modo en que se hace la pregunta. El teólogo separa a Dios del mundo (**siendo** aquél *anterior* en el tiempo) y luego se pregunta de dónde y cómo surge el mundo. Pero al separar a Dios del mundo no sólo destruye el mundo, sino que hace a Dios algo que no se le puede hacer: trata de apartarlo de una cosa existente. Separar a Dios del mundo, al infinito de lo finito, considerándolo *anterior* en el tiempo, *fuera* o *alrededor* en el espacio, es hacer descender a Dios al tiempo, el espacio y la finitud. Y en el momento en que se trae a Dios al espacio y al tiempo, ya no hay tiempo ni espacio para ninguna otra cosa. Dios, lo infinito, está sólo en el espacio y el tiempo *como* todas las demás cosas.

La ambigüedad del lenguaje puede dar la impresión de que al decir que el infinito no existe separado de lo finito, decimos que su existencia *depende* de la de lo finito. Por el contrario, la existencia de lo finito depende del hecho

de que el infinito no está separado de él, siendo esta "no-separación" una característica exclusiva del infinito.

Lo dicho no se puede expresar por completo en términos religiosos, pues, como se verá, la idea de Dios como lo Uno, lo mantiene todavía dentro de la esfera del dualismo. Por consiguiente, no se puede identificar con su opuesto, lo Múltiple. Sin embargo, la religión insiste en la absoluta b'bertad de Dios, y así considera al universo como creación completamente injustificada, no como efecto necesario de su ser. Sólo en un punto la religión adopta la idea de que Dios se identifica a sí mismo con su criatura por un acto de *kenosis*, o de autoabandono, y ello ocurre en la Encarnación de Cristo, aunque, como veremos en otra ocasión, esta singularidad tiene su contraparte metafísica.

"Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús: El cual, siendo en forma de Dios, no tuvo por usurpación ser igual a Dios: Sin embargo, se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y hallado en la condición como hombre, se humilló a sí mismo hecho obediente hasta la muerte." ²⁰

El hecho de que este autoabandono recibe el nombre de Dios Hijo, como algo distinto del Padre, tiene un significado especial desde el punto de vista metafísico, puesto que la distinción entre el Padre y el Hijo corresponde a la que existe entre *Brahma* y *Atina*, entre el infinito sin manifestarse esencialmente, y el infinito que se "imagina a sí mismo" finito. Así en teología Dios Hijo, el Verbo Eterno o la Sabiduría, es el agente creador por el cual se hacen todas las cosas. Diferente en principio al universo, lo hace existir porque se identifica con él.

La religión debe hablar del infinito como lo Uno porque la razón no puede aprehender la doctrina metafísica de la No dualidad (*advaita*) como idea; del mismo modo que la infinitud y la eternidad, es una expresión o idea negativa. Con todo derecho, la religión desaprueba toda relación con

²⁰ Epístola a los Filipenses, II, 5-8.

el panteísmo o el monismo, toda reducción del ser a la mera unidad. La razón de ello es que una doctrina de este tipo destruiría todos los valores finitos negándoles toda clase de realidad. Hemos ya mostrado que el monismo repugna del mismo modo al punto de vista metafísico, y por una razón similar, puesto que excluye y se opone a la posibilidad de la multiplicidad finita. Pues si el infinito no es lo opuesto a lo Múltiple finito, no se le puede llamar lo Uno como opuesto a lo Múltiple. Lo Uno y lo Múltiple son ambos términos numerales, y por tanto, términos de finitud y dualismo. De aquí que debemos llamar al infinito lo No dual, antes que lo Uno.

“Dios es una esencia sin dualidad (*advaita*) o, como algunos sostienen, sin dualidad pero no sin relaciones (*visishthadvaita*). Sólo debe aprehendérselo como Esencia (*asti*), pero su Esencia existe con una doble naturaleza (*dvaiti-bhava*); como ser y como devenir.”²¹

Siendo opuestos lo Uno y lo Múltiple, si lo Múltiple *so* reduce a lo Uno desaparece; si lo Uno se reduce a lo Múltiple desaparece. Pero puede reducirse lo uno y lo múltiple a lo No dual, puesto que, mientras éstos se excluyen mutuamente, lo No dual incluye a ambos. Precisamente porque lo No dual no se opone al universo múltiple, puede convertirse en él sin perder o cesar de ser él mismo. Al incluir lo infinito No dual la posibilidad de lo finito, del objeto, de lo diferente, incluye la posibilidad de las relaciones significativas, del valor, de la personalidad, del amante y del amado. Pero lo simplemente Uno excluiría tales posibilidades, y por esta razón la religión, si se la apremia demasiado, está en mayor peligro que la metafísica de caer en el monismo. Pues en cuanto la religión empieza a pensar en el único Dios, cuya existencia es anterior a la del universo, comienza a deslizarse hacia el monismo. Tenemos aquí al **único** Dios, que existe por sí mismo, sin ninguna otra reali-

²¹ A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), p. 10.

dad más que la de su propia esencia. ¿No es esto el monismo más puro? Si Dios se torna Amor y Conciencia sólo cuando encuentra el objeto necesario para el amor y el conocimiento en su universo creado, hacemos que el universo sea necesario a Dios, y ¿no es esto el panteísmo más puro?

La idea de la Trinidad salva al cristianismo de la categoría monista. Da a Dios significado aun anterior al universo, porque siempre contiene tanto el sujeto como el objeto de su propio amor, la relación perpetua Yo-Tú del Padre y el Hijo en el lazo de amor del Espíritu Santo. Así la Trinidad se acerca tanto como puede permitirlo el lenguaje de la religión a la doctrina de la No dualidad, pues se considera que lo Uno incluye Tres, de modo que la Unidad no se opone a la diversidad.

Generalmente se supone en Occidente que la doctrina Vedanta de la No dualidad, por ser una especie de monismo, excluye por completo los valores del culto, la relación Yo-Tú entre el hombre y Dios, y hace que el ideal espiritual supremo sea la absorción total y la desaparición de la persona humana en la unidad indiferenciada. Esta impresión resulta del intento de entender el Vedanta desde el punto de vista religioso. La doctrina de la No dualidad es tan compatible con el culto, como expresión de amor y de relación, como lo es con la existencia de todo el orden finito y dual. Puesto que la razón, el sentimiento y la sensibilidad nunca pueden aprehender la verdad de la No dualidad, deben relacionarla por analogía con lo infinito. La comprensión metafísica, que tiene su lugar en el intelecto, no desaloja a la razón, al sentimiento y a la sensibilidad, ni intenta elevarlas hasta su propio nivel. Como ser intelectual, el hombre puede reconocerse a sí mismo como el *Atman*, lo infinito que se imagina a sí mismo finito. Pero como ser de razón, sentimiento y sensibilidad, el hombre debe relacionarse con lo infinito como con un Dios *diferente* de él mismo.²² El supuesto *sen-*

²² Así todo el supuesto monismo de Shankara no le impidió escribir un número considerable de himnos en el estilo *bhakti* o devoto,

timiento de identidad con el infinito no es nada más que una peligrosa inflación psíquica; incapaz de aprehender el infinito, la facultad finita del sentimiento "estallará" si intenta hacerlo.²³

La noción de absorción, de una última e ideal extinción de lo finito en lo infinito, es igualmente extraña a la metafísica oriental y es el resultado de imponer la idea religiosa de perennidad al concepto metafísico de eternidad. La comprensión de la eternidad no implica dejar a lo finito *atrás*, porque desde el punto de vista de lo eterno todo tiempo es presente. Así no puede existir la idea del paso de lo finito a lo infinito en el orden de una sucesión temporal. Un *nirvana* en el que la existencia finita correspondiera únicamente al pasado, no sería de ningún modo una verdadera comprensión sino, por el contrario, un estado estrictamente temporal.

"Los que, temerosos de los sufrimientos que surgen de la discriminación entre el nacimiento y la muerte (*samsara*), buscan el Nirvana, no saben que nacimiento-muerte y el Nirvana no se pueden separar el uno del otro; y viendo que todas las cosas sujetas a esta discriminación no tienen realidad (absoluta), imaginan que el Nirvana consiste en el futuro anonadamiento de los sentidos y sus esferas."²⁴

que, con un mero cambio de nombres, podrían expresar perfectamente el culto de un teísta cristiano, judío o islámico.

²³ Muchos occidentales están tan identificados con sus sentimientos, y son tan poco objetivos con respecto a ellos, que encontrarán extraño este punto de vista. No pueden imaginar que pueda haber algo distinto de sus sentimientos que sea su centro más profundo, y por consiguiente no pueden aceptar su condición estrictamente periférica y objetiva. Así juzgarán que el culto, considerado desde el punto de vista metafísico, no es sincero, puesto que no pueden creer que un hombre sienta realmente cuando frente a sus sentimientos adopta una actitud objetiva. Por la misma razón, las personas de este tipo son presa fácil de la inflación psíquica cuando penetran en el misticismo o en la metafísica oriental.

²⁴ *Lankavatara Sutra*, 2, VII. Traducción al inglés de Suzuki. (London, 1932), p. 55. Cf. *Atharvaveda*, 10, VII, que habla del estado

El budismo expresa esta verdad en la doctrina **Bodhisattva**, según la cual el grado espiritual más elevado no es el del *pratyeka-buddha*, la persona que escapa del ciclo de la transmigración al *nirvana*, sino el del Bodhisattva quien, comprendiendo la unidad esencial del ciclo y el *nirvana*, continúa viviendo indefinidamente en el ciclo para iluminar a los otros seres. Esto es, en realidad, una doctrina exotérica, que expresa el principio metafísico más profundo de que lo finito y lo infinito no son incompatibles y que la eternidad no implica la cesación o la destrucción de los acontecimientos en el tiempo. El equivalente religioso occidental es la doctrina de la resurrección del cuerpo.

"A la oscuridad están condenados los que adoran sólo el cuerpo, y a una mayor oscuridad los que adoran sólo el espíritu.

"El culto del cuerpo solo (lo finito), conduce a un resultado, el culto del espíritu (lo infinito) conduce a otro resultado. Así lo hemos escuchado de los sabios.

"Los que adoran tanto el cuerpo como el espíritu, por el cuerpo se sobreponen a la muerte y por el espíritu alcanzan la inmortalidad." ²⁵

El fin verdadero del hombre, según la doctrina metafísica, es la comprensión de la Suprema Identidad de *Atman* y *Brahma*, del Yo y lo infinito. En el próximo capítulo lo expondremos en detalle pero es necesario adelantarlo aquí por su importancia para la comprensión de la No dualidad. El hombre, como objeto de su propio conocimiento, es el ego o el alma (*jiva*); como sujeto, como cognoscente, o Yo (*Atman*) es en realidad idéntico con lo infinito o *Brahma*. El hombre como Yo es lo infinito en el acto de identificarse a sí mismo con el ego finito.

Pero la comprensión de la Suprema Identidad, de la ver-

"en el que lo que ha sido y será, y todos los mundos son instantáneos (*prati-tisthata*)".

²⁵ *Isha Upanishad*. Cf. la traducción al inglés de Prabhavananda y Manchester.

dad de que el Yo es lo infinito y no el ego, no implica la destrucción del ego ni de la experiencia finita. No se deben entender desde el punto de vista temporal los pasajes de los textos Vedantas que pueden dar esa impresión al decir que, desde el punto de vista de la Suprema Identidad, se considera que el mundo no es nada, una ilusión, y que tampoco son más los objetos. En ellos no se quiere decir que el estado eterno de comprensión sea una desaparición o absorción de lo finito *subsiguiente* a su aparición y manifestación.

Simplemente se quiere decir que, aunque lo infinito siga siendo real, a la luz del conocimiento supremo, de la Realidad *infinita*, lo finito no es nada en comparación. Permanece como realidad relativa, pero no tiene ningún poder para limitar u ocultar lo infinito. Es como si no tuviera ningún efecto sobre el infinito. La imagen del azúcar en el espejo está realmente allí, pero en cuanto a endulzar el espejo su afecto es nulo, como si no estuviera allí. San Agustín expresa casi la misma idea.

"Y mirando todas las demás cosas que están debajo de Vos, vi que absolutamente no se pudiera afirmar, ni que de todo punto tenían ser, ni que de todo punto dejaban de tenerle. Que tienen ser verdadero, porque Vos las habéis creado; que no le tienen, porque no tienen el ser que tenéis Vos, y sólo existe y tiene ser, verdaderamente, lo que siempre permanece inmutable... Vos, Señor, habéis hecho estas cosas; Vos, hermosura infinita, las hicisteis, pues verdaderamente son hermosas; Vos, Suma bondad, las criasteis, pues ciertamente son buenas; Vos, Soberano Ser, las habéis hecho, porque ciertamente son. Pero ni ellas son tan hermosas, ni tan buenas, ni tan existentes como Vos, Criador de ellas; pues comparadas con Vos, ni son hermosas, ni son buenas, ni aun siquiera son." ²⁶

Del mismo modo la metafísica oriental no implica, como

²⁶ *Confesiones*, 7, xi y 11, iv. Traducción castellana del R. P. Fr. Eugenio Ceballos. Editorial Poblet (Buenos Aires, 1941).

se pretende a menudo, una "negación del valor de la personalidad", excepción hecha del principio de que "el que se humilla será exaltado" y "quien pierde su alma la encontrará". Conjuntamente con la tradición cristiana, reconoce que cuanto más se subordina la personalidad al infinito y es "negada", con más intensidad deviene personal y única. Sólo en época muy reciente los cristianos "han valorado la personalidad", en el sentido de tratar de desarrollarla conscientemente, tanto en sí mismos como en sus ideas de Dios, procedimiento que es tan ineficaz como tratar de hacer que los cuadros hagan las veces de ventanas. Sólo cuando en espíritu y alma hay vacío, como un cristal transparente, puede penetrar la luz de Dios. No hay verdad más conocida que quienes aspiran a la grandeza no la alcanzan, y quienes luchan por la felicidad no la encuentran. La personalidad florece según el mismo principio.

La doctrina de la Suprema Identidad no cae, ni debe caer, dentro de la esfera de la religión, pues ya se ha mostrado que no es comprensible desde el punto de vista de la razón, el sentimiento o la sensibilidad. La traducción inadecuada en sus términos la convierte en panteísmo o monismo, mientras que la traducción adecuada es el teísmo religioso. La dificultad que el espíritu religioso experimenta tan a menudo para aceptar el punto de vista metafísico es que la razón, o el sentimiento, o a veces la sensibilidad, se identifica con frecuencia tan estrechamente con el Yo, que se concibe como el nivel más profundo del ser del hombre. En el mundo occidental se identifica al sentimiento con el Yo, con mayor frecuencia que a cualquier otra facultad, por cuya razón se tiende a considerar al elemento sentimental en la religión (valor moral, éxtasis, consuelo) no como análogo a la Realidad última, sino como su misma esencia. Este predominio de lo que Guénon denomina el elemento "sentimental" en la religión da al cristiano moderno un punto de vista desde el cual la metafísica parece fría, amoral e impersonal, si no carente en absoluto de sentido.

En conclusión, pues, debemos repetir que el conocimiento intelectual de lo No dual y de la Suprema Identidad no niega el valor y realidad del reino finito en ninguno de sus aspectos. Palabras tales como "frío" e "impersonal" denotan cualidades que tienen opuestos y por esta razón no pueden aplicarse a lo infinito. Por el contrario, el infinito no sólo no se opone a lo finito, sino que, como verdadero principio y origen de su ser, ordena el universo natural según su propia perfección, lo cual es representar lo infinito por analogía. *Unum quodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem.*²⁷

²⁷ Santo Tomás, *Contra Gentiles*, III, XXI. "Todo lo que tiende a su propia perfección tiende a asemejarse a lo divino."

II. LA SUPREMA IDENTIDAD

SUMARIO

1. El misterio de la verdadera identidad del hombre, de quién o qué es en última instancia el *sujeto que conoce* en el hombre, es un problema inaccesible tanto para la ciencia como para la religión.

La teología confunde esta identidad (el espíritu o Yo) con el alma o ego (el individuo conocido) porque la teología trabaja con conceptos objetivos y el Yo no puede convertirse en *objeto* de su propio conocimiento. La metafísica comprende la Suprema Identidad del Yo y de la Realidad infinita.

2. El Yo es el fundamento supraindividual de la conciencia del hombre, el campo o continuo indeterminado en que existen todas sus experiencias. Se abandona libremente a estas experiencias porque el Yo es lo infinito en el acto de manifestarse o identificarse con lo finito. Distinción entre solipsismo y lo inconsciente psicológico. La manifestación como "representación teatral" de lo finito.

3. Las objeciones religiosas a esta doctrina, según las cuales anula toda relación significativa entre el hombre y Dios, no se pueden sostener sin destruir la importante relación entre el Padre y el Hijo en la doctrina de la Trinidad. Si la Suprema Identidad destruye el sentido de la realidad, lo mismo ocurre con *cualquier* idea de Dios.

II. LA SUPREMA IDENTIDAD

I

De todos los misterios del mundo exterior, de las maravillas que los ojos ven, los oídos oyen y las manos tocan, ningún enigma es tan profundo como el misterio interior de la propia identidad del hombre. Por seguros que estemos de la realidad de nuestro propio ser, su naturaleza y origen nos elude hasta la exasperación. He aquí un problema para el que la fisiología, la biología y la psicología no proporcionan ninguna clave, pues por más que exploren los objetos del conocimiento humano, el sujeto que conoce, que está detrás del ojo que está detrás del microscopio, queda más alejado de la observación que la otra cara de la luna. Aun al leer tratados de teología, el estudioso no puede evitar la impresión de que más, mucho más, se conoce y se enseña acerca de la naturaleza del mismo Dios que del ser impenetrable que existe dentro de quien puede decir "yo soy".

Alguna vez todos nos hemos detenido con una especie de temor reverente al considerar el misterioso enigma de quiénes hubiéramos sido si nuestros padres hubieran desposado a otras mujeres. O hemos tratado de imaginar sin el menor éxito la perspectiva de la total aniquilación después de la muerte. O bien nos hemos preguntado por qué somos nosotros mismos y no Juan o María y cómo sería si pudiéramos ver el mundo a través de otros ojos que los nuestros. Tal vez la más fascinante de estas cuestiones es el pensamiento de la muerte como una posible aniquilación, como la desaparición

LA SUPREMA IDENTIDAD

ción absoluta del punto central del ser del que depende todo nuestro conocimiento de la existencia.

Si la muerte es la completa anulación de la conciencia, seremos como si nunca hubiéramos existido. La experiencia, y con ella la memoria, se desvanecerán en una vacuidad total; desde el único punto de vista del conocimiento que siempre hemos tenido, no existirá el presente, ni el pasado ni el futuro. Retornaremos al vacío que precedió a nuestro nacimiento, y el intervalo entre nuestro nacimiento y muerte no será nada, como la muerte misma. Si admitimos que la conciencia no puede imaginar su propia disolución, ya tenemos bastantes problemas.

Si antes de nuestro nacimiento no existimos en absoluto, y tampoco existimos en absoluto después de nuestra muerte, ¿no habría la posibilidad de que nuestra identidad pueda surgir de nuevo de las tinieblas, empleando, tal vez, otro cuerpo y otra mente, sin el menor recuerdo de una existencia anterior? Estamos muy seguros de que después de nuestra muerte otras identidades contemplarán el mundo y que para ellas continuará el tiempo, el espacio y la historia. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre aquellas identidades y las nuestras? Cada una de ellas se siente punto central del universo y único recipiente de conocimiento. Cada una de ellas tiene una intuición inevitable del Yo como un misterio diferente y más profundo que el de la individualidad externa del cuerpo, los sentidos, los sentimientos y los pensamientos, como algo que podría igualmente morar en *otro* sistema individual, con otros recuerdos, otras características, otras experiencias. ¿Existe, en realidad, alguna diferencia entre decir, por una parte, que después de la muerte nazco de nuevo sin recuerdos del pasado, y, por otra parte, que después de mi muerte nace otra persona? ¿Existe alguna diferencia real entre mi Yo consciente y el de cualquier otro, o la diferencia reside simplemente en que sólo hay un Yo consciente que adopta innumerables puntos de vista diferentes?

Es muy fácil decir que el sentimiento de identidad, de ser consciente, no es más que la integración de la sensibilidad de un organismo físico particular, y puesto que cada organismo es único, una vez que se desintegra su sensibilidad está tan terminado y acabado como el mismo organismo físico. Pero reducir el Yo a un mero fenómeno de química orgánica es reducir del mismo modo la reducción. Si el sentimiento de una personalidad *independiente* del cuerpo, es una mera ilusión química, ¿qué impide que esta misma opinión sea también una ilusión? A pesar de que tales opiniones sean frecuentes entre personas que tienen alguna formación científica, no son más que puras y simples conjeturas. Aun cuando podamos estar seguros con alguna razón de que las operaciones quirúrgicas en el cerebro pueden cambiar el carácter, y que disturbios fisiológicos pueden borrar zonas completas de recuerdos, queda sin embargo la intuición del Yo como simple Testimonio del carácter y la memoria, en cuanto experiencias *objetivas* del organismo psicofísico.

Es posible decir, asimismo, que todas estas cuestiones no tienen sentido puesto que el Yo consciente no es más que el agregado de incontables impresiones específicas. La conciencia no se diferencia en nada de esa sensación que llamamos cielo azul, de esa perturbación nerviosa que llamamos miedo, de esta impresión llamada caja cuadrada, y de aquella experiencia que llamamos dolor de muelas. Nunca se encuentra a la conciencia separada de alguna impresión específica; de aquí que *sea* estas impresiones. Y sin embargo, aunque nadie ha visto nunca un espejo que no estuviera reflejando algún conjunto particular de imágenes, el espejo se distingue de las imágenes. Además, sugerir que las impresiones, las sensaciones y las experiencias son en sí mismas conscientes implica una confusión verbal. Una cámara recibe impresiones y se asemeja al ojo humano. Una máquina de calcular se parece todavía más al complejo aparato que existe detrás del ojo, el cerebro humano, y puede resolver pro-

blemas que muchos cerebros no pueden dominar. No está fuera de los límites de la posibilidad física llegar a construir alguna máquina de pensar que pueda reproducir todas las operaciones cerebrales. Pero, ¿pueden tales aparatos *saber* que piensan y que son impresiones?

Desde el punto de vista científico no puede haber ninguna respuesta, pues es ocioso suponer que el proceso de pensar puede trascenderse a sí mismo, y mucho menos explicar algo que a su vez trasciende al pensamiento: la *apercepción* del proceso mecánico del cerebro de que carece la máquina de calcular. Esta es la razón del fracaso de todas las "metafísicas" meramente especulativas, teóricas y racionales. No puede haber una reconstrucción racional de lo que trasciende e ilumina la razón: la conciencia. El proceso racional es mecánico, y, como toda máquina, si se intenta hacerlo trascender de sí mismo sólo da vueltas en círculos. El Yo consciente trasciende al pensamiento, pero en términos de pensamiento no puede reconstruirse totalmente a sí mismo, o a su conocimiento del pensamiento, del mismo modo que en una tela el pintor no puede reconstruirse a sí mismo o a toda su comprensión del arte.

Estando el Yo consciente fuera del alcance del análisis racional, es realmente absurdo no aceptar sus "intuiciones" básicas sin buscar sutilezas acerca de si son el tipo de conocimiento más cierto que tenemos. Primero tenemos la intuición de su propia intemporalidad o eternidad, y luego, aunque no con tanta fuerza en todos los individuos, de su trascendencia del orden individual y de su posibilidad de intercambiarse con cualquier otro Yo consciente. Pues si al menos la primera de estas intuiciones no es verdadera, nunca sabremos que no lo es. Si hay que verificarla de alguna manera, la verificación tiene que ser positiva.

Ahora bien, esta intuición universal e inevitable de las personas que practican cualquier tipo de introspección, esta intuición del Yo consciente interior, distinta de todos los objetos conocidos, inclusive los pensamientos y sentimientos,

el espacio y el tiempo, es, por decirlo así, el germen de la comprensión metafísica. Hay un pasaje de las Memorias de Tennyson, que lo sugiere:

"...Una especie de éxtasis que he tenido con frecuencia, desde mi infancia, estando completamente solo. Me ha ocurrido generalmente al repetir mi nombre para mí, silenciosamente, dos o tres veces, hasta que, de súbito, como si cediera la conciencia de la individualidad, la individualidad misma pareciera disolverse y desaparece en un ser sin límites; y esto no es un estado confuso, sino tan claro, seguro y misterioso como ninguno, absolutamente inefable, donde la muerte era casi una ridícula imposibilidad, pareciendo que la pérdida de personalidad (si fuera así) no fuese una extinción sino la única vida verdadera." ¹

Cuando buscamos en la religión alguna luz sobre la naturaleza del Yo consciente, encontramos que la doctrina católica, por ejemplo, evita virtualmente la cuestión. Se considera que el hombre es una dicotomía de cuerpo y alma, definiéndose a ésta como substancia intelectual, no compuesta y simple en su naturaleza, y que carece de todas las cualidades corporales como tamaño, color y forma. En la práctica se identifica al alma con el Yo, considerándolo como el espíritu de la tricotomía de San Pablo: cuerpo, alma y espíritu. No sabemos qué es lo que ha ocurrido con el espíritu en el desarrollo de la teología católica. Parecería que se lo ha confundido con el alma o que se lo ha dejado fuera de consideración de modo que se puede definir al hombre con los términos de cualquier aspecto de su naturaleza *excepto* el espíritu, con el agregado, tal vez, de que el espíritu es más que el hombre. Según el Concilio de Constantinopla (869 de la era cristiana):

"Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento enseñan que el hombre tiene un alma racional e intelectual (μίαν ψυχήν λογικήν τε καὶ νοεράν)... Algunos han sido lo bastante impíos para afirmar descaradamente que el hombre

¹ *Memoirs of Alfred, Lord Tennyson*, vol. u, p. 473.

tiene dos *almas*. Este concilio sagrado y ecuménico. . . anatematiza con vehemencia a los inventores de tal impiedad. . . Si se presume que alguno actúa en forma contraria a esta definición, que sea excomulgado." ²

Teólogos posteriores entienden que esto significa que el hombre consiste sólo en dos elementos esenciales, el alma racional (*anima rationalis*) y el cuerpo (*corpus humanum*). Pero la definición del concilio sólo dice que el hombre no tiene dos *almas*; no dice nada acerca del espíritu como tercer factor enteramente diferente en principio al alma, distinción sobre la que insisten muy claramente varios pasajes del Nuevo Testamento. Así en la Epístola a los Hebreos, iv, 12, tenemos: "Porque la palabra de Dios es viva y eficaz; y más penetrante que toda espada de dos filos: y que alcanza hasta partir el alma y aun el espíritu." O bien en la Primera Epístola a los Corintios, xv, 44-45, "Se siembra cuerpo psíquico; resucitará cuerpo espiritual. Así está escrito. Fue hecho el primer hombre Adán en ánima viviente; el postrer Adán en espíritu vivificante." La primera Epístola a los Corintios, ii, 14-15, se refiere mejor aun a este punto: "Mas el hombre psíquico (es decir, el alma) no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque (como las cosas metafísicas) le son locura: y no las puede entender (excepto por analogía) porque se han de examinar espiritualmente. Empero el espiritual (es decir, el Yo), juzga todas las cosas, mas él no es juzgado de nadie. Porque ¿quién conoció la mente del Señor? ¿Quién le instruyó?" ³ El texto sugiere también

² Denzinger, *Enchiridion*, p. 338.

³ El contraste entre el hombre psíquico y el espiritual (πνεύματι-κός ἄνθρωπος) puede tomarse superficialmente para referirse a dos clases diferentes de personas, pero San Pablo usa el mismo tipo de expresión (Epístola a los Efesios, iv, 24: τὸν κενόν ἄνθρωπον) de un estado o nivel de la vida interior del hombre. Muchas traducciones quitan fuerza al contraste entre alma y espíritu, traduciendo psíquico (ψυχικός) por "natural", y hasta "físico". Cf. también el Eclesiastés, xii, 7: "Y el polvo se torne a la tierra, como era, y el espíritu (*ruach*) se vuelva a Dios que lo dio." En hebreo *ruach* se diferencia de *nefesh*,

que San Pablo asocia el espíritu con el Yo consciente; "porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?"⁴

En vista de estas distinciones tan claras entre el espíritu y el alma, parece extraño que la teología posterior haya confundido a ambos, o simplemente haya dejado de considerar el espíritu. La descripción que Santo Tomás hace del alma parece implicar esa confusión con el espíritu. Por una parte identifica al alma con el intelecto, el sujeto que conoce o el principio del conocimiento.

"Debe aceptarse necesariamente que el principio de la operación intelectual, que llamamos el alma del hombre, es un principio al mismo tiempo incorpóreo y subsistente. Pues es evidente que por medio del intelecto el hombre puede conocer todas las cosas corporales. Ahora bien, lo que conoce ciertas cosas *no puede tener ninguna de ellas en su propia naturaleza*, porque lo que existe en ella naturalmente impediría el conocimiento de cualquier otra cosa."⁵

Hasta aquí su descripción del *alma* es en realidad una descripción del *espíritu*, de una entidad trascendente y metafísica diferente de los objetos del conocimiento. Pero al mismo tiempo quiere hacer del intelecto una facultad del alma, de un alma que tiene afectos, cualidades y carácter individual. Sin embargo, si el alma tiene un carácter diferente y conoce su propio carácter, ¿cómo puede decirse que "lo que conoce ciertas cosas, no puede tener ninguna de ellas en su propia naturaleza"?

Por consiguiente, Santo Tomás se ve obligado por otra

el alma, o "el hombre mismo", en que tiene un carácter divino y **supraindividual**.

* Primera Epístola a los Corintios, **II, 11**.

⁵ *Summa Theologica*, I, q. 75, art. 2. La última frase tiene aparentemente el sentido de que si, digamos, los ojos miraran siempre a través de un cristal rojo, o si estuvieran ellos mismos teñidos de rojo, no podrían reconocer la diferencia que hay entre el rojo y los otros colores.

parte a asociar lo que el alma conoce de sí misma con el cuerpo. El intelecto no se conoce a sí mismo o a los movimientos del alma directamente; los conoce en forma de imágenes sensibles o *fantasmas*, "imágenes de las cosas particulares, impresas en los órganos corporales o conservadas por ellos. Así el alma *conocida* se convierte en un aspecto del cuerpo, permaneciendo el alma en sí misma, idéntica al intelecto. Los objetos inmediatos del conocimiento intelectual son físicos, y ciertamente el intelecto no tiene nada de físico en su naturaleza; pero al reflejar los fantasmas los actos y cualidades del alma intelectual, el intelecto tiene un conocimiento indirecto de sí mismo en términos físicos. Sin embargo, el principio metafísico de que "lo que conoce ciertas cosas no puede tener *ninguna* de ellas en su propia naturaleza", debe referirse estrictamente a las cualidades reflejadas tanto como a las imágenes sensibles o fantasmas que las sostienen.

Sería, pues, más simple, dar al hombre una estructura triple: el cuerpo como aspecto físico o expresión del alma; el alma como lo que se conoce del hombre, o su vida psíquica cognoscible, afectos, ideas, sentimientos y sensaciones; y el intelecto como el sujeto que conoce o espíritu. Para un teólogo esto parecería una clasificación que está en perfecto acuerdo con las Escrituras, desde que éstas nada dicen sobre la exacta naturaleza del espíritu. Pero Santo Tomás subraya que el intelecto (espíritu) debe estar en el alma y ser del alma. "El intelecto separado, según las enseñanzas de nuestra Fe, es Dios mismo, el alma del Creador y la única beatitud" ⁶, y por consiguiente si el intelecto o conciencia en el hombre es diferente del alma, tiene que ser la *propia* conciencia de Dios.⁷

⁶ *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 4.

⁷ Es evidente que esto es lo que Santo Tomás quiere decir si tenemos en cuenta también la *Objeción I* en el mismo artículo: "Parecería que el intelecto agente no es algo en el alma. Pues el efecto del intelecto agente es el de iluminar el entendimiento. Pero esto

Probablemente *es* verdad que la gran mayoría de las personas tienden naturalmente a identificar el alma con el espíritu, sus pensamientos y sentimientos con el Yo consciente que los conoce. En el lenguaje común decimos "Tengo miedo", mientras un lenguaje más introspectivo diría "Soy consciente de un temor". A causa de esta confusión general y habitual de la experiencia psíquica con el Yo consciente, cualquier sugestión de que el Yo es divino daría la impresión de que se dice que el alma individual es Dios, cosa evidentemente absurda. Así, la identificación teológica del espíritu con el alma refleja la posición común de la mente humana, y la misma función de la religión es hablar en términos adaptados a esta posición. Cuando se identifican el alma y el espíritu hay que considerar a Dios como lo Uno que está "fuera" y "más allá", a menos que del mismo modo se lo identifique con el alma individual.

Por esta razón, fuera de las opiniones de algunos teólogos, la religión no da ninguna definición dogmática de la naturaleza del Yo consciente o del espíritu en el hombre. Define al hombre como alma y cuerpo; no lo define en la medida en que conoce el alma y el cuerpo, puesto que el hombre en el nivel de sujeto interior que se conoce a sí mismo es indefinible; en este punto, pertenece al orden metafísico, que está más allá de la esfera estrictamente religiosa. No se puede formular al Yo consciente en términos de alma, ideas, sentimientos y sensaciones, porque los trasciende. En la medida, pues, en que la religión es dogma, cuerpo de proposiciones formales y positivas, debe hablar enteramente en el "lenguaje del alma" y así no puede hablar del Yo sin identificarlo con el alma por una parte, y por otra parte, proyectarlo externamente como el Dios positivamente definido.

Si en la ciencia, la filosofía y la religión buscamos en vano es hecho por algo más elevado que el alma, según Juan, 1, 9: *Aquel era la luz verdadera, que alumbra a todo hombre que viene a este mundo.* Por consiguiente el intelecto agente no es algo en el alma."

una luz sobre la misteriosa naturaleza del Yo, no ocurre lo mismo con las tradiciones de orden metafísico. Su respuesta no carece de problemas, pero con completa certeza y unanimidad consiste en que el Yo en el hombre y el Yo infinito son idénticos.

"Una invisible y sutil esencia es el Espíritu de todo el universo. Eso es la Realidad. Eso es la Verdad. Tú eres Eso (*tat tvam asi*)."⁸

"El *Atman*, el Yo, nunca nace y nunca muere. No tiene causa y es eternamente inmutable. Está más allá del tiempo, no nace, es permanente y eterno. No muere cuando muere el cuerpo. Escondido en el corazón de todos los seres está el *Atman*, el Espíritu, el Yo; más pequeño que el átomo más pequeño, más grande que los espacios más grandes."⁹

"Por consiguiente '*No hay más Dios que Ala* es la declaración de Unidad de los Muchos; la de los Pocos es '*Nadie existe sino ÉL*'; la primera es más general, pero la última es más particular, más comprensiva, más exacta, y más adecuada para permitir a quien la declara, la entrada en la pura y absoluta Unidad y Unicidad."¹⁰

"Para medir el alma tenemos que medirla con Dios, pues el Fundamento de Dios y el Fundamento del Alma son uno y el mismo. . . Existe un espíritu en el alma, no tocado por el tiempo ni la carne, que surge del Espíritu, permanece en el Espíritu, y es en sí mismo totalmente espiritual. En este principio está Dios, siempre verde, siempre floreciendo en toda la alegría y gloria de su Yo real. . . Está libre de todos los nombres y vacío de todas las formas. Es uno y simple, como es Dios uno y simple, y ningún hombre puede contemplarlo de ningún modo."¹¹

⁸ *Chandogya Upanishad*, vi, 13. Cf. la traducción al inglés de Juan Mascaro.

⁹ *Katha Upanishad*.

¹⁰ Al-Ghazzali, *Mishkat Al-Anwar*. Cf. la traducción al inglés de W. H. T. Cairdner (London, 1924), p. 64.

¹¹ Meister Eckhart. Nótese que el *fundamento* del alma, es decir el Yo o el espíritu, es uno y el mismo, no idéntico a Dios, sino al *fun-*

Podrían multiplicarse indefinidamente las citas de esta clase, tomadas de la India, de China, de los sufíes del Islam, y de los contemplativos de Europa. A pesar de que este tema ha llegado a ser familiar a los estudiosos de la "religión comparada", lo cierto es que, por desgracia, la mayoría de sus intérpretes y comentaristas modernos no captan su significado y así lo presentan de una manera que repugna totalmente a la tradición religiosa de Occidente.

"Dentro de un medio cultural (*Kulturkreis*) en que ciertas concepciones (que una vez tuvieron o tienen todavía un significado más amplio en otros pueblos) han sido limitadas y especializadas, es temerario dar a esta conclusión la expresión simple que requiere. Decir, en la terminología cristiana, 'Por tanto yo soy Dios Todopoderoso', parece al mismo tiempo impío y loco." ¹²

Se ha de entender, pues, que el Yo, el *Atman* que es *Brahma*, no debe confundirse con el ego empírico, con el complejo de alma y cuerpo con el que se identifica generalmente al Yo consciente. Además, la Realidad infinita que constituye el Yo no es, excepto por analogía, el Dios de la religión, externo, descrito positivamente como espacio-temporal. El principio de *tat tvam asi*, no implica la consecuencia: "por tanto yo, Juan Pérez, soy Dios Todopoderoso". Pues Juan Pérez es el individuo nombrado y conocido, distinguible de otros, al que el Sujeto Cognoscente consciente trasciende. Entre la metafísica y la religión no hay ningún punto de conflicto posible, puesto que el lenguaje de la religión sólo puede definir al hombre en cuanto es conocido, no en cuanto es el que conoce.

damento de Dios, es decir, con la Realidad metafísica última, diferente de la Realidad última analógica y exteriorizada.

¹² Erwin Schrödinger, *What is Life?* (New York, 1946), p. 88,

II

Por una simple introspección podemos llegar a un primer conocimiento de la distinción entre el Yo y el ego e individualidad particular. Este conocimiento tendrá, sin embargo, caracteres de idea negativa, pues tendremos que pensar en el Yo en términos de lo que no es. Empezamos con el principio de que existe una distinción (no de oposición sino de trascendencia) entre el sujeto y el objeto, el que conoce y lo conocido. La luz ilumina cosas diferentes de la luz, y el ojo ve cosas diferentes del ojo; lo que se ve, pues, no es el que ve.

El hombre es consciente de su propio cuerpo, si no real, al menos potencialmente. Por medio de la vista y del tacto puede conocer toda su superficie exterior, y por las sensaciones internas, dolores en la cabeza y otros órganos, disposiciones de ánimo y emociones, sueños y otros fenómenos psicofísicos, llega a la conciencia de su funcionamiento interno. Una emoción, por ejemplo, es una "sensación" real del interior del cerebro; no tenemos necesidad de tomarlo con los dos dedos. Si tiene conocimientos de fisiología, puede concentrar la atención o la sensación interior en casi cualquier órgano del sistema físico.¹³ Del mismo modo es, o puede ser, consciente de los modos psíquicos de pensamiento y sentimiento que constituyen su carácter individual, sus ideas, emociones y deseos, que constituyen el alma. Sabe que en la sensibilidad, el sentimiento y el pensar no es que pueda decir "yo estoy sintiendo, estoy emocionado, pienso", sino que "yo soy consciente de que las sensaciones, senti-

¹³ Esa conciencia se cultiva en grado extremo en la práctica del *hathayoga*, que supone un notable grado de control sobre los sistemas muscular, respiratorio, nervioso y circulatorio. Además de la mera cultura física, el objeto del *hathayoga* es el de adquirir un conocimiento completo de la distinción del Yo de los órganos internos.

mientos y la mente están en interacción con sus objetos".

Ahora bien, lo que Juan Pérez mismo o cualquier otra persona reconoce como Juan Pérez, no es el sujeto que conoce. Es precisamente este complejo de objetos conocidos y cognoscibles, o algún aspecto de él. Pero el sujeto que conoce, a diferencia de los objetos conocidos, no tiene las características de Juan Pérez. En verdad, no tiene ninguna característica física, emocional o ideatoria; es un conocer puro y simple, y esto es esa misteriosa identidad que no se la puede hacer objeto de conocimiento ni se la puede imaginar permanentemente aniquilada.

Aunque algunos estamos acostumbrados a pensar el sujeto que conoce como un *centro*, una especie de chispa de la que irradia luz, parecería más correcto pensarlo como un *campo*. Los objetos conocidos son en un sentido distintos de él, pero al mismo tiempo están *en* él. Quiere esto decir que todo lo que conocemos es conocido *en* nuestra conciencia. Como bien se reconoce, fuera del campo de nuestra propia conciencia no tenemos conocimiento del mundo exterior, de las distancias entre los cuerpos y otras cosas, o del desplazamiento desde un lugar a otro. En otras palabras, aunque hablamos de nuestro conocimiento del mundo exterior sólo por impresiones que llegan a nuestras mentes y sentidos desde fuera, el mismo concepto o sentido de lo exterior y la misma existencia de los órganos de los sentidos son conocidos sólo dentro de la conciencia. Este hecho, aunque poco familiar y desconcertante, no puede ignorarse cuando se lo advierte por introspección. Lo que ocurre es que no estamos acostumbrados a verlo, que pensamos que la conciencia es un centro localizado en el cuerpo, más bien que un campo con un núcleo central.

El hecho de que todas las cosas estén dentro de la conciencia no implica solipsismo ni irrealidad de los objetos. En lo que concierne a la realidad relativa de los individuos y objetos, no importa que los llamemos acontecimientos dentro de un continuo espacio-temporal, o acontecimientos dentro

de un campo de conciencia. No es difícil concebir a la conciencia como un campo en el que puede haber un número indefinido de núcleos o puntos de vista, cada uno de los cuales corresponde al área vagamente restringida que cada uno de nosotros llama "mi" conciencia. El espacio y el tiempo serán también funciones del campo, y cada punto de vista o núcleo dentro del campo será, como las estrellas en el espacio, central en relación a los demás.

*"Where", said the King, "O where? I have not found it!"
 "Here", said the dwarf, and music echoed "Here!"
 This infinite circle hath no One to bound it,
 Therefore its deep strange centre is everywhere! 14*

Los que adoptan el punto de vista ingenuo de que la conciencia es una función de la "materia física" (y ¿qué es la "materia física", y dónde está sino en la conciencia?) están impresionados por la observación de que las estructuras "inorgánicas" preceden en el tiempo por períodos incalculables a los organismos vivos y suponen por consiguiente que la conciencia es una especie de capa superior de hongos que se ha formado incidentalmente sobre la antiquísima roca de la materia. Pero debemos considerar el hecho de que la distancia en el tiempo es mucho más un fenómeno dentro de la conciencia que la distancia en el espacio. Además, si la palabra "evolución" significa algo, denota no la construcción de una torre a la que se agregan adornos que no son muy esenciales cuando el edificio principal está completo, sino el desarrollo, el desenvolvimiento hacia el exterior de propiedades que estaban contenidas en la estructura

¹⁴ ("¿Dónde", dijo el rey, "Oh dónde? ¡No lo he encontrado!" "Aquí", dijo el enano, y la música repitió "¡Aquí!" Este círculo infinito carece de una línea que lo limite. Por consiguiente su centro profundo y extraño, ¡está en todas partes! Alfred Noyes, *The Unknown God* (New York, 1940), p. 252. La estrofa se basa en la concepción tradicional de que el infinito es "un círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna parte".

desde el comienzo. Por consiguiente, lo que aparece más tardíamente en el tiempo sobre la superficie, lejos de ser superficial y no esencial, serán las propiedades del orden más profundamente arraigado y fundamental. La evolución consiste en que la "materia" se vuelve desde dentro hacia fuera para manifestar sus poderes más profundos, las cosas más interiores y esenciales a su naturaleza.

Transponiendo, pues, nuestro concepto de conciencia como un campo infinito que contiene innumerables núcleos, del lenguaje electromagnético al metafísico, vemos que el campo es *Brahma*, la Realidad infinita, y el campo *en el acto* de contener núcleos, o puntos de vista, es el Yo o *Atman*. Cada núcleo o punto de vista tomado por el Yo, No dual e indiviso es el intelecto o *buddhi*. Cambiando nuestra metáfora, el *buddhi* se asemeja a un rayo que parte del sol central del Yo. Dentro de cada rayo o punto de vista, el Yo proyecta los diversos objetos de la experiencia finita, y, al hacerlo así, se identifica con ellos, o por lo menos con los objetos más próximos, los contenidos del alma, que constituyen el ego o *jivatma*.

El proceso puede aclararse retrocediendo en la búsqueda de su origen. El ego (*jivatma*) consiste en la vida "interior" del hombre en la medida en que puede convertirse en *objeto* de conocimiento; es el complejo de sensación, razón, sentimiento, carácter y memoria, en suma, el alma. La conciencia que *conoce* este objeto es principalmente el Yo. Pero en la medida en que esta conciencia está limitada en su esfera de actividad, en la medida en que es un punto de vista que tiene un área restringida de experiencia, es el *buddhi*, el rayo o punto de vista tomado por el Yo. Así el Yo manifiesta lo individual identificándose a sí mismo con un punto de vista y con los objetos en ese punto de vista, con el *buddhi* y el *jivatma*. Sin embargo, aunque se identifica a sí mismo con ellos, permanece en principio infinito e idéntico a *Brahma*. Como tal retiene un "punto de vista" total u omnisciencia que, por supuesto, no penetra a través

de los diversos "rayos", y, mucho menos, en los egos que ellos contienen.¹⁵

Despojados de sutilezas técnicas, lo que decimos es que la percepción básica en el hombre, la identidad y el sujeto que conoce fundamentales, es un punto de vista adoptado por aquella conciencia esencialmente infinita y omnisciente que es la Realidad última. La conciencia en el hombre es continua, y en principio idéntica, con la Conciencia universal. Lejos de ser una mera superestructura del universo material, la conciencia es su mismo fundamento. En nuestra propia identidad central conocemos la Realidad íntima e inmediatamente; en cualquier otra parte vemos sólo su caparazón exterior.

Algo parecido a esto se encuentra en la filosofía occidental, pero sólo como teoría divorciada, del concepto adecuado de la No dualidad. Debe repetirse, por tanto, que la doctrina metafísica como se la encuentra en el Vedanta y en otras partes no descansa en la teoría sino en la comprensión. La proposición *tat tvam asi*, el Yo es lo infinito, se basa en la experiencia de su verdad. Cuando ya no se identifica al Yo con el ego, cuando, en ciertas prácticas espirituales, penetra y comprende sus propias profundidades, *conoce* simplemente que es eterno y que lo incluye todo. Las palabras no pueden comunicar una prueba, una convicción, de esta experiencia. Pero cuando se la comprende, este conocimiento es de una certeza mucho mayor que la de cualquier otra clase de conocimiento, de modo que la duda parece imposible.

¹⁵ Esta explicación de la manifestación del Yo como ego emplea una versión simplificada de la terminología Vedanta. En el budismo Mahayana se expresan los mismos principios con algunas diferencias en la terminología y la clasificación. *Brahma* y *Atman* son denominados respectivamente *Amala-vijnana* y *Alaya-vijnana*. En los sutras Mahayanas el término *Atman* denota casi invariablemente al ego, el complejo de *samskara* (sueños e ideas creadoras), *samyra* (representaciones y conceptos) y *vedaríá* (sentimientos que disciernen). A veces se emplea el término *buddhi* con el mismo sentido con que aparece en el Vedanta.

Puesto que no hay la menor posibilidad de que una experiencia de esta clase sea verificada con instrumentos científicos, sólo se la puede criticar desde el punto de vista de la teoría.¹⁶ Sólo se puede decir que parece irrazonable, o que no nos agrada la idea. Por consiguiente tendremos que contentarnos con mostrar que no es irrazonable, sino que, por el contrario, continúa arrojando luz más allá del punto en que otras doctrinas caen en contradicciones, comparada con las cuales, hasta la paradoja es claridad. Más allá de esto queda la importantísima cuestión de describir los preparativos para la comprensión, que constituye el único medio satisfactorio de verificación.

Es verdad, por supuesto, que los locos pretenden que experimentan cosas que, para ellos, son tan ciertas que no admiten duda alguna. Así se dice a menudo que la comprensión de la Suprema Identidad es simplemente otra forma de ilusión o de obsesión psíquica debida a una excesiva introspección. A esto basta dar la vieja respuesta, de que mientras las ilusiones de la locura hacen que a sus víctimas les resulte imposible vivir con ellas, descubriremos que el conocimiento de la Suprema Identidad, de la relación del hombre con su verdadero fin, es algo sin lo cual no podemos vivir. Si esto es locura, entonces, como bien lo dijo **Jung**, la vida misma "es una enfermedad con un pronóstico muy desfavorable; dura años hasta que termina con la muerte".

Si, pues, la conciencia básica del hombre es un punto de vista del Yo eterno, surge el problema acerca de qué ocurre con el Yo en el estado de inconsciencia. Será necesario considerar dos tipos de inconsciencia: primero, lo inconsciente del psicoanálisis, y, segundo, la inconsciencia del sueño y el coma.

En general, la teoría psicoanalítica acerca de la relación de lo consciente con lo inconsciente sigue la ingenua con-

¹⁶ Aun suponiendo que pudiera verificarse científicamente, la información así obtenida, siendo objetiva y mediata, sería dudosa.

cepción que considera a la evolución como un proceso constructivo. Concibe lo consciente como un afloramiento reciente de lo inconsciente, y de ningún modo como algo de naturaleza fundamental. Pero desde el punto de vista de la metafísica, lo inconsciente del psicoanálisis es aquello con lo que el Yo consciente está tan estrechamente identificado que todavía no es *objeto* de la conciencia. En la práctica, cuando el psicoanálisis se refiere a "lo consciente", alude a aquella esfera de la vida psíquica *conocida* a la conciencia; no alude al verdadero poder de la conciencia. Como hemos visto, lo que la conciencia conoce objetivamente *no es* precisamente la conciencia misma.

Así "lo consciente" no es la conciencia; es aquella esfera de la vida psíquica con la que el Yo no se identifica. Lo inconsciente del psicoanálisis consiste, por consiguiente, (1) en el Yo todavía no comprendido, que en realidad es altamente consciente, pero no de sí mismo como objeto; y (2) en una esfera de la vida psíquica con la que el Yo (como *buddhi*) se ha identificado de modo tan estrecho que no lo reconoce o conoce objetivamente. Esta última consiste en varios aspectos del alma que, cuando son inconscientes, no son experimentados en su forma verdadera sino que son proyectados al exterior en forma *simbólica*.

La proyección es el mecanismo por el cual representamos como exterior al alma lo que no reconocemos como existente de una manera objetiva dentro de ella. En el nivel superficial, proyectamos en otras personas motivos y actitudes que no queremos reconocer en nosotros. En un nivel más profundo, proyectamos ciertos procesos básicos del alma en los sueños y mitos y en aquellos símbolos mitológicos universales que Jung llama "arquetipos". En el nivel más profundo, más profundo que el alma misma, proyectamos externamente el mismo Yo en el símbolo de un Dios objetivo y "exterior".¹⁷

Hay cierta semejanza entre el psicoanálisis y la parte pre-

¹⁷ Por supuesto, si Dios es infinito en sentido estricto, los términos "objetivo" y "exterior" le son totalmente inaplicables.

liminar del *yoga*. La primera fase del *yoga* consiste en distinguir El que ve de lo visto, la *vía negativa* de comprender que el Yo *no es* ningún objeto conocido. De la misma manera, el psicoanálisis aspira a conocer lo inconsciente de modo objetivo. Nos hace comprender que lo que proyectamos está realmente dentro de nosotros, pero en el momento en que reconocemos algo dentro de nosotros, lo distinguimos del Yo que conoce. La función práctica del psicoanálisis es curar el alma, esto es, llevar *toda* la psique a la conciencia. Pues mientras alguna parte de la psique es inconsciente, es decir, está identificada con el Yo, produce reacciones a la vida confusas y no objetivas. Por ejemplo, cuando somos inconscientes de nuestra propia hostilidad, proyectamos motivos hostiles en los otros, y ello nos impide lograr la armonía en nuestras relaciones con ellos.

Ordinariamente, el psicoanálisis no sondea lo inconsciente con la suficiente profundidad para revelar al Yo y distinguirlo completamente del ego. Sin embargo, la psicología analítica de Jung, alcanza un punto en que al menos esto tiene comienzo, y usa el mismo término "el Yo" para el nuevo centro de la vida psíquica que se encuentra cuando el análisis alcanza su culminación. Pero aquí se detiene el análisis; no continúa, con el *yoga*, para comprender la identidad del Yo con lo infinito.

El objetivo del psicoanálisis tiene mucho de común con el objetivo de la religión, esto es, la salvación del alma. Pues el verdadero significado de la salvación ($\sigma\omega\tau\eta\alpha\iota\varsigma$) es completar el alma, rescatar todas sus partes esenciales de lo inconsciente, del averno, del infierno. El otro aspecto del proceso, la comprensión de la identidad del Yo y el infinito, es distinto de la salvación y no cae dentro de la esfera del psicoanálisis ni de la religión.

El gran obstáculo que se opone a la salvación religiosa es el egoísmo, es decir, el tipo de acción no objetiva que resulta de la identificación del alma con el Yo. Negarse a uno mismo es realmente negar que el alma es el Yo, sepa-

rar u objetivar el ego, y por consiguiente distinguirlo de la verdadera identidad, el *Atman*. Pero como la religión confunde el alma con el Yo, emplea la frase "negación de sí mismo" en vez de "negación del alma".¹⁸ Por supuesto, el ego no puede negarse a sí mismo, como tampoco es posible salirse de la propia piel. El Yo debe negar, separar u objetivar el ego, y, con ello, *amarlo* de verdad y salvarlo. Careciendo, pues, del concepto del Yo, la religión lo reemplaza con la idea de la Gracia externa, que "llega" desde el Dios "exterior".¹⁹

Podemos pasar ahora del problema del inconsciente psicológico a uno que es más sutil, el problema de la inconsciencia. ¿Qué ocurre con el Yo en el sueño profundo, sin ensueños? La ausencia de todo objeto psicofísico en este estado, ¿no prueba simplemente que no existe una conciencia fuera de ellos, y que por consiguiente la conciencia es una mera función del complejo de alma y cuerpo?

El Vedanta responde a este problema diciendo que en el estado de sueño profundo (*sushupti*) el Yo "reasume" su

¹⁸ Sin embargo, cf. San Lucas, xiv, 26. "Si alguno viene a mí y no aborrece. . . su propia alma (Τί, V ψυχῆν ἐξουτοῦ) no puede ser mi discípulo." También ix, 24: "Cualquiera que perdiera su alma (ψυχῆν) por causa de mí, éste la salvará." Cf. también San Juan, xii, 25.

¹⁹ Al concluir esta sección sobre la relación de los conceptos metafísicos con los psicoanalíticos es necesario añadir una nota sobre la teoría de Jung acerca de la estructura del alma. Jung da al alma *cuatro* funciones, sensación, pensamiento, sentimiento e intuición, y el proceso de la integración psíquica está completo cuando se han llevado las cuatro a la conciencia. Al referirnos al alma sólo hemos mencionado *tres* de estas funciones, razón (pensamiento), sentimiento y sensación. Hemos hecho esto para evitar toda confusión entre la intuición, como parte del alma, y el intelecto o *buddhi* que los orientistas muy a menudo traducen como "intuición". Para Jung, la intuición no es de ningún modo el *buddhi*, sino una especie de sensación inconsciente. Creemos que la clasificación de Jung tiene mucho de bueno, pero su explicación adecuada supondría una larga digresión de nuestro tema. Remitimos al lector a su *Psychological Types* (London y New York, 1933). (Hay trad. esp., *Tipos psicológicos*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943.)

omnisciencia original. Al despertar no tenemos recuerdo de ello por la simple razón de que la memoria es una función del complejo de alma y cuerpo, siendo, por decirlo así, las huellas de anteriores impresiones en el organismo psicofísico. El Yo eterno no necesita memoria porque no tiene pasado. En la conciencia eterna y omnisciente, el pasado, el presente y el futuro son simultáneos, como lo explicamos anteriormente, y por esta razón los acontecimientos en el tiempo no dejan huellas sobre la conciencia eterna. En el sueño, pues, el tiempo, que es el modo de conocer sucesivamente, desaparece, dejando solo y "despejado" el modo eterno de conocer propio del Yo. En el despertar del alma y el cuerpo, el Yo concentrado en aquél, "entra de nuevo" en el modo sucesivo del conocer, y como la omnisciencia que poseía el Yo en el sueño nunca fue conocimiento *para* el alma y los sentidos, no queda de ella ningún vestigio ni rastro en la memoria.

La dificultad para comprender este punto reside en que generalmente confundimos al Yo con la memoria, y a la continuidad de la memoria con la persistencia eterna (*sic*) del Yo frente al flujo cambiante de la experiencia. Pero la conciencia del Yo es estrictamente conciencia del *ahora*, y parece recordar el pasado sólo porque están presentes las huellas de la memoria en el organismo psicofísico. Sólo puede decirse que el Yo recuerda en el sentido, completamente diferente, de "recordarse a sí mismo", de "reasumir", no una conciencia pasada sino eterna, de cesar de concentrarse, por decirlo así, como el *buddhi*, en el punto de vista particular e individual.

III

Estamos ahora en condiciones de preguntar cómo y por qué la Realidad última adopta puntos de vista, por qué se identifica con otros seres como un actor, representando simultáneamente y sin esfuerzo un número indefinido de pa-

peles. Vimos en el capítulo anterior que el infinito tiene el poder de abandonarse a sí mismo o de identificarse con lo finito sin la menor pérdida de su condición de infinitud. Del mismo modo, un hombre de auténtica y no fingida dignidad puede jugar con los niños sin perder en absoluto su dignidad. Hemos visto también que siendo el infinito libertad absoluta, no tiene necesidad de manifestar lo finito. Por consiguiente no podemos responder a la pregunta de por qué ocurre todo esto, usando términos que impliquen propósito, pues el propósito es una motivación que se encuentra sólo en los seres finitos y temporales. Tener un propósito es trabajar por la consecución de una meta futura determinada por una necesidad presente. Evidentemente, pues, el infinito no puede tener propósitos, pues siendo infinito no carece de nada y siendo eterno no vive en los términos de pasado, presente y futuro. La religión habla de que Dios tiene un propósito porque lo concibe, analógicamente, en términos de temporalidad.

Una acción que no es dictada por ninguna necesidad no actúa tampoco en el sentido de que realiza un trabajo. Los vedantistas y taoístas dicen repetidas veces que la Realidad infinita no *hace* nada, aunque generalmente los comentaristas occidentales lo entienden como si el infinito estuviera en un estado de inercia absoluta. Pero cuando se dice que el infinito no *actúa o hace*, esto debe entenderse en el sentido de que no realiza ningún *trabajo*; el infinito no actúa por necesidad ni con esfuerzo. En lenguaje escolástico es *actus purus*, acto puro, porque en él no hay nada potencial que tenga que producir con esfuerzo o a través de cierto tiempo.

Lo que en el hombre más se parece a una acción sin esfuerzo y sin propósito es el *juego*, y por esta causa la tradición hindú se refiere a menudo al *maya* del universo finito como el *lila* o juego de *Brahma*.²⁰ La misma idea se halla

²⁰ Véase la misma idea en un contexto cristiano, en mi libro *Behold the Spirit* (New York, 1947; London, 1948), pp. 174-84.

en el siguiente pasaje de los Proverbios, en que se describe la acción de la Sabiduría Divina o agente creador de Dios:

*Junto a Él estaba yo como artífice,
y era cada día sus delicias,
jugando ante Él en todo momento,
jugando en su orbe terrestre,
y teniendo mis delicias en los hijos de los hombres.*²¹

La idea poética del universo como juego o danza de Dios revela el sentido del hecho de que todos los seres finitos son transitorios, que fluyen y cambian constantemente, que la muerte es esencial a la vida finita y que al resistir el cambio resistimos al mismo principio que hace viva la vida. Sin embargo, más allá de todos los términos de dualidad, lo infinito es vida antes que inercia; es la plenitud, lo absolutamente completo antes que lo vacío. Si hemos de expresar de alguna manera en términos finitos su perfección total, sólo la variedad, multiplicidad y movimiento indefinidos pueden proporcionar la aproximación más ligera a su riqueza interior. El flujo incesante de la vida refleja las posibilidades ilimitadas de la omnipotencia, tanto como la verdad de que el infinito, como Realidad *viva*, como espíritu puro y simple, nunca puede ser aprehendida en ninguna forma fija. Toda forma de vida debe convertirse en algo pasado; ninguna forma puede nunca tomar posesión del Ahora eterno infinitesimal del momento siempre presente en que se manifiesta. El Ahora permanece; de él y a través de él las formas de vida fluyen con continuidad ininterrumpida, sin cesar siquiera por la más irreductible fracción de segundo. Sin ocupar espacio ni tiempo, el Ahora eterno contiene a todo el universo; fuera de él, nada tiene realidad ni vida.

Lo que llamamos el momento presente es una función de la conciencia. Es el ojo del Yo, donde la Realidad última adopta el punto de vista de lo infinitesimal más bien que de lo infinito, aunque ambos son en principio uno.

²¹ Proverbios, VIII, 30-31.

"Este es el Espíritu que está en mi corazón, más pequeño que un grano de arroz, o un grano de cebada, o un grano de mostaza, o la pepita de un grano de alpiste. Este es el espíritu que está en mi corazón, más grande que la tierra, más grande que el cielo, más grande que el paraíso mismo, más grande que todos estos mundos." ²²

Como absoluto que está en todas partes y en todo momento, lo infinito es *Brahma*; como absoluto que está aquí y ahora es el *Atman*, el punto de vista primordial, el Experimentador, el Testigo, el Conocedor, en toda vida que se vive. Fundamentalmente, pues, toda alegría y tristeza, todo placer y dolor, todo amor e ira, toda instrucción e ignorancia son conocidos nada más que por el Yo infinito, que libre y deliberadamente se abandona a sí mismo y se identifica con cada punto de vista finito. Transpuesto en términos religiosos, es el Hijo de Dios encarnado en el banquete de Caná y en la Cruz del Gólgota, participando en toda clase de experiencia humana, pues esta única Encarnación tiene su contraparte metafísica en El único que conoce todo conocimiento.²³

²² *Chandogya Upanishad*, m, 14. Cf. la traducción al inglés de Juan Mascaro.

²³ Cf. Coomaraswamy, "On the One and Only Transmigrant", en el suplemento del *Journal of the American Oriental Society*, vol. 64, N° 2, p. 40: "En efecto, sólo si reconocemos que Cristo y no 'yo' es nuestro Yo real y el único experimentador en todo ser vivo podemos entender las palabras: 'Tuve hambre. . . tuve sed. . . En cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a mí lo hicisteis.' (San Mateo, xxv, 35 y sig.)" Esto pondría de manifiesto el sentido más profundo de Isaías, III, 4: "Ciertamente llevé él nuestras penas y sufrí nuestros dolores." Del mismo modo la Epístola a los Gálatas, II, 20: "Con Cristo estoy juntamente crucificado, y vivo, no ya yo, mas vive Cristo en mí." Quien entiende esto sabe que "Muerto sois, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. . . que es vuestra vida". (Epístola a los Colosenses, m, 3-4.) "Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo." (San Juan, m, 13); por consiguiente "Adonde yo voy, vosotros no podéis venir" (San Juan, VIH, 21). Y por ello

LA SUPREMA IDENTIDAD

Desde el punto de vista del infinito como *Brahma*, este universo es la manifestación instantánea, simultánea y sin esfuerzo de su propia imagen finita. Será evidente que, puesto que la imagen total es lo que el infinito "quiere", el infinito la encuentra absolutamente "aceptable", o, para decirlo en lenguaje humano, bella y buena, ya que llamamos bellas y buenas aquellas cosas que concuerdan con nuestra voluntad. Pero desde el punto de vista del infinito considerado como el Yo, el *Atman*, identificado con un punto de vista finito, la manifestación del universo es una obra gigantesca que implica lucha, agonía, ensayo y error, la disciplina de la frustración, la paciencia y el coraje. Estos son los materiales con que está hecha la imagen de la belleza eterna, la exquisita Maya a quien la mitología representa como la eterna Amada de Dios.

"Está hecho de conciencia y mente; está hecho de vida y visión. Está hecho de la tierra y de las aguas; está hecho de aire y espacio. Está hecho de luz y oscuridad; está hecho de deseo y de paz. Está hecho de ira y de amor; está hecho de virtud y vicio. Está hecho de todo lo que está cerca; está hecho de todo lo que está lejos. Está hecho de todo." ²⁴

Así en la realización última del universo finito que lo infinito conoce y quiere en la eternidad, no se pierde ningún valor, ningún sufrimiento es en vano, ningún mal permanece sin transformarse, sin sentido, inane, para negar la omnipotencia con un espíritu coeterno de desaffo y cólera.

Puesto que el punto de vista religioso concibe a la Realidad como el Único Dios más bien que como el infinito No dual, la mente religiosa, y más especialmente la cristiana, tiene una dificultad natural para aceptar y entender la doctrina de la Suprema Identidad. La consecuencia parece ser que el universo es, después de todo, sólo una cosa que juega

"Si alguno quiere venir en pos de mí, niegúese a sí mismo" (San Mateo, xvi, 24).

²⁴ *Brihadaranyaka Upanishad*. Cf. la traducción al inglés de Juan Mascaro.

a ser **muchas**, lo que al mismo tiempo parecería ser sin sentido e inmoral. Pues si esto fuera verdad, no habría ningún sentido último (relación significativa entre la criatura y el Creador) y ningún valor último (distinción entre el bien y el mal); sólo habría esterilidad, frío, monismo sin sentido.

Debemos repetir otra vez, y nunca se insistirá demasiado en ello, que siendo el infinito No dual y no meramente uno, no excluye los reinos de relación y valor. Las relaciones y los valores, aunque no son eternos en sí mismos, nunca salen de la conciencia infinita, para la que todo lo que fue, es y será, es eternamente presente. Del mismo modo que una varilla, que tiene comienzo y fin en el espacio, perdura a través del tiempo, las cosas que tienen comienzo y fin en el tiempo están presentes en la eternidad. Desde el punto de vista del tiempo finito los acontecimientos son conocidos sucesivamente; desde el punto de vista de la eternidad, son conocidos simultáneamente. La eternidad no es algo vacío, que se encuentre cuando el tiempo llega a su fin; entrar en la eternidad no es abandonar todas las relaciones y valores de tiempo en el pasado. Lo infinito y eterno incluye el tiempo y el espacio eternamente, aunque no necesariamente.²⁵

Pero la mente religiosa muestra sus limitaciones cuando intenta considerar las relaciones y valores como *absolutos*, como *de* eternidad más bien que *en* la eternidad. Siendo análogo, el punto de vista religioso no puede ser absoluto, y cuando trata de serlo cae en las más serias contradicciones. Aunque discutiremos el problema del bien y el mal en el capítulo siguiente, podemos desde luego ver que si la distinción entre el bien y el mal tiene que ser absoluta y eterna, no es posible escapar del dualismo absoluto. En este momento, sin embargo, sólo nos interesa el problema del sentido, de la impresión religiosa que la doctrina del infinito

²⁵ Cf. Guénon, *La Métaphysique orientale* (París, 1945), p. 17: "Quien no puede escapar al punto de vista de la sucesión temporal para ver todas las cosas en su simultaneidad, es incapaz de la menor concepción de orden metafísico."

como el Yo en el hombre, hace que el universo no sea más que un juego de sombras sin sentido.

El sentido, como ya se ha indicado, debe definirse como relación significativa entre el amante y lo amado, el que conoce y lo conocido, el sujeto y el objeto. Pues el término "sentido" es gramatical. Una oración tiene sentido sólo cuando contiene, expresa o tácitamente, un sujeto y un objeto relacionados por un verbo. Un monismo es un sujeto sin objeto, o un objeto sin sujeto, es decir, panteísmo o materialismo.

No es difícil ver que el punto de vista religioso mismo pierde sentido si tratamos de hacerlo absoluto. En el capítulo anterior insinuamos que, cuando se lo lleva a su conclusión lógica, el monoteísmo puro se convierte en monismo. Si Dios es uno, y si existía antes de que el universo fuera creado, en aquel tiempo no se relacionaba con nada sino consigo mismo, lo que es una relación estrictamente monista y ficticia. Es imposible que de esta unidad original y ausencia de relaciones hubiera podido nunca surgir la multiplicidad y las relaciones.

El cristianismo, sin embargo, no piensa a Dios como algo meramente uniforme, sino como lo Uno en Tres, el Padre eterno como sujeto, el Hijo eterno como objeto, y el Espíritu Santo eterno como verbo, es decir, el amante, el amado y el amor. Pero si el hecho de que las Personas son realmente tres, y no obstante en realidad una, no hace que Dios carezca de sentido, se sigue entonces necesariamente que el hecho de que los yos sean realmente muchos y no obstante en realidad idéntico, no hace que el universo carezca de sentido. Uno no puede aceptar al mismo tiempo que mientras la unidad en la trinidad hace que Dios tenga sentido, la unidad en la multiplicidad hace que el universo carezca de sentido. Si el Dios Uno en Tres puede tener sentido, el infinito Uno en Muchos (esto es, lo No dual) puede tener sentido, y al mismo tiempo no caer en el monismo.²⁶

²⁶ En la medida en que el punto de vista religioso es relativo y no absoluto es sumamente importante subrayar que la idea de

Existe así la analogía más estrecha entre la doctrina de la Trinidad y la doctrina metafísica de la No dualidad, analogía que se hace aun más estrecha después de profundizar en su estudio. Sosteniendo a las tres Personas, aunque no como una cosa u objeto distinto a ellas, está la Divinidad. En el ser No dual de la Divinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres relaciones. Separado del Hijo, el Padre no es Padre; separado del Padre, el Hijo no es Hijo; separado de la relación entre ellos, el Espíritu Santo no es Espíritu Santo. Se dice que el Hijo es *engendrado* del Padre, y se dice que el Espíritu Santo *procede* del Padre y (o a través) del Hijo. Sin embargo, el Padre es la fuente ($\pi\tau\tau\gamma\tau\acute{\iota}$) de la Trinidad según la doctrina de la "monarquía divina", y así tiene con el Hijo una relación semejante a la que tiene el infinito con el Yo, *Brahma* con *Atman*. Como el Hijo, el Yo es "engendrado, no hecho, siendo de idéntica substancia que el Padre", mientras que el complejo de alma y cuerpo y los objetos de conocimiento del Yo son "hechos".

Al superar a toda descripción lógica, la doctrina de la Trinidad es lo más cercano en religión a una doctrina puramente metafísica, aunque en el cristianismo primitivo no tuvo expresión metafísica. En realidad, la doctrina no fue formulada completamente hasta que la *religión* cristiana empezó a adaptarse a ciertos conceptos metafísicos de los neoplatónicos. Al mismo tiempo, la doctrina sigue siendo doctrina religiosa en la práctica, porque en la práctica la mentalidad religiosa sigue considerando a Dios como Uno antes que

Dios tiene sentido. Sin embargo, es discutible que podamos hablar del sentido absoluto, ya que el sentido tiene que ver con relaciones y es por tanto relativo. Las observaciones precedentes tienen por objeto mostrar que la concepción metafísica del infinito como lo Uno en lo Múltiple, tiene tanto, o tan poco sentido como la concepción religiosa de Dios como lo Uno en Tres. En rigor, lo Absoluto trasciende el sentido y carece de sentido, en la misma forma en que es la Nada, en la acepción no privativa, como negación metafísica. Por otra parte, es posible decir que lo Absoluto tiene sentido en la acepción de que tiene relaciones interiores.

como No dual. Sigue siendo, pues, una analogía de la doctrina de la No dualidad, y lo uno no puede ser reemplazado por lo otro. Se corresponden, pero no son iguales.²⁷

El principal fundamento de la objeción que pone la mentalidad religiosa a la doctrina de la Suprema Identidad del Yo y el infinito es que el amor, la forma más elevada de relación con sentido, es imposible entre el hombre y Dios a menos que (a) el yo del hombre sea definida y absolutamente distinto al de Dios y (b) capaz también de no amarlo. Pero si esto fuera verdad, sería también sin sentido e imposible que Dios Hijo amara al Padre desde que ambos son Dios. Además, pocos teólogos aceptarían que el Hijo podría *no* amar al Padre. Si Dios es esencialmente amor, entonces el Hijo, como Dios, será esencialmente amor.

Es evidente que las doctrinas de la Trinidad y de la No dualidad implican muchas dificultades lógicas, porque los principios metafísicos están más allá del alcance del pensamiento dualista. Pero lo antedicho sólo lleva como propósito mostrar que no es válido utilizar la doctrina cristiana como objeción a la doctrina metafísica.

Finalmente, preguntar cuál es el sentido de todo el proceso del infinito que se manifiesta como finito, de la Realidad última que representa todos estos innumerables papeles, es preguntar por el sentido del amor, el sentido de la relación, el sentido del sentido. El tema del infinito que "imagina" la finitud, la distinción, la personalidad y la variedad es precisamente el tema de la finitud, la distinción, la personalidad y la variedad, es decir, de aquella misma multi-

²⁷ Cf. San Dionisio, *Theologia Mystica*, v. "Él no es espíritu, como podemos entenderlo, ni Filiación, ni Paternidad." También Santo Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 28, a. 3: "Debe haber una distinción real en Dios, no, en verdad, según lo que es absoluto, es decir, la esencia, en lo que hay suprema unidad y simplicidad, sino según lo que es relativo." También San Agustín, *De Trinitate*, v, 5: "No todo lo que se dice de Dios se dice de su substancia, pues decimos algunas cosas relativamente, como Padre con respecto al Hijo: **pero** estas cosas no se refieren a su substancia."

plicidad de seres y relaciones que el teísta cristiano valora tanto. Debe admitirse, por consiguiente, que cualquier objeción a la doctrina de la Suprema Identidad sobre la base de que quita a la vida todo el sentido que precisamente ha manifestado, y reduce todo a un monismo incoloro, carece de la menor partícula de validez. El problema ulterior y más profundo, de si aniquila los valores del bien y el mal, y hace de la Realidad última un monstruo amoral, indiferente al sufrimiento, el pecado y el mal, será el tema del próximo capítulo.

III. EL PROBLEMA DEL MAL

SUMARIO

1. El insatisfactorio estado en que se halla el problema teológico del mal es un síntoma de que el hombre occidental no quiere ser finito. Su esfuerzo tecnológico para hacer que lo finito sea infinito es en principio igual a su esfuerzo teológico para hacer que una posición relativa sea absoluta.

La doctrina de la Suprema Identidad, ¿hace desaparecer la distinción entre el bien y el mal, o resuelve efectivamente el problema?

2. Un examen de los planteamientos teológicos típicos con que se ha hecho frente al problema, muestra que la religión no puede distinguir de modo absoluto entre el bien y el mal sin caer en el dualismo absoluto. Pero en cuanto no hay una comprensión genuina de la Suprema Identidad, debe mantenerse el dualismo teológico. La solución al problema se encuentra más allá de la teología, y no debe modificar a la teología.

3. Pero si la Realidad última es No dual, no invalida o anula las distinciones relativas. Decir que el bien y el mal son relativos no es convertirlos en distinciones sin valor.

Se debe considerar que en lo fundamental contribuyen mutuamente en una única armonía, como la luz y la sombra en una pintura, armonía tan esplendorosa que lo que en ella hay de oscuro, aunque sea oscuro, se justifica sin que tengamos que lamentar nada.

4. ¿Destruye el impulso moral la idea del mal necesario (O *felix culpa!*)? En teoría existe ciertamente este peligro,

LA SUPREMA IDENTIDAD

porque cualquier verdad puede ser peligrosa. Pero la inevitable unión de la experiencia viva del hombre con el infinito hace desaparecer el temor, la inseguridad y el orgullo que están en la base de toda acción mala. Hace posible que él acepte las limitaciones finitas, antes que luchar con ellas. Esta aceptación de las limitaciones, unida al respeto por el equilibrio de la naturaleza, es el principio de la verdadera disciplina.

La comprensión de la Suprema Identidad se manifiesta en una acción unitiva (caridad) de modo tan cierto como el sentimiento del ego y de la separación se manifiesta en una acción separadora y divisoria.

III. EL PROBLEMA DEL MAL

I

La larga historia de los ensayos teológicos y filosóficos que han intentado dar una solución al "problema del mal", lo han convertido en un tema sumamente delicado. En efecto, los mejores espíritus de la tradición cristiana han luchado con él generación tras generación, dejando la respuesta como al comienzo, esto es, en el misterio. Pero el problema, y con ello nos referimos al modo como la mente cristiana ha planteado el problema, tiene ahora una historia bastante larga que nos permite observar y estimar ciertas consecuencias prácticas producidas por la actitud cristiana hacia el mal.

Ya hemos notado que la cultura tradicional y espiritualmente unánime de la cristiandad duró un tiempo notablemente corto si se la compara con las culturas tradicionales de la India y la China, no obstante tener tanto de común con ellas. En nuestra época muchas personas de gran talento piden con insistencia el retorno a los valores y doctrinas esenciales de la cultura cristiana, señalando con toda razón las desastrosas consecuencias debidas al relativismo y empirismo del pensamiento moderno y al abandono en gran escala de las normas tradicionales. Sin embargo, esas personas no se detienen a preguntar por qué la síntesis medieval fracasó con tanta facilidad, por qué no fue lo suficientemente fuerte para resistir al humanismo y al racionalismo. Parecen no ver ninguna relación de causalidad histórica entre las culturas medieval y moderna, dos expresiones opuestas de una tendencia única que deben alternarse sucesivamente mien-

tras perdura la tendencia. El carácter peculiar y singularmente violento y destructor de la civilización moderna, el mismo surgimiento de una técnica enloquecida, no carece de raíces en el mundo medieval. Si se encuentra en la cultura occidental no es porque haya caído del cielo. No se debe a ningún acto demente o demoníaco de Guillermo de Occam, Galileo, Descartes o Lutero. Es inherente a cierta peculiaridad de la mentalidad occidental.

Es muy difícil rastrear el origen o juzgar el significado de esta peculiaridad. Acaso no sea ninguna peculiaridad, sino simplemente una clase natural en el desarrollo de ciertos pueblos. El hecho de que no podamos encontrar nada semejante en otras culturas puede deberse simplemente a ignorancia de la historia en lo que concierne a los primeros mil o mil quinientos años de las culturas de la India y de la China, para no mencionar la historia más primitiva de las razas orientales, que se halla en la oscuridad más profunda. Preferiremos pensar —y trataremos de mostrar por qué— que es una fase natural, pero no podemos estar seguros de ello porque los pueblos con los cuales podríamos establecer comparación son muy antiguos y desconocidos.

Esta peculiaridad consiste en que el hombre occidental no quiere ser finito, ni aceptar las condiciones de la vida finita. Parece ser por naturaleza un dualista intransigente, o, lo que es lo mismo, un monista, ya que el monismo es la "solución" que da el dualista al dualismo. Un dualista no puede aceptar lo finito porque se opone al infinito; no puede aceptar a la naturaleza porque se opone a Dios. Por consiguiente se sentirá obligado a resolver su dualismo en uno de los dos sentidos; o hará a lo infinito finito, o a lo finito infinito; forzará a la naturaleza a que sea semejante a Dios, o forzará a Dios a ser natural. Aunque este ensayo no tiene ningún efecto sobre el infinito, lleva lo finito hasta alturas donde no puede respirar, o lo llena con un valor y poder que no puede contener.

Tal actitud es natural en las personas muy conscientes

de sí mismas, agudamente conscientes de su separación con respecto a Dios, por una parte, o con respecto al universo natural por otra parte. El sentimiento de aislamiento y soledad del ego produce una profunda inseguridad y se manifiesta en el anhelo de poseer el infinito. Cuando sale del estado primitivo el hombre pierde esa *participation mystique*, esa identificación de sí mismo con la tribu y con la tierra que Lévy-Bruhl ha observado como característica dominante del hombre primitivo. Sintiendo solo, sintiendo la inestabilidad, la debilidad y la desnudez de su ego, este advenedizo de la cultura y la civilización debe hacer todo lo posible para aliviar su inseguridad, para ahogar su soledad en el sentimiento de infinitud. Pero, justamente a causa de la exageración del sentimiento del ego, el infinito parece enfrentarse al hombre como lo Uno totalmente distinto, totalmente opuesto, eterno en oposición a lo temporal, inmutable en oposición a lo cambiante, todopoderoso en oposición a lo restringido, sagrado (el todo) en oposición a lo profano (la parte aislada).

El sentimiento de culpa acompaña la experiencia del ego solo e inseguro. "Estoy solo; soy libre pero me siento inseguro. Me siento desterrado de mi hogar. Debo de haber hecho algo malo." El hombre ha comido del fruto del conocimiento de sí mismo y ha sido expulsado del Paraíso de la primitiva inconsciencia. Carece ahora de toda clase de seguridad real, pues ya no sabe cómo confiar en sus instintos y por consiguiente debe planear su vida como deliberación consciente. Así, cada acto, cada paso, tiene una consecuencia **importante**; la salvación o la condenación eternas dependen de una decisión. La impresión total de soledad, inseguridad, responsabilidad y culpa que acompaña al nacimiento de la autoconciencia es tan intolerable que uno debe escapar de ella a todo costo.

Hay dos modos de escape. Uno consiste en atribuir la situación total al pecado, reconocer el error de ser un ego, e implorar al Infinito Diferente misericordia y retorno al estado paradisíaco. Y luego, como prueba de sinceridad, el

ego debe renunciar y denunciarse a sí mismo con el pensamiento y de hecho, y debe abrazar la disciplina de la perfección que someterá la naturaleza de lo finito y material a las leyes de lo infinito y espiritual. Este es el "Combate Espiritual" entre el espíritu y la carne, que supone la oposición entre ambos.

El otro modo consiste en absorber lo infinito en lo finito en vez de anular lo finito en lo infinito. Se tratará de hacer infinito a lo finito por medio de la técnica, aboliendo las limitaciones de espacio, tiempo y dolor. En términos filosóficos, implica dar al ego humano el valor de Dios.

Ninguno de los dos modos es estricta y dogmáticamente cristiano. Pues el dogma fundamental del cristianismo central es la unión del espíritu y la carne en Cristo. Pero la actitud psicológica del cristianismo tanto grecorromano como medieval ha sido considerar a la carne como el mal, no obstante el dogma de la Encarnación y de la bondad inherente a todas las cosas creadas por Dios. En teoría los padres y los escolásticos aceptaban la bondad de la carne, pero en la práctica la consideraban motivo de tentación, y el símbolo del diablo era el aspecto puramente animal del hombre, un hombre con cuernos y pezuñas, Pan, el dios terrenal.

Es fácil, sin embargo, simplificar demasiado la actitud medieval hacia lo finito, pues la concepción escolástica y patrística del pecado y del mal era mucho más sutil que la identificación popular del diablo con la carne. Se consideraba que la fuente del mal era el ego mismo, más bien que su vehículo material. Lo que había que denunciar, negar y desarraigar, lo que se oponía radicalmente a Dios, era el egoísmo propio del ego, el amor de sí mismo y de su propiedad que brotaba de su sentimiento de inseguridad. Pero como lo observaron personas tan agudamente autoconscientes como San Agustín y Martín Lutero, el egoísmo es inseparable del ego; es egoísta por naturaleza porque nace del sentimiento de inseguridad. El hombre como ego es

radical y originalmente pecador y el interés propio se oculta tras sus actos de virtud más elevada. Hubo así una oposición entre Dios y el mismo centro del ser del hombre. El restablecimiento de la asociación con Dios dependería pues de la aniquilación del amor propio del ego y su reemplazo por un amor hacia los otros, de la generosidad más pura, un amor que, siendo propio solamente de Dios, no puede venir de ninguna parte salvo de su gracia divina.

En la práctica, sin embargo, esta gracia parecía un don muy raro, y si esto no se podía atribuir a un favoritismo arbitrario por parte de Dios tenía que atribuirse a una ausencia de aquella virtud en el ego para la que era tan necesaria la gracia. Entonces, si no había nada que el ego pudiera hacer para merecer el don de la gracia, y si la ausencia de gracia era únicamente la culpa de un ego que no podía hacer nada para merecer la gracia, la situación se hacía intolerable. Era inútil afirmar que al recibir los sacramentos se recibía la gracia real y objetivamente, pues el individuo se sentía interiormente igual como se había sentido antes. Si había recibido gracia no era consciente de ello y por consiguiente era incapaz de usarla. Si Dios es responsable de todo lo bueno en mí y yo soy responsable de todo lo malo, si yo por mí mismo no puedo hacer ningún bien, y el hecho de que Dios me niegue su gracia es culpa mía y no suya, entonces la oposición entre yo y Dios es absoluta. Soy un alma perdida; soy de nuevo el ego solo e inseguro.

Fue un estado de espíritu como este el que desmembró la síntesis medieval. El pecado y el amor propio en el hombre se oponían totalmente a Dios y no se los debía atribuir a él. Pero sin la unión con Dios, sin gracia, el hombre no tiene poder para evitar el pecado. Así, no teniendo garantía de que Dios le dará gracia, el hombre cae en el sentimiento de inseguridad culpable del cual debe escapar. Entonces se vuelve humanista, racionalista, agnóstico y ateo. Si Dios no le ha de dar la gracia para escapar de la inseguridad y el pecado, del temor y el amor propio, tendrá que escapar

por sí mismo. Con el ejercicio de su brillante razón ha de abolir la dolorosa finitud de ser un ego. Olvidará su soledad en la apiñada vida urbana, en una orgía de comunicación superflua y agitación social; explicará su culpa y pecado como resultado de un mal ambiente que la técnica, la educación y la psicología han de corregir con rapidez; buscará compensación a su sentimiento de inseguridad demostrándose a sí mismo que es dueño y señor de la naturaleza. Pero el hombre tiene que enfrentar ahora el hecho de que también esta solución se ha derrumbado. Es que, en realidad, es imposible hacer infinito lo finito, y las limitaciones que hemos superado en la medicina, las comunicaciones, la industria y el transporte se vuelven contra nosotros en la forma de caos económico y guerra.

En suma, los objetivos de la vida medieval y moderna son esencialmente los mismos. El objeto en ambas es poseer a Dios. En la primera los medios son los sacramentos, penitencias, disciplinas, oraciones y virtudes formales, por las cuales se espera que Dios se sienta impulsado a penetrar en el ego y a desplazar su amor propio. En la segunda, los medios son técnicos, y se tiene la esperanza de que con esos medios el hombre puede adquirir un poder semejante al de Dios, dominando a la naturaleza indómita por la medicina, la educación y la psicología. Ambas se contradicen a sí mismas. En una, el hombre es libre para elegir lo bueno, pero sólo por la gracia de Dios, sin la que es inevitablemente pecador. En la otra el hombre tiene libertad para dominar la naturaleza, pero al mismo tiempo su misma razón está determinada por mecanismos naturales.

Ninguna de estas concepciones de la vida acepta la finitud del hombre. La mentalidad medieval no hubiera admitido que el amor propio era consecuencia inevitable del sentimiento de inseguridad, que a su vez es el resultado inevitable del sentimiento del ego. Pensaba así: "Yo debiera ser como Dios; yo no debiera sentirme inseguro; yo no debiera amarme a mí mismo. Por tanto soy culpable." Por consiguiente

era ciego al asombroso *orgullo* de este supuesto: "yo, ego finito, debiera ser como Dios"; y de acuerdo con su orgullo insistía en que el hombre posee una voluntad libre tan similar a la de Dios, que, en el caso del pecado, puede actuar como Causa Primera. Del mismo modo el hombre moderno tiene la presunción de que *debiera* ser capaz de dominarse a sí mismo y a la naturaleza mediante la técnica. Y a causa de este imposible *debiera* el hombre medieval y moderno de Occidente se ve atormentado por la culpa.

El sentimiento de culpa surge en forma aguda en períodos de bancarota, cuando fracasa un intento de satisfacer el deseo de ser como Dios. A fines del período medieval, Lutero y Calvino denunciaron el "optimismo" católico de que el hombre podía perfeccionarse, de que podía adquirir méritos mediante las buenas obras, e insistieron en la doctrina de la depravación total del hombre. A fines del período moderno, Barth y Niebuhr denuncian el optimismo de los humanistas y son los corifeos del movimiento protestante denominado "Vuelta al Pecado".

Evidentemente, la raíz de la dificultad reside en el concepto de pecado, en la noción de que en el ego humano existe un imperativo categórico de asemejarse a Dios. Pero esto es un problema sumamente serio que no admite soluciones fáciles. Si nos libramos de la noción de pecado y de voluntad libre, si cargamos a Dios con la responsabilidad tanto del bien como del mal, si, en suma, negamos que el ego sea la imagen de Dios, parece que tenemos que hacer frente a dos peligros. El primero es que el hombre se convierte en nada más que un muñeco de Dios, y Dios mismo resulta ser arbitrario, amoral y cruel, pues es el único autor del crimen, la guerra y la tiranía. El segundo es que tal idea minaría todo impulso moral en el hombre, y lo excusaría de tomar una actitud de irresponsabilidad total. ¿No hemos visto ya las consecuencias de este modo de pensar en los resultados de la filosofía determinista predominante en nuestros días? ¿No es esta misma solución otro modo de

escapar al abrumador sentimiento de soledad, culpa y responsabilidad que tiene el ego?

Ha llegado el momento en que tenemos que hacer frente al llamado problema del mal. A pesar de todo lo que se dijo y se escribió sobre él, el mundo medieval no lo enfrentó. El movimiento de "Vuelta al Pecado" no lo enfrenta tampoco, y si se sigue ese movimiento se verá que gira en círculo. Restaurar la "dignidad" del ego humano, su voluntad libre semejante a la de Dios, su responsabilidad y capacidad para el pecado, es precipitar de nuevo el dilema de los pelagianos contra los agustinianos. La noción pelagiana de que la naturaleza del hombre no es tan perversa como para no ser capaz de hacer el bien sin la gracia de Dios, será siempre contraria a la experiencia y a las escrituras cristianas. Sólo las personas más ingenuas pueden creer alguna vez que el ego puede curar su propio egoísmo. Así los agustinianos ganan de nuevo la batalla, planteando una vez más el insoluble problema de la gracia. El compromiso semi-pelagiano de que aunque el hombre no es libre de hacer el bien sin la gracia, es sin embargo libre de aceptar o rechazar el ofrecimiento de la gracia, sólo hace retroceder un paso el problema, hasta un punto en el que sigue siendo esencialmente el mismo.

Antes de poder considerar cómo el punto de vista metafísico ilumina este problema, debemos considerarlo más detalladamente desde el punto de vista religioso. Tal vez sea ya evidente que la raíz de la dificultad que la religión encuentra en el problema se debe a la identificación de la *imago Dei* con el ego antes que con el Yo, y que esto a su vez es más o menos inevitable cuando hay una confusión entre el Yo y el ego. Pero la mentalidad religiosa difícilmente aceptará la intrusión del punto de vista metafísico mientras no vea que los intentos estrictamente religiosos son inútiles para resolver el problema.

II

Dicho en términos religiosos, el problema del mal consiste más o menos en lo siguiente:

1. Si el hombre no puede hacer el bien sin la gracia divina, y si esta gracia es ofrecida a todos, ¿por qué algunos aceptan el don de la gracia y otros no? Si la misma aceptación de la gracia es una buena acción, ¿no es necesaria la gracia para realizarla? Si se responde afirmativamente a la última pregunta, ¿no se sigue que Dios, al retener la gracia, es responsable del rechazo del hombre y por tanto de su persistencia en el mal?

2. Se responde que el hecho de que el hombre no pueda por sí mismo hacer el bien no es una circunstancia de la que Dios sea responsable; es el resultado del pecado original, que puede tener su origen, bien en el primer hombre consciente de sí mismo, bien en algún ser anterior al mundo, quien, por su propia libre voluntad, se prefirió a sí mismo antes que a Dios. Pero, ¿qué fue lo que movió a este ser, hombre o ángel, a preferirse a sí mismo antes que a Dios? Si el acto fue inmotivado y no resulta de algún defecto de la naturaleza dada por Dios surge el problema de si es posible que un ser finito sea primer motor, que cumpla un acto totalmente inmotivado y sin causa.

3. Si se permite que el hombre pueda, por su propio poder, aceptar o rehusar el ofrecimiento de la gracia, y que ese rechazo no sea el resultado de ningún defecto de la naturaleza que Dios haya dejado sin remediar, surge el mismo problema expresado anteriormente: ¿puede el hombre, viendo con claridad, elegir mal, sin que haya ningún motivo que lo predisponga, sin ningún efecto preexistente como la ignorancia inculpable?

Expresado en esta forma, el problema se basa en ciertos supuestos:

1. Que no se puede pensar que Dios realice un acto malo o que sea de algún modo responsable de nada más que el riesgo de que ese acto acontezca.

2. Que tal riesgo está implícito en la creación de seres finitos diferentes de Dios con la capacidad de amar a Dios. Pues para ser capaces de amarlo, de entregarse a él por la propia voluntad libre, deben ser capaces también de rehusarse a amarlo, y, en vez de hacerlo, dirigir el amor hacia sí mismos.

En suma, se considera imposible amar, en el sentido más elevado, a menos que el amor sea puramente voluntario. Si Dios obligara al hombre a amarlo, tal amor sería tan mecánico y carente de sentido como el amor humano prodigado bajo la influencia de un afrodisíaco.

3. Que la distinción entre el bien y el mal es absoluta, puesto que Dios, Realidad última, es definitivamente bueno. Si la distinción no fuera absoluta, no se podría decir que los actos humanos tienen significación eterna y por tanto real.

4. Que el conocimiento anticipado u omnisciencia de Dios no disminuye la libertad de la voluntad creada. Saber que el hombre pecará no es hacerlo pecar. Si Dios se rehusara a crear a los que por anticipado sabe que serán pecadores, ello implicaría privar al hombre de su libertad de pecar.

El nudo del problema, si se concede la posibilidad de la voluntad libre, reside en saber si esa libertad puede ser tal que rehuse a Dios, a pesar de conocer suficientemente su gloria, y a pesar de la ausencia de defectos de su naturaleza. Sin embargo, si no se concede la voluntad libre, el problema es entonces decidir cuál es la función del mal en el plan divino, y si se puede mantener el significado último de los valores.

La gran mayoría de los teólogos católicos han sostenido que el mal debe atribuirse únicamente a la voluntad libre de la criatura, al menos originariamente. Aun si esto no representa la verdad real, tal opinión es natural y verdade-

ramente necesaria en una época en que el hombre experimenta la soledad y el aislamiento de su ego. Es posible que esta experiencia sea una etapa necesaria en el desarrollo de la conciencia del hombre, y si es así la creencia en la voluntad libre será en esta etapa tan justa y propia como lo es en el niño tomar en serio sus fantasías. Por otra parte, si el punto de vista metafísico sugiriese una solución al problema completamente diferente, esto no bastaría para descartar a la teología católica como errónea. Por el contrario, sugeriría que era relativamente correcta; es decir, en relación con el estado contemporáneo de la conciencia del hombre. Si se sugiere que el punto de vista religioso en este asunto no es absolutamente correcto, con ello sólo se dice que una doctrina religiosa, siendo lo que es, no puede ser absoluta. Tratar de hacer que una doctrina religiosa sea absoluta es llevar demasiado lejos una analogía, y es otro ejemplo de nuestros esfuerzos por convertir lo finito en infinito.

Sin embargo, en vista del fracaso de los esfuerzos medievales y modernos por poseer a Dios y de la violenta crisis impuesta al mundo por una civilización que no quiere aceptar la finitud, es posible que esté por iniciarse una gradual modificación de la conciencia del hombre occidental. Esta modificación es muy deseable si la humanidad ha de sacar alguna enseñanza de la historia actual, y puede ser que la creciente influencia de la cultura oriental sobre el mundo occidental sea un signo de su comienzo. Como ya lo hemos sugerido, los cambios de este tipo no dependen directamente de la deliberada adopción de un punto de vista por parte de un gran número de personas. En tales cuestiones es enorme la influencia de una pequeña minoría persuasiva. No es mucho esperar que el curso de los acontecimientos lleve a esa minoría a comprender que no hay oposición esencial entre la conciencia finita del hombre y el infinito, y que la naturaleza de lo infinito no consiste en anular las limitaciones, sino en amarlas.

El punto que el hombre occidental ha sido incapaz de

aceptar es que en el reino finito el bien no puede existir sin el mal. La teoría occidental de la voluntad libre afirma que el mal es un defecto totalmente innecesario de los seres finitos y contingentes. En ellos puede surgir el bien bajo el gobierno de la providencia divina, pero no se puede pensar que Dios pueda haber creado un universo en el que el mal sea un elemento necesario. Por consiguiente el mal ha sido introducido dentro del plan de las cosas por la voluntad de la criatura, que es la única responsable.

Es importante entender en qué condiciones puede ocurrir una clara elección moral entre el amor a Dios y el amor a sí mismo. Es difícil imaginar que el hombre mismo haya existido nunca en esas condiciones, por cuya razón la tradición católica hace retroceder el origen del mal al reino angélico, a la caída de Lucifer, el más elevado y radiante de los espíritus creados. Esta tradición tiene la gran ventaja de plantear el problema moral en forma extrema, porque suprime todos los fundamentos para buscar el origen del mal en las limitaciones necesarias de la condición humana.

Son tres las condiciones bajo las cuales puede ocurrir un desafío libre y deliberado a la voluntad divina:

1. A fin de evitar que se atribuya el mal a la ignorancia, la voluntad creada debe tener un conocimiento de Dios *suficiente* para que sea perfectamente evidente que Dios es inmensamente mayor que cualquier otro bien, y que la elección de cualquier bien menor como objeto de amor supremo tendría consecuencias totalmente desastrosas. Al hacer de Lucifer el primer pecador, la teología católica no deja dudas sobre este punto. Siendo el más resplandeciente de los ángeles poseía la conciencia inmediata de la gloria divina y el claro entendimiento de lo que ocasionaría el rechazo de esa gloria.

2. Para evitar que se atribuya el mal a alguna carencia de poder natural e inherente, la voluntad creada debe estar dotada de la capacidad de amar a Dios.

3. Por la misma razón, la voluntad creada debe estar do-

tada de una naturaleza racional, capaz de distinguir entre el propio bien y el propio mal, pues de otro modo podría atribuirse la elección del amor propio a una idiotez congénita.

Se nos pide, pues, que creamos que en tales condiciones un ser creado suscitó de la nada una malicia tan increíble que lo condenara a él y a otros para toda la eternidad. Decimos "de la nada" porque no había nada en su naturaleza como Dios lo creara que hiciera necesario un acto tal. El origen del acto reside exclusivamente en la libertad que la voluntad tiene de moverse en una dirección hacia la cual nada absolutamente la impulsa o la mueve, excepto, como insiste siempre Santo Tomás, lo que ella concibe como su propio bien. Pero en este caso no hubo defecto en el conocimiento que Lucifer tenía de su propio bien; no actuaba bajo el efecto del error o la duda. Concebía al amor propio como su propio bien a pesar del conocimiento cierto e indubitable de que no lo era, y esto no puede atribuirse a ningún defecto de la racionalidad.

Concediendo que tal acto fuera posible, por increíble que pueda parecer, no podemos dejar de pensar que se asemeja sospechosamente a una Primera Causa, que al preferir el amor a sí mismo antes que el amor a Dios, la elección de la dirección fue un acto inmotivado. Santo Tomás trata de escapar a esta conclusión diciendo que el motor original del acto fue Dios, pues Dios mueve todas las voluntades hacia el bien, pero que la desviación de la dirección del movimiento no tuvo su origen en Dios y por tanto el acto no fue inmotivado de una manera absoluta sino sólo accidentalmente.

"Dios es la causa de toda acción, en cuanto acción. Pero el pecado implica un ser y una acción con un defecto; pero este defecto surge de la *causa creada*, a saber, la elección libre, como una apostasía del orden de la Primera Causa, a saber, Dios. En consecuencia, este defecto no está sometido a Dios como su causa, sino a la elección libre; del mismo modo que el defecto de la cojera se debe a una

pierna defectuosa como su causa, pero no a la facultad de locomoción, la cual sin embargo es la causa de todo lo que haya de movimiento en la cojera. De la misma manera, Dios es la causa del *acto de pecar*; y sin embargo él no es la causa del pecado, porque él no hace que el acto tenga defectos." ¹

¿Cuál, pues, es la causa del defecto en la acción, del defecto de la pierna que pervierte la capacidad de locomoción? Santo Tomás responde que la voluntad creada es la causa. Pero, ¿por qué la voluntad creada introduce el defecto? Debido, responde, a una perturbación llamada malignidad.

"Ahora bien, la voluntad está perturbada cuando ama más al bien menor. . . Cuando una voluntad perturbada ama algún bien temporal, v. g., riquezas o placer, más que al orden de la razón o de la ley divina, o de la caridad divina. . . se sigue que quiere sufrir la pérdida de algún bien espiritual para poder obtener algún bien temporal. Ahora bien, el mal es simplemente la privación de algún bien, y así el hombre desea a sabiendas un mal espiritual, lo que es absolutamente un mal, por el cual es privado de un bien espiritual para poseer un bien temporal; y por ello se dice que peca por cierta malignidad, o a propósito, porque elige el mal a sabiendas." ²

Sin embargo, con esto sólo se dice que la voluntad en cuestión está tan perturbada que sacrifica el bien mayor por el menor. No explica la perturbación. No muestra *cómo* la voluntad se perturba tanto que, al elegir un bien menor, desea a sabiendas un mal absoluto. Es necesario que primero se perturbe, y luego, como resultado de la perturbación, sea tan increíblemente estúpida y maligna para preferir el bien menor y no el mayor. Pero ¿por qué tiene que perturbarse? ¿Para poder preferir el bien menor al mayor? Tal deseo implica ya una perturbación. ¿Por qué apostasía del orden de la Primera Causa (tal es lo que significa esa

¹ *Summa Theol.*, I-II, q. 79, a. 2.

² *Summa Theol.*, I-II, q. 78, a. 1.

“perturbación”)? ¿No implica esa apostasía una perturbación de la voluntad que ya existe, y que hace deseable tal apostasía?

En este punto el problema cae en un círculo vicioso. Si no se puede decir que Dios perturbó a la voluntad, entonces la voluntad debe haber producido la perturbación en sí misma sin ninguna razón. Originalmente la voluntad estaba bien; de pronto y sin ningún motivo decide perturbarse, y no por una debilidad que permita considerar responsable a Dios. Pero Santo Tomás insiste en que la voluntad actúa invariablemente buscando el bien. Así será absurdo que una voluntad originalmente sana considere que la perturbación es un bien; sólo una voluntad ya perturbada puede moverse en esa dirección.

Si, pues, descartamos la posibilidad de que la perturbación provenga de Dios, o de un defecto de la razón o de un apetito de la naturaleza que Dios creó cayendo entonces sobre él la responsabilidad, nos quedamos, bien con un absurdo total, bien con la proposición de que la perturbación original de la voluntad es ella misma una Causa Primera. En medio de la pura bondad, el principio del mal surge repentinamente de la nada. A pesar de lo absurdo que pueda ser postular más de una Causa Primera, esto es lo que la solución tomista exige en realidad. El mal no puede imputarse al no-ser absoluto, pues éste no tendría poder para producir defectos en seres de ninguna clase, sean absolutos o contingentes. Por consiguiente debe imputarse a un poder no causado por Dios, y de inmediato esto presupone el absurdo de un dualismo absoluto, dualismo ya implícito en una teología que puede aceptar la consecuencia necesaria de ese mal absoluto, es decir, de un infierno eterno opuesto a un paraíso eterno.

Esta conclusión imposible es el resultado necesario de tratar de hacer absoluto el punto de vista religioso y especialmente moral. Pero la mentalidad religiosa teme que si los valores morales no son absolutos sean nulos. La razón de este temor reside en el error de oponer lo absoluto e infinito

a lo relativo y finito, pensando que en cierto momento las cosas relativas y finitas se anularán en lo absoluto e infinito.

Si los teólogos pudieran admitir que el mal es estrictamente relativo y que no hay un mal absoluto (proposición que Santo Tomás admite de una manera algo contradictoria)³, no habría que objetar que Dios fuera el creador del mal relativo. Pues a los ojos de Dios el mal relativo no sería mal de una manera absoluta. En unión con la bondad relativa, como la unión de la luz y la sombra en una pintura, puede decirse que sirve y es necesario para la existencia de algún bien superior que, como la belleza de la pintura, podemos esperar del orden finito en su integridad.

Algunos cristianos, en efecto, han sostenido esta concepción y es evidentemente la concepción de la mayoría de los autores de la Biblia.

"Yo soy el Señor, y ninguno más que yo hay. Que formo la luz y creo las tinieblas; que hago la paz y creo el mal: yo, el Señor, que hago todo esto... ¡Ay del que pleitea con su Hacedor! ¡El tiesto con los tiestos de la tierra! ¿Dirá el barro al que lo labra: 'Qué haces?'"⁴

San Pablo repite el mismo pensamiento:

"De manera que del que quiere tiene misericordia y al que quiere endurece. Me dirás, pues: ¿'Por qué se enoja entonces?', porque, ¿quién resistirá a su voluntad?' Mas antes, oh hombre, ¿quién eres tú para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que le labró: 'Por qué me has hecho tal?' ¿O no tiene potestad el alfarero para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para vergüenza? ¿Y qué, si Dios, queriendo mostrar la ira y hacer notoria su presencia, soportó con mucha mansedumbre los vasos de ira preparados para muerte, y para hacer notorias las riquezas de su gloria, mostrólas para con los vasos de misericordia, que él ha preparado para gloria?"⁵

³ *Contra Gentiles*, III, xv.

* Isaías, **xiv**, 7, 9.

⁵ Epístola a los Romanos, **ix**, 18-23.

Pero a pesar de la admonición litúrgica "Recuerda, oh hombre, que polvo eres y en polvo te convertirás", la mente cristiana nunca ha podido aceptar la idea de que el hombre es simplemente arcilla inerte en las manos del alfarero divino. Si damos a estos pasajes del segundo Isaías y San Pablo toda su fuerza haremos del hombre sólo un muñeco en manos de un Dios arbitrario que dispensa la ira y la misericordia según el mero capricho. En efecto, así es el Dios del calvinismo, frente al cual la conciencia cristiana sólo puede reaccionar horrorizada.

¿Qué queda, pues, si tenemos que rechazar tanto el dualismo implícito de la solución de Lucifer o de la voluntad libre como la injusticia evidente de la solución del alfarero y la arcilla? Preguntemos primero, por qué el sentimiento cristiano vuelve una y otra vez a la noción de que el hombre es algo más que arcilla. La razón estriba en aquella extraña intuición de una identidad eterna, que mencionamos en el capítulo anterior. Pero el problema queda sin solución en tanto se confunde a esta identidad con el ego, con el alma y cuerpo humanos y por tanto se asocia la libertad de la voluntad con ese ego. Sin embargo, tan pronto como se hace evidente que el centro del ser del hombre no es el ego sino el Yo, y que el Yo es la encarnación, la autolimitación deliberada del infinito, se ve que la teoría del alfarero y la arcilla no implica ninguna injusticia. Pues en esta circunstancia, el espíritu consciente en el vaso que experimenta la ira y la misericordia, es, en última instancia, quien las dispensa.

Se sigue, pues, que nuestra intuición de la voluntad libre se deriva en principio del hecho de que el Yo es idéntico a la libertad infinita, que nuestra voluntad es en última instancia idéntica a la voluntad infinita. Si esto hace que la posibilidad de amor real entre el hombre y Dios sea una mera figura retórica, vacía de sentido, por la misma razón la doctrina de la Trinidad ha de fracasar. El amor de Dios Hijo hacia Dios Padre será también una figura vacía.

La falacia de los supuestos teológicos acerca del problema del mal es que no se puede decir que el hombre ama a Dios a menos que lo haga por propio impulso. Pues, en efecto, cuando experimentamos un gran amor lo experimentamos como coacción; adoramos a quienes no podemos menos que adorar. Sin embargo, la acción de amar no es simplemente mecánica. El elemento de libertad en el amor que queda siempre en nuestra intuición se debe al hecho de que el amor con que amamos es de Dios. No tenemos un amor que sea nuestro, como egos, para dar a Dios. Lo amamos con su propio amor, como espejos que vueltos hacia el sol reflejan su luz.

"Cuando el hombre ama a algo más que a Dios, o fuera de Dios, no es libre, porque no tiene amor. Por consiguiente no existe ninguna libertad interior que no se manifieste en las obras del amor. . . . Así como sólo se puede ver a Dios por su propia luz, sólo se lo puede amar por su propio amor." ⁶

En realidad, es el propio amor de Dios el que se mueve en nosotros aun cuando desconozcamos que el mismo Dios es su objeto adecuado.

"El amor humano, a pesar de toda su ignorancia, ceguera y hasta completo error, no es nunca nada más que una participación finita en el amor que Dios tiene por Sí mismo. . . . Aun en medio de los placeres más bajos, el voluptuoso más encenagado sigue buscando a Dios; y más aun: en lo que concierne a lo que hay de positivo en sus actos, es decir, en todo lo que lo hace semejante al amor verdadero, es Dios Mismo quien, en él y por él, se busca a Sí mismo." ⁷

⁶ Cf. *Meister Eckhart's Sermons*. Traducción al inglés de Claud Field, pp. 54 y 57.

⁷ Étienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (London y New York, 1940), p. 274. (Hay trad. española: *El espíritu de la filosofía medieval*.)

III

El horror que experimentamos frente al mal, aun cuando sea *sólo* relativo, hace que la mentalidad religiosa retroceda ante la idea de que pueda deberse a la voluntad de Dios. Pero las consecuencias necesarias de la teoría de que el mal se origina en la voluntad libre de un ángel o del hombre son, literalmente, de horror infinito, o más exactamente, eterno. Representarse un Dios que puede permitir un orden del Universo que implica hasta la posibilidad del infierno eterno es con seguridad más profundamente inmoral que la idea de un Dios que puede causar el mal relativo. Nada es más inmoral que un moralismo absoluto.

Por el contrario, si el mal es relativo, y sí la conciencia que lo experimenta es una encarnación del ser eterno, es posible construir una teoría del universo finito que realmente tenga sentido. Si se puede sostener tal teoría, ningún pecado, ninguna agonía en toda la historia del universo ha de carecer de su significado eterno y positivo. Aunque todavía tenemos que considerar los efectos de esta concepción en el impulso moral, una teoría del universo como la que pensamos estaría más de acuerdo con el sentido moral que las "soluciones" de la voluntad libre o del alfarero y la arcilla.

En el capítulo anterior sugerimos que el universo finito es, en la conciencia del infinito, las manifestaciones instantáneas, simultáneas y sin esfuerzo, de su propia "imagen". Considerado como lo que lo abarca todo, como fundamento y causa del sujeto y del objeto y de toda relación, el infinito encuentra su más perfecta analogía finita en el amor. Ahora bien, el amor implica dos elementos o movimientos: un movimiento de separación y un movimiento de unión, un elemento de frustración y un elemento de satisfacción. Si el amor ha de manifestarse de alguna manera, es decir, si ha de haber alguna expresión finita del amor, es imposible

que el amante y el amado sean idénticos en el sentido de ser simplemente uno. Si yo soy mi amado, no tengo a quién amar. Para amar tiene que haber unión con el amado, pero también separación. Pues el amor es una tensión creadora; es como la cuerda de un instrumento musical, pero pulsada en diferentes direcciones. Si hay muy poca tensión, o si la hay tanta que la cuerda se rompe, no dará más sonidos. La perfección del amor es como la afirmación perfecta de la cuerda, pues el amor alcanza su cumplimiento cuando existe la unión más estrecha entre dos seres que permanecen definitivamente separados. Unidad en la dualidad es la ley de lo finito.

En principio el infinito es unidad, pero la unidad finita no puede manifestarse sin la dualidad. En principio el infinito es vida y ser, pero la vida y el ser finitos no pueden manifestarse sin la muerte y el no-ser. En principio el infinito es conciencia, pero la conciencia finita no puede manifestarse sin la inconsciencia. En principio el infinito es luz y bondad, pero la luz y la bondad finitas no pueden manifestarse sin la oscuridad y el mal. No debe entenderse que haya algo de imperfecto y lamentable en esta necesaria polaridad. Por el contrario, desde el punto de vista eterno, se ven estas oposiciones como una armonía, pues el lado oscuro hace resaltar siempre la belleza de la luz. La muerte hace más viva la vida; la oscuridad hace sobresalir a la luz con más brillo; la separación hace que la unión del amor sea más intensa; el sufrimiento y el mal son el medio esencial al coraje y al arrepentimiento que perfeccionan el esplendor de la bondad.

Desde el punto de vista sucesivo del Yo en el tiempo no se ve la armonía. Los pares de opuestos alternan y la conciencia quisiera adherirse a lo claro y suprimir lo oscuro. Pero desde el punto de vista simultáneo del Yo en la eternidad los colores claros y oscuros se mezclan en una armonía cuyo resplandor total excede la luz, la vida o la bondad conocidas aisladamente en el orden sucesivo, al punto de

que la incomparable belleza de esta visión hace que el mal más horroroso experimentado en el tiempo sea infinitamente valioso. Si, pues, el Yo encarnado en cada uno de nosotros en la plenitud del tiempo ha de despertar a la visión de todo un orden finito de tanto esplendor que los peores males se transformarán en instrumentos de belleza, desde la profundidad misma de aquellos males presentes, que serán compensados con creces, podemos juzgar una pequeña parte de la gloria de la visión.

En nuestro estado de conciencia presente estamos, por decirlo así, con nuestros ojos directamente contra el cuadro, de modo que sólo podemos ver por vez una pequeña e insignificante mancha de color. Pero en nuestro estado eterno podemos ver la totalidad de la tela. Desde este punto de vista, el mal no es mal como lo conocemos ahora; es sombra que armoniza con la luz. Sólo oscuramente, podemos adivinar la perfección del arte necesario para armonizar esas sombras, esos negros intensos, como la escualidez y la depravación de nuestra ciudades, las torturas de los campos de concentración, la repugnante hipocresía del que se cree virtuoso, y los penosos sufrimientos de los enfermos, los deformes y los insanos. Nadie puede atreverse a condenar a los que, habiendo experimentado esas cosas, sienten tal repulsión que sólo pueden pedir a Dios la condenación eterna de los responsables. Por irreflexivo que pueda ser ese juicio, no se puede esperar que la mente humana *in extremis* piense de acuerdo con el entendimiento infinito de Dios. ¿Quién será tan temerario para denunciar una irreflexión tan humana cuando hasta los santos (que en su mayoría han conocido el sufrimiento y el mal desde sus raíces) han sentido que por sus pecados merecían ese castigo?

Esta concepción de la función del mal en el orden finito es, sin embargo, profundamente compatible con los dogmas cristianos fundamentales de la Encarnación y de la Santísima Trinidad. Cristo, Dios hecho hombre, en la cruz, es sin duda nuestra más elocuente analogía religiosa del infinito que ex-

perimenta todos los dolores y males humanos. Y si el universo es una imagen finita de la Trinidad, debe expresar, en el orden sucesivo del tiempo, tanto la unión del Hijo con el Padre, como la distinción del Hijo del Padre, esta última como la caída del hombre del Paraíso en Adán, y la primera como la unión del hombre con Dios en Cristo, Segundo Adán. Ilumina también, la gran "frase enigmática" de Jesús: "Es necesario que haya escándalos, pero desgraciado del hombre a quien se deba el escándalo", frase que recuerda el problemático papel de Judas, cuya negación del Maestro precipitó el Sacrificio Redentor. Ya la Iglesia ha sugerido esta concepción en las extrañas palabras del himno Pascual que se canta al bendecir los cirios el Sábado Santo:

"De nada nos sirviera el haber nacido, si no nos hubiese redimido. ¡Oh admirable efusión de tu piedad en nosotros! ¡Oh inestimable exceso de caridad! Para redimir al esclavo entregaste a tu Hijo. ¡Oh pecado de Adán ciertamente necesario, el cual con la muerte de Cristo fue borrado! ¡Oh culpa feliz que mereció tener tal y tan grande Redentor!"

Como podía esperarse, un espíritu tan grande como el de Santo Tomás no fue ciego para este principio.

"Hay en el mundo muchas cosas buenas que no existirían si no hubiera males. Así no existiría la paciencia del virtuoso si no existiera la mala voluntad de los perseguidores; ni habría lugar para una justicia vindicadora si no hubiera delitos; y hasta en el orden físico no habría generación de una cosa si no hubiera corrupción de otra. En consecuencia, si la divina providencia excluyera por completo al mal del universo, sería necesario disminuir el gran número de cosas buenas. Esto no podría ser, puesto que el bien es más poderoso en la bondad que el mal en la malignidad." Y por otra parte:

"Si se quitara el mal de ciertas partes del universo, la perfección del universo disminuiría mucho, puesto que su belleza resulta de la unidad ordenada de cosas buenas y

malas, viendo que el mal surge del fracaso del bien, y a su vez ciertos bienes surgen de los mismos males por la providencia del gobernante, así como la pausa de silencio da dulzura al canto." 8

De acuerdo, pues, con la doctrina de la Suprema Identidad, los valores del bien y del mal no se han de abolir ni tampoco hacerse absolutos. Se considera a ambos en relación con una armonía superior y se entiende al mal como el movimiento de separador del amor como se lo experimenta desde el punto de vista limitado de la sucesión y el tiempo. La bondad, que en este esquema es tan necesaria como el mal, es la manifestación en el tiempo del movimiento unitivo del amor. Encuentra su arquetipo supremo en Cristo, así como el movimiento separador encuentra su arquetipo en Adán o Lucifer quien, en el Antiguo Testamento, es casi invariablemente la personificación del "lado oscuro" o la ira de Dios. A pesar de lo espantoso que pueda parecer el momento separador desde el punto de vista temporal, la comprensión de la Suprema Identidad hace que sea posible decir con San Pablo: "Tengo por cierto que lo que en este tiempo se padece no es de comparar con la gloria venidera que en nosotros ha de ser manifestada." 9 A la luz de la visión eterna lo que se llama mal desde el punto de vista del tiempo se ve en su contexto adecuado como un elemento esencial de una armonía más perfecta que todo el bien temporal posible, como se dice de Dios, "muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el agravio".¹⁰

Tal vez se advierte con demasiada facilidad la falacia de la explicación propuesta por Santo Tomás acerca del origen del mal. Intenta dar al problema una solución racionalista, y, como lo ha mostrado tan claramente Berdiaef en su libro sobre la libertad y el espíritu, toda concepción racionalista del mundo espiritual excluye la libertad. Sin embargo, para

⁸ *Contra Gentiles*, III, LXXI.

⁹ Epístola a los Romanos, VIII, 18.

¹⁰ Habacuc, I, 13.

Berdiaef es también racionalista la idea de que el mal es un momento en la manifestación de un bien mayor, que aparece como mal sólo por la finitud del conocimiento humano. Parecería que se priva al hombre, como hombre, de toda libertad real, y se deja sólo la libertad de Dios. Berdiaef insiste en que debe mantenerse una libertad humana diferente, en la que tiene su origen el mal. Su tratamiento del problema es probablemente el más profundo en toda la literatura teológica, pero sigue siendo insatisfactorio en su raíz.

Para Berdiaef, como para la mentalidad cristiana en general, no puede haber ninguna relación significativa entre el hombre y Dios que no sea libre por ambos lados, y donde no exista una distinción ontológica entre los dos. Aunque ve que el monoteísmo puro es substancialmente monismo, y que el significado de Dios sólo puede ser vindicado por la doctrina de la Trinidad, no aplica la lógica de las relaciones entre las Personas de la Trinidad a la relación entre Dios y el hombre. Si no puede haber una verdadera relación entre el hombre y Dios sin distinción ontológica y sin la libertad del hombre diferente de la libertad de Dios, se sigue que es imposible una relación verdadera y significativa entre las Personas de la Trinidad.

"El misterio de la unidad entre dos personas encuentra su solución en la Trinidad... El reino del Amor en la libertad es el reino de la Trinidad. La experiencia de la libertad y su tragedia inherente nos lleva a la Trinidad... El monoteísmo absoluto es siempre despótico, pues considera a Dios como un monarca absoluto y no deja lugar para la libertad. Sólo la religión de Dios en Tres Personas consigue terminar definitivamente con esta concepción monárquica o imperialista de Dios, revelando la vida de Dios como una Trinidad divina, vindicando así a la libertad."¹¹

Pero si la idea de la Trinidad vindica a la libertad dentro de Dios, si el hecho de que el Padre, el Hijo y el Espíritu

¹¹ *Freedom and the Spirit* (London, 1935), p. 139.

Santo sean todos Dios no los priva de significado y libertad, tampoco hay privación si el Yo del hombre y el infinito, *Aman* y *Brahma*, son también distintos y no obstante uno. Por la misma razón, como se ha mostrado, tampoco hay una **tiranía** de Dios monárquico o imperialista sobre el muñeco humano.

Para explicar el origen del mal Berdiaef se acerca extraordinariamente a la posición metafísica, al buscarlo en una libertad primordial, un estado de posibilidad infinita más allá del bien y del mal, del que proceden todas las manifestaciones de la vida. Esta libertad primordial reside en la misma base del ser interior del hombre.

"La posibilidad del mal late en aquel misterioso principio del ser que oculta toda suerte de posibilidades. El vacío (el *Ungrund* de Boehme) no es el mal, es la fuente de toda vida y de toda actualización del ser. Oculta en sí las posibilidades, tanto del bien como del mal. Un vacío inicial, irracional y misterioso se halla en el corazón de la vida toda del universo, pero es un misterio que está más allá del alcance de la lógica." ¹²

Como Berdiaef no identifica el "vacío" primordial con Dios, y ni siquiera ve como su analogía la idea religiosa de Dios, llega así al anómalo resultado de que el origen del bien y del mal reside en un principio *anterior* a Dios. Su esfuerzo por evitar esta anomalía es ingenioso, pero radicalmente insatisfactorio.

"En el comienzo era el Logos, el Verbo, el Sentido y la Luz. Pero esta verdad eterna de la revelación religiosa sólo significa que el reino de la luz y del sentido ha sido realizado inicialmente en el ser y que el Logos triunfó desde el principio sobre toda oscuridad. La vida divina es una tragedia. Al comienzo, antes de la formación del mundo, existía el vacío irracional de la libertad que tenía que ser iluminado por el Logos. Esta libertad no es una forma del ser que existiera juntamente con el Ser Divino, el Logos,

¹² *Ib.*, p. 165,

o Espíritu. Es más bien aquel principio sin el cual el ser no podría tener sentido para Dios, y es el único que justifica el plan divino del mundo. Dios creó el mundo de la nada, pero sería igualmente verdadero decir que lo creó de la libertad." ¹³

La consecuencia inevitable de buscar el origen del mal separadamente o con anterioridad a Dios es la de privarlo de su infinitud, hacer que su vida *dependa* de algún otro principio distinto de él y que le es necesario.

"La creación debe fundarse sobre aquella libertad sin límites que existió en el vacío antes de que apareciera el mundo. Sin libertad, la creación no tiene valor para Dios. En el principio era el Verbo, pero en el principio era también la libertad. Ésta no se opone al Verbo, pues sin ella el Sentido del Verbo no existe. Sin la oscuridad no hay luz. El bien se revela y triunfa a través de la prueba del mal. La libertad hace que sean posibles tanto el bien como el mal." ¹⁴

A pesar de sí mismo, Berdiaef admite que el mal es necesario para la manifestación finita del bien, y con ello, quiéralo o no, lo subordina al bien más elevado, al bien absoluto, de la actividad creadora de Dios, en la que, como se ve obligado a admitir, es un elemento necesario. "Sin la oscuridad no hay luz." Entonces si la luz es bastante resplandeciente, la oscuridad está justificada. Y si la oscuridad está justificada no hay necesidad de separar de Dios la libertad primordial en que se origina. El vacío de la libertad primordial es la misma naturaleza infinita de Dios.

Ahora bien, esta respuesta al problema no es, como supone Berdiaef, un mero racionalismo. Mostrar que el mal es necesario no es someter todo el reino del ser a la necesidad ni intentar hacer que todas las cosas sean susceptibles de una explicación racional. Existe un punto en el que la explicación llega a su punto final, un punto más allá del cual sólo se halla el misterio del ser divino. No se puede encon-

¹³ *Ib.*, p. 165.

¹⁴ *Ib.*, págs. 165-66.

trar ninguna razón posible para que de la libertad infinita surja la menor cosa. De la misma manera, no se puede dar ninguna razón del hecho de que el mal esté necesariamente subordinado a un bien más elevado; se puede concebir que el bien pudiera haber estado necesariamente subordinado a un mal mayor. Por estos dos misterios fundamentales, por estos dos actos totalmente innecesarios de la libertad divina, sólo podemos ofrecer nuestro agradecimiento más profundo. Son suficientes por sí mismos para vindicar tanto la libertad como el amor de Dios.

Sin embargo, debemos tener cuidado en mantener la distinción entre los conceptos religiosos y los metafísicos. La idea religiosa de Dios presupone la identificación del hombre con su ego, y en cuanto el hombre siente como ego y nada más, es necesario y casi inevitable que se relacione a sí mismo con Dios, como un ser libre e independiente con otro. Esta situación se hace problemática cuando tratamos de hacerla absoluta, por la sencilla razón de que no es la situación absoluta. Sin embargo, el punto de vista religioso no es ni puede ser absoluto, y por tanto no podemos abogar por ningún cambio en la doctrina religiosa acerca del problema del mal. En cuanto el hombre se siente a sí mismo como ego, privado de la libertad (o del sentimiento de libertad) se expone a la desesperación de ser un mero peón en el ajedrez del tirano divino. Además, este mismo sentimiento de libertad es lo que finalmente lo conduce al descubrimiento de que es algo más que un ego.

En efecto, al insistir en el hecho de que el ser del hombre tiene su fundamento en la misma libertad primordial que es esencial a la actividad creadora de Dios, Berdiaef subraya precisamente una intuición de la Suprema Identidad. En la metafísica la polaridad *Dios-hombre* de la religión se trasciende pero no se anula, porque la No dualidad de la Suprema Identidad acepta e incluye todas las distinciones. Pero la religión no puede comprender que la posición metafísica sea diferente del monismo. No puede entender una

comprensión de la identidad con el infinito sino como negación del hombre, de la libertad del hombre y de toda relación significativa. No obstante, y debido a que trasciende la polaridad Dios-hombre, no se puede decir que la Suprema Identidad quite la libertad del hombre y deje sólo la de Dios; la libertad del Yo es tanto del hombre como de Dios; es la única libertad, el único fundamento que está por debajo y hace posible toda relación, cualquiera que sea. Pero de no ser por este fundamento común, el hombre y Dios nunca podrían estar en relación, así como sin su común Divinidad, el Padre y el Hijo nunca podrían amarse recíprocamente.

Toda esta discusión de las dificultades teóricas que presentan las soluciones teológicas al problema del mal, no tiene como propósito, como hemos dicho, abogar por ningún cambio de doctrina. Lo que queremos expresar es simplemente que el punto de vista teológico y religioso debiera empezar por aceptar su propia relatividad y admitir la posibilidad de una comprensión en que se trasciende al dualismo de creador y criatura, un nivel del conocimiento y el ser en el que desaparece el problema del mal. Por difícil que pueda ser esto para el punto de vista que sólo puede ver un monismo en esta trascendencia del dualismo, queda el hecho de que cuanto más intenta la religión mantener una posición absoluta y convertirse en sustituto del conocimiento metafísico, se vuelve tanto más insostenible, desconcertante y desacreditada.

IV

"¿Pecaremos entonces, para que la gracia sea más abundante?" Todo lo que hemos dicho hace surgir este viejo problema práctico que es la razón real por la que la mentalidad religiosa teme tanto a cualquier Doctrina de la Suprema Identidad o de la supremacía absoluta y universal de la voluntad divina. Si los hombres creen que todo el mal pro-

viene de Dios, que nuestros mismos pecados son su voluntad, y que en última instancia ellos sólo pueden contribuir a la gloria de un bien superior, ¿no caerán en una profunda desmoralización? Al parecer, no se justificaría la disciplina y el dominio de sí mismo, ni habría fundamento para la responsabilidad personal, o impulso de arrepentimiento y de esfuerzo moral.

Entendida de una manera meramente superficial y teórica, no hay duda de que la concepción que exponemos supone este peligro. Pero el hecho de que sea peligrosa no prueba que sea falsa. La energía atómica es excesivamente peligrosa, pero existe. En el pasado la religión ha mantenido sabiamente este "misterio de iniquidad" bajo la prohibición **correspondien'**s a una grave herejía. Sería difícil, sin embargo, imaginar a la civilización occidental en algún peligro mayor que el que ahora la amenaza como resultado de su negación a aceptar las limitaciones finitas del hombre. Las situaciones peligrosas requieren remedios peligrosos, y en su actual aprieto el hombre occidental necesita librarse sobre todo del temor. El temor recíproco, el temor a la guerra, el temor a la muerte, el juicio final y el infierno, el temor a la soledad del ego, nos ha hecho víctimas de una sensación de vértigo. Fascinados por el precipicio a cuyo borde nos encontramos, nos sentimos irresistiblemente atraídos a terminar con nuestro miedo, arrojándonos en él. El temor hace que el dedo en el gatillo se ponga nervioso, y la irracionalidad esencial de la guerra atómica caerá sobre nosotros, no por odio ni por ambiciones imperialistas, sino por el temor de que el adversario comience primero.

Tampoco es la guerra atómica nuestro único peligro. En cada aspecto de la vida la civilización occidental está profundamente desmoralizada por la pérdida de fe, por la **total** ausencia de una certidumbre metafísica. Nuestro culto del momento pasajero, nuestras pequeñas y viciosas escapatorias, nuestros narcóticos sexuales, nuestra afición soporífera a la velocidad y la agitación, todo esto tiene por objeto ahogar

el temor a la futilidad, a la creencia plausible y ubicua de que al ego solitario sólo le espera el vacío de la extinción final. A pesar de todo lo que puedan decir los moralistas, las profecías del juicio eterno y de la sentencia de Dios sólo sirven para agravar el terror reprimido en que vivimos.

Por determinista que pueda ser nuestra concepción, no tiene nada de común con el determinismo de la futilidad, la noción de que la vida es simplemente una máquina, en la que somos engranajes importantes y temporarios.¹⁵ Por optimista que pueda ser, no tiene nada de común con el vacío optimismo del siglo XIX que esperaba con el *tiempo* la abolición del mal, como resultado del progreso inevitable, paraíso terrenal que nuestra posteridad habría de gozar mucho después que nos hubiéramos desvanecido para siempre en el polvo. Frente al desastre, ninguna de estas concepciones tiene el menor poder sobre el temor.

Durante diez siglos la doctrina de la responsabilidad cósmica del ego, de su libertad semejante a la de Dios para decidir su destino eterno en un único acto, ha paralizado al hombre occidental con su conciencia de sí. Para escapar de esta situación ha tenido que negar la posibilidad de todo destino eterno, y con ello sólo ha conseguido caer en la desesperación del naturalismo mecanicista. Los moralistas absolutos con mucha facilidad asumen actitudes heroicas y condenan la doctrina de la Suprema Identidad, como si no fuera más que otra huida de la eterna responsabilidad del hombre, como si fuera la dosis final de morfina para una enfermedad moral irremediabilmente incurable. Cuando más virtuoso se cree y más limitado es el occidental, más

¹⁵ Pero, en efecto, esto es determinismo sólo desde el punto de vista estrictamente relativo del ego. Hablando con propiedad, el determinismo es la sujeción total de la vida del hombre al Destino, a la voluntad de un Dios "exterior", a un orden mecanicista del universo, o a los efectos de las causas pasadas. Pero desde el punto de vista del Yo, no existe Destino, ni Dios exterior, ni causa pasada, etc., que lo determine. El Yo se determina a sí mismo, y sólo parece ser determinado cuando se identifica con el ego.

tiende a asociar todo lo que viene de Asia con el opio, lo exótico, el *laissez-faire*, y la depravación moral, como si una cultura a la que se atribuyen tales cosas pudiera durar más de tres mil años y se la pudiera juzgar *in toto* por los síntomas que manifiesta en su extrema ancianidad. Ciertamente, es un síntoma de muy seria insensibilidad espiritual no poder distinguir entre la debilidad de la ancianidad y su sabiduría. Por el contrario, el juicio maduro verá una bendición positivamente providencial en el hecho de que las doctrinas metafísicas del Vedanta llegan a nosotros en el momento en que más las necesitamos.

Admitiendo, pues, que esta concepción del problema del mal sea peligrosa como mera teoría, aunque no tan peligrosa como podría ser en las circunstancias presentes, debe recordarse que no se origina en la especulación sino en la comprensión. Podemos señalar muchas personas que la han sostenido, como conocimiento o como convicción dominante, y en ellas no ha sido nunca pretexto de disolución moral.

"Un hombre que fuera de toda experiencia religiosa reflexiona sobre el efecto probable de alguna fe vitalmente sostenida, casi con seguridad ha de llegar a conclusiones erróneas. Tiende a suponer que quien está convencido de que Dios gobierna todas las cosas absolutamente y sin reservas, se sentirá relevado de toda responsabilidad y adoptará la actitud de "esperar a ver qué pasa". Pero el hombre para quien el gobierno divino no es la premisa mayor de un proceso dialéctico, sino un hecho dominante de la experiencia íntima, no se pone indolentemente a contemplar la actividad de aquel gobierno; la conciencia del gobierno es por sí misma un impulso dominante, que lo impele a empresas increíbles y a esfuerzos imposibles... Sentir en uno mismo la mano de Dios que nos impulsa y nos dirige y encontrarse prosiguiendo activamente en una dirección o sirviendo a alguna causa, no son dos experiencias sino una sola. La doctrina de la Soberanía universal de la voluntad divina paraliza en la medida en que es solamente doctrina; pero

cuando es una cuestión de experiencia personal, se convierte en impulso, energía e inspiración." ¹⁶

¿Cuáles son, después de todo, las causas inmediatas que nos mueven a realizar acciones inmorales o malas? La más obvia es el sentimiento de *inseguridad*, pues por temor a la anulación del ego nos asimos anhelosamente al placer mientras podemos, robamos, defraudamos, mentimos, asesinamos y escapamos de la realidad. Menos evidente, pero no menos importante, es el sentimiento de *orgullo*. Ahora bien, el orgullo está asociado a la autoconciencia y nace precisamente del sentimiento de que el ego tiene voluntad libre. Por una parte el orgullo se jacta de realizaciones que atribuimos a nuestro propio poder. Por otra parte, el cáncer del orgullo está presente en la vergüenza culpable y en la autocompasión del fracaso, la turbación del ego al descubrir que después de todo es humano, a pesar de la convicción de que tendría que haber obrado como si fuera Dios. Una tercera causa es posiblemente la mera *inercia*. El excesivo deseo de descanso y sueño es probablemente una huida, que se puede reducir al sentimiento de inseguridad. En algunos casos puede deberse a un mal funcionamiento glandular. Cierta inercia es simplemente natural y conveniente, y si el hombre occidental de la zona nórdica templada tuviera un poco más de inercia tal vez esto contribuiría a mantenerle alejado del intervencionismo y de la agitación. Su actividad excesiva se debe en gran parte al clima frío.

Se sigue, pues, que si el hombre sabe o está convencido de que su identidad, su Yo central, coincide con el Yo Infinito y eterno, y que todo lo que él es y hace como ego es voluntad y acción del Yo eterno, tanto la inseguridad como el orgullo tienden a desaparecer. Si es ciertamente eterno, si está ciertamente unido a Dios, ¿qué ocurre con el impulso a adherirse anhelosamente a la vida durante su paso por la tierra? ¿Por qué tanto temor al dolor y a la

¹⁶ William Temple, *Nature, Man and God* (London, 1940), págs. 380-81.

muerte, que lo incita a escapatorias nocivas y a actos de violencia? Cuando se sabe con certeza que todo el bien que uno y los demás pueden alcanzar es obra común de Dios, ¿qué fundamento tiene el orgullo? Cuando uno fracasa frente al éxito de los demás, ¿por qué ha de afligirse con la envidia y el orgullo herido si sabe o cree que sólo hay Uno que tanto sufre el fracaso como goza del éxito? Desde el punto de vista negativo, la comprensión de la Identidad Suprema corta las raíces mismas de la mala acción.

Además, ni la comprensión ni la teoría suprimen el hecho de que los males contrarios a la naturaleza tienen el poder disuasivo común a los efectos desagradables. Si no somos libres de evitar tales males, tampoco somos libres de escapar a sus castigos naturales. Si esos poderes disuasivos no afectan los motivos del que cree en la predestinación, no tienen mayor efecto sobre el que cree en la voluntad libre.

Una cuidadosa consideración de lo que implica la comprensión mostrará que no nos libra de responsabilidad por el mal, aun cuando esta responsabilidad es diferente de lo que la teología supone. Podemos tratar de evadirnos de la responsabilidad culpando al pasado, al destino o a Dios. Pero en la comprensión se encuentra que no se puede desviar la culpa hacia nadie ni nada que no sea el Yo; al comprender la Suprema Identidad del Yo y el infinito, *Atman* y *Brahma*, se ve que no hay nada aparte del Yo a quien hacer responsable.

"El Yo es el Señor del yo; ¿quién más podría ser el Señor?. . . El mal es hecho por el Yo sólo; sólo por el Yo se mancha uno; sólo por el Yo se deja sin hacer el mal; sólo por el Yo uno se purifica." ¹⁷ En suma, uno no puede eludir la responsabilidad descargándola en Dios, cuando se ha trascendido la polaridad de Dios y hombre.

"Aun en esta vida un hombre se libera cuando conoce que Dios es el Hacedor de todas las cosas. . . Ni siquiera una hoja se mueve sin la voluntad de Dios." ¿Dónde está

¹⁷ *Dhammapada*, 160 y 165.

la voluntad libre del hombre? Todos están bajo la voluntad de Dios. Por tanto digo: "Oh Madre, yo soy la máquina y Tú eres la Operadora; yo soy el carro y Tú eres la Conduccion. Me muevo como Tú me mueves; hago lo que Tú haces que haga." ¹⁸

Pero esto no cambia el hecho de que si existe una voluntad, que es tanto de Dios como mía, en la medida en que es mía no puedo escapar a las consecuencias tanto físicas como morales de su acción. Si caigo en un acantilado *por error*, no me libro de la muerte porque no tuviera la intención consciente de caer. Si odio intencionadamente a otra persona no puedo escapar de la consecuencia moral de ser víctima del temor y el pesar que el odio encierra. En otras palabras, el hecho de pecar por ignorancia no impide las consecuencias del pecado: el hecho de asumir su responsabilidad. Por ignorancia geográfica caigo en un acantilado. Por ignorancia de la Suprema Identidad, odio a otro. En cada caso debo aceptar la consecuencia correspondiente, puesto que el hecho de que yo esté en un estado de ignorancia y finitud es en última instancia la voluntad de aquel Yo que es mi propia identidad verdadera.

¿Es, pues, posible que la justicia distinga entre el delito de una persona responsable, y el delito de un loco inculpable? La distinción no es fundamentalmente de grados de culpabilidad sino de diferentes tipos de ignorancia. La justicia más elevada perdona igualmente a ambos, pues el mismo acto de amar y perdonar exige que en cada caso se dé el remedio apropiado para curar el tipo respectivo de ignorancia. El oficio de un juez no es acusar, sino juzgar, o diagnosticar, el tipo de ignorancia y prescribir el remedio. "No condenes, para que tú no seas condenado. Pues con la condena que tú condenes, tú serás condenado; y con la regla que midas serás medido." Pues quien juzga al Yo en otro juzga su propio Yo.

¹⁸ *Ramakrishna: Prophet of the New India*. Traducción al inglés de Swami Nikhilananda (New York, 1948), p. 107.

Hasta aquí, sin embargo, sólo hemos descrito el efecto negativo de la comprensión. Evidentemente, no basta eliminar nuestro **orgullo** y nuestra inseguridad básicos, pues el cuerpo retrocede naturalmente ante el dolor, y la naturaleza prefiere en general el camino de menor resistencia. ¿Qué se puede decir para mostrar que esta comprensión no ha de producir una actitud floja, inocua e ineficaz ante la vida?

Ante todo podemos decir que la mera naturaleza es también activa. Un cuerpo sano goza con el ejercicio, y por razones que no tienen nada que ver con la ansiedad o el orgullo a toda alma le agrada expresarse a sí misma. Si esto no fuera así, sería difícil ver que el universo natural existe de alguna manera. Los meros dolores del hambre impulsan al cuerpo a buscar alimento y así a trabajar. Pero el efecto positivo de la comprensión no reside en ningún naturalismo semejante, como si siendo el hombre "naturalmente bueno" bastara para hacer desaparecer ciertos obstáculos.

Bajo el temor a la objeción "religiosa" a este punto de vista hay una muy profunda ausencia de fe en Dios. Quien comprende la Suprema Identidad, quien sin reservas admite que él, como el Yo, coincide con el infinito, admite con ello dentro de sí aquella gracia o poder del infinito que mueve al universo, diferente del aspecto separador del universo. El alma temerosa no confía en que el Yo supremo ha de proporcionar ese poder. Teme que si se admite que el mal es necesario, de algún modo se seguirá que el bien es innecesario. Aunque es evidente que no existe una prueba o certidumbre *lógica* de la verdad siguiente, puesto que la creación no puede estar relacionada lógicamente y necesariamente con el infinito, queda el hecho de que quien comprende la Suprema Identidad posee un peculiar poder de alegría creadora. La seguridad espiritual desemboca en una entrega al trabajo concebido como una especie de juego, y ejecutado con particular seguridad y delicadeza.¹⁹

¹⁹ Los occidentales señalan a menudo la supuesta ausencia de resultados creadores de la espiritualidad oriental. Sin embargo, tal

Es casi innecesario señalar las vidas extraordinariamente disciplinadas, la bondad personal y la caridad de las almas occidentales u orientales que han gozado de la profunda visión mística o metafísica, o la paz y alegría con que su sola presencia ha iluminado a los demás como un don más precioso que el pan o el oro. Pues la vida que se vive en la comprensión de la Suprema Identidad es tan necesariamente una vida de unidad, como es necesariamente una vida de conflicto la que se vive en la conciencia del ego y de la separación. Cuando se da término a la identificación del Yo con el ego, la vida separadora o mala vida resulta totalmente insatisfactoria, y sus poderosas motivaciones pierden su fuerza. Cuando se comprende la identificación del Yo con el infinito, la vida unitiva o vida buena recibe motivaciones todavía más poderosas, pues entonces se conoce más vivamente a Dios y a la especie humana como a la única familia que comparte la misma "sangre" o vida. La verdad de que "en cuanto lo habéis hecho en uno de los más pequeños de estos mis hermanos, lo habéis hecho en Mí", se convierte en la realidad central de la experiencia. Así como el poder divino no permite que una flor crezca con sus pétalos en el barro y sus raíces en el aire, tampoco manifiesta actos separadores a través de los que han despertado espiritualmente. Pero quien quiere comprender y despertar debe aceptar el riesgo de recibir esta verdad sin la menor garantía previa. No se puede obligar a la gracia de Dios. Quien teme que la comprensión haya de hacer que la vida del bien sea tan innecesaria como es necesaria la

"ausencia" se debe en gran parte a un defecto de percepción del occidental. Éste reconoce poder creador sólo cuando se interfiere en el curso de la naturaleza con mayor o menor violencia. Es, en general, insensible a la idea oriental de la creación que consiste en colocarse detrás de la naturaleza y empujarla, de lo que se pueden ver ejemplos en la pintura china y en la arquitectura japonesa. La mente oriental tiene el más profundo respeto por aquel *equilibrio de la naturaleza* que tanto hemos trastornado en la agricultura, la industria, la ganadería, la medicina y el orden social.

vida del mal, simplemente no está en condiciones para la comprensión. Tal persona debe continuar creyendo y actuando sobre la hipótesis de la voluntad libre del individuo.

Como hemos indicado, la intuición de la voluntad libre que todos poseemos con anterioridad a la comprensión se debe a la identificación del Yo con el ego. El Yo es efectivamente libre en la medida en que es uno con el infinito, pero antes de la comprensión, su libertad, así como su conciencia, están asimiladas al ego-alma. Así se piensa que lo que el infinito quiere es lo que el ego quiere. Pero así como en la terminología religiosa la verdadera libertad reside sólo en el abandono de la propia voluntad a la voluntad de Dios, así desde el punto de vista metafísico ella reside en el conocimiento claro de que la voluntad del Yo es primordialmente una con la voluntad de la Realidad última, y por tanto con su libertad infinita.

Paradójicamente, sólo a través de la comprensión de la Suprema Identidad el hombre acepta realmente su propia finitud. Mientras el hombre se identifica con el ego, trata de ser Dios. Sólo cuando conoce que el centro de su ser es el infinito, es realmente libre de ser hombre, pues, como hemos visto, en la misma naturaleza del infinito está el aceptar, incluir y abandonarse a lo infinito. Esta es la razón por la que los de espíritu más elevado son los más humanos. Sus maneras son naturales y sencillas; no se dan ínfulas; se interesan en las cuestiones de todos los días y no están hablando y pensando siempre *sobre* religión. Para ellos no existe diferencia entre la espiritualidad y la vida común, y como ven el mundo con mirada despierta, la gente más monótona y adherida a las cosas terrenales está tan en armonía con el infinito como ellos mismos.

Esta aceptación de la propia finitud es el principio de la ley y la disciplina. Pues la disciplina del alma y del cuerpo, y por tanto del orden social y de su ambiente natural, se basa en el adecuado amor a las cosas finitas. Amar lo finito es querer desarrollarlo de acuerdo con sus limitaciones. No se

piensa que esa disciplina sea un medio para "alcanzar" lo infinito o para manifestar una armonía más perfecta con la naturaleza divina. Hay que amar a las cosas porque Dios las ama, porque cada una de ellas ha llegado a ser por el autoabandono del infinito.

El hombre moderno comprende poco esta disciplina. En la religión ha de controlar su vida finita con el fin de poseer a Dios. Pervierte la idea total de hacer una obra por amor a Dios, por su mayor gloria, al separar la gloria de Dios del hacer real de la obra, convirtiéndola en una especie de motivo ulterior más allá de la obra misma. Pero glorificamos a Dios, no cuando engréidamente lo imaginamos necesitando de nuestros servicios, sino cuando compartimos su propio amor a las gentes y a las cosas que ha creado. En la industria, la técnica, y la prosecución del placer, el hombre moderno controla y "ama" las cosas finitas, haciéndolas servir a sus ansias de infinitud. Pero en realidad no ama a la materia, las gentes y las cosas; ama las sensaciones, las insinuaciones de omnipotencia, que puede producir cuando viola sus propias limitaciones. En sus ansias de infinitud, explota y gasta los recursos materiales —bosques, amplias extensiones de terreno, depósitos minerales, cuerpos animales y humanos— con tanto respeto hacia la materia como podría esperarse de una nube de langostas.

La ley y la disciplina basadas en el respeto a las limitaciones y en el amor a lo finito es un arte que no puede describirse o formularse fácilmente. Es, tal vez, la verdadera naturaleza del arte mismo. Pues ¿dónde se puede señalar la línea que determina las limitaciones propias de una substancia o de un cuerpo vivo? ¿En qué punto preciso el uso se convierte en explotación? ¿Hasta dónde puede el artista usar un medio dado sin violar su carácter? ¿Hasta qué grado exacto puede emplearse lo artificial para modificar el equilibrio de la naturaleza? ¿Cuáles son, después de todo, los justos límites de la naturaleza humana dentro de los que el hombre puede permanecer sin tratar de ser Dios?

Estas cuestiones dependen en medida tan grande de la sensibilidad más que de la lógica, que no se puede señalar líneas exactas. Sin embargo, el principio esencial es que se exceden los límites apropiados cuando la sensibilidad se convierte en sensualismo, cuando lo finito amenaza convertirse en infinito. El signo de que se ha cruzado la frontera aparece cuando el hombre toma una empresa como una droga, cuando empieza a esperar que su mente, su cuerpo o sus instrumentos rindan cada vez más. Para que siga proporcionando estímulo, hay que ir aumentando la dosis de la droga. Pero para que continúe proporcionando placer, cada vez que se ejecuta una sinfonía no hay que hacerlo más fuerte ni más rápidamente.

La psicología del "más grande y mejor", del que bate récords, del que amasa fortunas, del imperialista, del que tiene la manía de la velocidad, del que quiere ahorrar tiempo, y del fanático religioso, es la psicología del morfinómano. No tiene la más leve idea de cuándo o dónde ha de detenerse. Sólo sabe que quiere cada vez más de lo mismo: más velocidad, más dinero, más poder, más territorio, más convertidos, más emociones. Quiere poseer la infinitud, mientras que el hombre sensato sólo pide ser poseído por la infinitud. Así en la certidumbre de su identidad dada y eterna con la Realidad última, el hombre es al fin libre de amar las cosas y las personas por ellas mismas y no por lo que puede obtener de ellas. Libre de la ansiedad y la impaciencia, puede concentrarse en la creación de calidad, más que de cantidad. Libre de la obligación de merecer la vida eterna amontonando méritos, puede amar a las personas pensando en ellas mismas más bien que en su propia salvación. Libre de la ansiedad de poseer el espíritu y la vida, puede dedicarse a la perfección de la forma y la materia.

Orden, belleza y disciplina, armonía y cooperación, existen ya en la naturaleza por debajo del nivel humano. Pero la Realidad infinita se expresa a sí misma como hombre para introducir un orden todavía más complejo y exquisito. Cuan-

LA SUPREMA IDENTIDAD

do el hombre se considera a sí mismo separado del infinito, manifiesta un caos paralelo al elemento necesario *de* caos en la naturaleza. Anhelando el infinito, destruye las limitaciones finitas que parecen obstruir su consecución, primero espiritual, y luego físicamente. Pero cuando comprende que después de todo es uno con el infinito desde el comienzo, está en condiciones de ser un instrumento creador y de cumplir el aspecto positivo de su destino.

IV. INVOLUCIÓN Y EVOLUCIÓN

SUMARIO

1. La expresión positiva más elevada de la Realidad metafísica es el simbolismo religioso y mitológico que es la verdad interior y espiritual, proyectada o extravertida en las formas de la fantasía y el hecho. Antes del conocimiento metafísico no tenemos ninguna conciencia directa de la verdad interior, y sólo podemos conocerla revestida de formas externas.

Pero esas formas sólo nos muestran a qué *se asemeja* la Realidad metafísica en términos de la mente humana; no nos muestran qué *es* en sí misma. No habiendo acentuado esta distinción, el cristianismo moderno se ha confundido a sí mismo y al mundo contemporáneo con respecto al uso y sentido adecuados de los términos religiosos.

El hecho de que la historia de Cristo sea una proyección y un símbolo no es incompatible con su historicidad, aunque la mentalidad occidental ha dado a ésta un valor desproporcionado. Aunque la metafísica penetra este simbolismo y trasciende las formas teológicas e históricas, no por ello destruye el dogma ni se convierte en una fuente de individualismo religioso.

2. La Realidad infinita se manifiesta como ser finito en dos fases, expresiones temporales y sucesivas de una polaridad eterna y simultánea, análogas a la unión y distinción eternas de Dios Padre y Dios Hijo. Ellas son:

(a) *Involución*, en que el Yo se identifica con el ego separado, expresando la distinción.

LA SUPREMA IDENTIDAD

(b) *Evolución*, en que el Yo "une de nuevo" su verdadera naturaleza, expresando la unión.

Esta evolución no es una *huida* de la finitud, porque la eternidad y el punto de vista eterno no anulan la **realidad** de la experiencia temporal.

3. Relación del dogma y del simbolismo cristianos con la involución y evolución del Yo bajo los arquetipos de Adán y Cristo. Adán representa una "oscura encarnación" que la religión, como tal, no puede ni debe reconocer. El problema de una *gnosis* que está más allá de la religión, y relación de la *gnosis* con la caridad divina.

IV. INVOLUCIÓN Y EVOLUCIÓN

La historia de "lo perdido y recuperado", de la muerte y la resurrección, del olvido de sí y el autodescubrimiento, es tal vez el tema más común del simbolismo mitológico y religioso. De una u otra manera, la historia de la Caída y de la Redención, la parábola del Hijo Pródigo, los símbolos del Zodíaco, el misterio del Sacrificio Voluntario, y los **innumerables** mitos de exilio y retorno, hablan de aquel juego primitivo y cósmico del escondite, que crea el universo finito. Pues este tema es el principio básico de toda historia, toda aventura, todo amor, todo sentido, porque cada aspecto de la vida es una imagen en miniatura del drama central que está *en* la base de todo, el autoabandono y la autocomprensión de la Realidad última e infinita en el orden finito. Por esta razón ha dicho Coomaraswamy que "el mito encierra la aproximación más cercana a la verdad absoluta que se puede expresar en palabras".¹

Pero en el siglo xx la mitología habla una lengua casi muerta, pues la mentalidad moderna no conoce otro orden de verdad más elevado que el hecho histórico. Por consiguiente se rechaza el mito y nos vemos obligados a reemplazar su viva y elocuente expresión de la Realidad metafísica por una pesada verbosidad filosófica. Sin embargo esta substitución no será baldía si con ella podemos dar una clave al lenguaje inagotablemente fructífero y sugestivo del mito, que, salvo la comprensión metafísica misma, encierra el en-

1 *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), p. 33.

tendimiento más elevado de los principios eternos. Pues el lenguaje negativo de la doctrina metafísica no es realmente una expresión; es más bien un romper las cortezas de las formas míticas, para que pueda conocerse su contenido interior e inexpressable. Pero si no hay cortezas no se las puede romper, ni puede haber una revelación de su contenido.

Al estudiar las relaciones entre el infinito y lo finito vimos que si no "personalizábamos" el infinito corríamos el peligro de concebirlo de una manera infrahumana, como una fuerza impersonal semejante a la electricidad, y hasta como la nada. Señalamos que el lenguaje negativo de la metafísica no debe entenderse como una privación del infinito sino como una afirmación de su libertad y superioridad frente a toda concepción humana. Sin embargo queda el hecho de que si vamos a hablar y pensar acerca del infinito de alguna manera, si hemos de tener de él algún símbolo positivo, cualquiera que sea, el símbolo del Dios personal es el más exacto y adecuado, siempre que se reconozca que es sólo un símbolo y que la Realidad excede por completo nuestra capacidad de concepción positiva.

Las dificultades con que ha topado el espíritu occidental en el lenguaje mitológico y religioso se deben a que ha tomado estas expresiones simbólicas de lo inexpressable como exposiciones de hechos objetivos. La religión dice simplemente que la idea positiva más elevada que el hombre puede tener de Dios tiene que ser una idea humana, pero hemos confundido esto con la afirmación de que Dios *es* una persona. Al manifestar el ser humano, el infinito actúa en realidad, o se imagina a sí mismo, como una persona, y por consiguiente el modo en que manifiesta la mente humana ha de determinar el modo en el que se simboliza a sí mismo en la mente humana. La luz que pasa a través de un prisma se modifica de acuerdo con la naturaleza del prisma. Pero decir, por ejemplo, trasladado al pensamiento humano, que Dios es *como* un Padre, no es decir que Dios en sí mismo *es* un progenitor masculino.

Sin embargo, el hombre moderno no es enteramente culpable de este error, pues ha aceptado la religión cristiana según la estimación de sus propios expositores, quienes, particularmente en los tiempos modernos, han confundido las expresiones comparativas del tipo "es como", con las expresiones meramente afirmativas de un hecho, del tipo "es", al punto que sólo cabe esperar la generalización del equívoco.

Ante todo debemos decir algo acerca del modo en que se forman los símbolos religiosos y mitológicos. Hemos visto que el ser humano se manifiesta a través de la voluntaria "identificación" del Yo infinito con un cuerpo y un alma finitos. En este acto el Yo se hace inconsciente de su identidad real, en forma semejante a como el actor en el escenario deliberadamente se olvida de sí mismo, por una absorción en el papel que está representando. Al hacer esta identificación, el Yo se vuelve inconsciente, no sólo de su propia identidad, sino también de ciertos elementos en el complejo de alma y cuerpo con el cual se ha identificado. Está tan "implicado" en ellos que no los ve. Del mismo modo que los ojos, por ejemplo, están en la cara humana, y por esa misma razón es más difícil verse el rostro que los pies.

Ahora bien, un principio de la psicología dice que lo que es interiormente inconsciente se proyecta al exterior. Una luz escondida, que brilla desde dentro, cae sobre la "pantalla" del mundo exterior y *parece* brillar desde detrás de esa pantalla. Por esta razón, el simbolismo mitológico coloca a lo divino "afuera", y más particularmente más allá del cielo, más allá del más alejado alcance de la conciencia, en el firmamento del paraíso. Así la luz interior del Yo, y sus relaciones inmediatas con el alma, se refleja sobre imágenes sensibles o se reviste con ellas, sean objetos materiales o fantasías y sueños.

En el lenguaje religioso este proceso de proyección exterior se llama operación del Espíritu Santo, que *inspira* (respira desde dentro) al hombre con las revelaciones divinas. Pero la persona que recibe estas revelaciones no conoce ne-

cesariamente su sentido interior, del mismo modo que un artista inspirado en la pintura de un cuadro puede revelar en él aspectos de su inconsciente profundo que no tenía intención consciente de mostrar. Por ejemplo, el autor del *Apocalipsis* puede haber tenido la intención consciente de representar ciertas profecías acerca del futuro inmediato, o acerca de un "último día" literal en el que Dios vendría a juzgar al mundo. Pero quien puede leer el lenguaje del mito ve en seguida que el Espíritu Santo dio al autor mucho más de lo que él mismo puede haber comprendido, y que el *Apocalipsis* habla de la manera más elocuente de cosas que pertenecen al orden interno y metafísico.

El proceso de proyección ha de explicar el hecho de que los mitos de todas las épocas y de todos los pueblos tienen ciertos elementos básicos comunes, a pesar de sus diferencias superficiales. Pues en ellos el único Yo, el único Verbo o Verdad Eternos, está encarnándose, o proyectándose, en el mundo exterior de la variedad y la multiplicidad.

La clave para la interpretación de los mitos, es, pues, simplemente "introvertirlos", entendiendo que son los signos exteriores y visibles de una Realidad interior y espiritual, que, si se puede formular de alguna manera, tiene que ser representada como externa, simplemente porque las formas mismas son externas. Pero la mente moderna no considera de este modo a la mitología. Se preocupa por el problema de si los mitos son hechos objetivos e históricos o no lo son, y en este caso, qué es lo que los creadores de tales mitos tuvieron la intención consciente de representar. Esta es una línea de investigación singularmente infructuosa.

Sin embargo, es lo que resulta de la importancia que el cristianismo postmedieval atribuyó al carácter fáctico de la historia de Cristo, por encima de su sentido interior, y a la tarea de determinar el cristianismo "puro" tratando de descubrir las intenciones conscientes de los primeros apóstoles. A esta particular orientación se la quiere justificar diciendo que las interpretaciones "simbólicas" de la historia

de Cristo son "antihistóricas" y dejan de dar a la realidad histórica la importancia que merece, puesto que es en la historia donde los "poderosos actos de Dios" tienen lugar realmente. Este punto de vista implica un entretrejimiento tan complejo de verdad y error, que antes de que podamos considerar la historia de Cristo desde el punto de vista interior es necesario hacer algunas consideraciones especiales.

Hemos expresado claramente que no se puede concebir ningún conflicto entre la metafísica y el dogma cristiano, porque el dogma, tal como es, constituye una analogía perfecta de la comprensión. No existe conflicto entre el dogma y la doctrina metafísica del Yo porque la primera no tiene absolutamente nada que decir del Yo como tal. En la terminología religiosa el hombre es el ego y el ego es tan primordialmente diferente de Dios como en realidad lo es del Yo. De la misma manera, la religión no encierra ninguna definición dogmática de la naturaleza de la conciencia.

Pero la mentalidad cristiana siente que la de Dios, y particularmente la Encarnación histórica del Hijo en Jesús de Nazaret, es algo más que analogía o símbolo. Esto fue un acontecimiento real en el tiempo que comprende el nacimiento real de Jesús de una virgen y su real resurrección corporal y ascensión después de la muerte. Esta insistencia sobre la realidad y la historicidad da a los símbolos cristianos un carácter único, que, como sostiene la Iglesia, debe convertirlos en símbolos de extraordinaria importancia para el mundo entero. Debe acarrear la consecuencia de que Jesús no fue un mero símbolo de lo que todo hombre es en esencia, sino que ningún otro individuo histórico se asemeja a él. Él es único en el plano de los hechos históricos, y es necesario que se reconozca esta singularidad. Como carácter histórico, está relacionado con Dios de una manera que ningún otro individuo lo está o lo estuvo nunca.

A nuestro modo de ver el punto de vista metafísico no interfiere en lo más mínimo con estas pretensiones. Digamos primero que la metafísica no es ciencia, y por tanto no puede

considerar que una virgen dé a luz, o a la resurrección física como algo fuera de los límites de la posibilidad infinita. Ni está más allá de los límites de tal posibilidad que pueda ingresar en el mundo un ser en quien no haya confusión del Yo con el complejo de alma y cuerpo y que por tanto nunca se concibe a sí mismo como ego o individuo humano. Esto es precisamente lo que la doctrina católica dice de Cristo, es decir, que el Yo (la Persona y la naturaleza divina) está unido a la naturaleza humana "sin confusión, cambio, división o separación, sin que la unión destruya de ningún modo la distinción de las naturalezas".² Además, la Iglesia insiste en que Cristo no es una persona humana, aun cuando posee una naturaleza humana completa, y esto sólo significa, una vez más, que en él el Yo (la Persona o *Purusha*) no se ha confundido con la naturaleza humana de modo que pueda producir el estado de conciencia del ego, de individualidad humana.

Pero todo esto es precisamente la doctrina oriental de los avatares, o encarnaciones del Dios personal, de la llegada al mundo de ciertos hombres que no son individuos porque no confunden el Yo con el alma. Pero los cristianos nunca han estado preparados para admitir esta similitud doctrinaria, porque ellos insisten en que Jesús de Nazaret es el *único* Avatar o Encarnación de Dios real y porque la confusión normal de Yo y alma da la impresión de que el Yo, la Persona de Dios Hijo, no está presente en todos los hombres.

Sin embargo, ¿qué dice en realidad el dogma católico? Ciertamente dice que Cristo es único en la medida en que es divino. "Él es el *único* Hijo engendrado por Dios", pero esta expresión se refiere a la singularidad del Uno que está encarnado, no a la singularidad de la encarnación. La doctrina hindú insistirá del mismo modo en que aquel que está encarnado como este o aquel Avatar es el "Uno y Único", el solo real Sujeto que conoce o el Yo. Resulta bastante extraño que las formulaciones de los concilios con respecto

² Denzinger, *Enchiridion*, n. 148.

al dogma cristiano no dicen en ninguna parte que Jesús de Nazaret sea la única encarnación histórica de Dios. Dicen que el Nombre de Jesús es el único Nombre por el que los hombres pueden salvarse, pero, como es bien sabido, el Nombre significa el Espíritu de Jesús, el Hijo Divino que es su Persona. Dicen que la encarnación en Jesús es el medio para la salvación del "mundo" o de "todo el mundo", pero no se define el término *mundo*, usado en diversos sentidos en el Nuevo Testamento. Si ocurriera que *mundo* o *saeculum* o aun *cosmos* fuera el equivalente del sánscrito *yuga* (época, edad, orden, ciclo), el paralelo con la doctrina del Avatar sería completo. Pues las doctrinas hindúes afirman que hay un avatar adecuado a cada *yuga*, a cada orden del mundo o ciclo del mundo, período cuyos límites temporales y geográficos no están específicamente definidos.³

El Avatar difiere de los hombres comunes en que en él la comprensión del Yo es "innata" y no "adquirida" y esto en sí mismo bastaría para hacer que el Jesús histórico sea en cierto sentido único. Sin embargo, la idea de que Jesús es único en la historia, y está a la Cabeza de la especie humana, o de la Iglesia como su Cuerpo Místico, tiene también una correspondencia importante con el principio metafísico. Pues así como Jesús es la única Cabeza del Cuerpo, el Yo es el único centro del hombre, considerado como cuerpo psicofísico, pero debemos señalar otra vez que esta "introversión" de la idea de Cristo como Cabeza del Cuerpo difícilmente puede caer dentro de la esfera de la religión dogmática, puesto que los dogmas, como formas positivas, pertenecen necesariamente al orden exterior. Así el dogma religioso define al hombre sólo en la medida en que es cognoscible, objetivo y externo; en la medida, efectivamente, en que *no* es el Yo. Además existe una correspondencia entre la metafísica y la importancia que la Iglesia asigna a la historicidad

³ Desde luego, el "mundo" en el pensamiento de los escritores hebreos y helenísticos sería el mundo entonces conocido, en torno al Mediterráneo.

de Cristo y a la realidad física de su resurrección y ascensión. Lo que hay que señalar aquí es no sólo que la vida física no es obstáculo para la comprensión, sino también que desde el punto de vista de la conciencia eterna no se deja atrás (en la tumba) al mundo físico sino que se lo conoce simultáneamente en su integridad y en su gloria.

Queda el hecho, sin embargo, que desde el punto de vista metafísico la importancia principal de la historia de Cristo reside en su carácter mitológico, esto es, en lo que encarna o proyecta de aquel reino espiritual e interior que está por debajo del nivel de la conciencia común. Además, desde este punto de vista, es inobjetable la afirmación de que la historia de Cristo es *tanto* mitológica *como* de hecho, puesto que es evidentemente posible que los acontecimientos concretos sean a la vez mitos, es decir, que el Yo se proyecte simbólicamente no sólo en la fantasía sino también en los hechos.

Las pretensiones cristianas sólo podrían objetarse con argumentos puramente históricos y científicos, pero no metafísicos, y es evidente que ni los historiadores ni los científicos pueden probar en lo más mínimo que la vida de Cristo *no podía* haber transcurrido como lo registra la tradición. Lo más que pueden decir es que es muy improbable, lo que es decir mucho menos que lo expresado por el padre de la Iglesia, Tertuliano, que la llamó "absurda". Pero no hay nada que pueda probar que lo improbable no pueda ocurrir.

Sin embargo, la historicidad real de estos acontecimientos es de tal importancia para la mentalidad cristiana que querrá estar segura no sólo de que el punto de vista metafísico tolera esa historicidad, sino que realmente la apoya, pues "quien no está con nosotros está contra nosotros". En última instancia el cristianismo juzga a un hombre preguntándole si está **preparado** para dar su vida en apoyo de la verdad *histórica* de la Encarnación y de todos los acontecimientos milagrosos implícitos en ella. Siente que no se puede enten-

der verdaderamente la naturaleza de Dios a menos que se pueda exponer la vida por la creencia de que Dios ha tenido el poder, el amor y el respeto hacia el valor y el hecho histórico para hacer de la Encarnación una verdad de hecho, tanto como una verdad espiritual. La mentalidad cristiana siente que una resurrección meramente mitológica sería un símbolo sin integridad, sin aquella realización concreta, necesaria para convertirlo en un símbolo completo y único, digno del poder de Dios. Pues la realización concreta es la prueba del verdadero logro. Ya no se trata de una simple intención, un sueño o una idea impalpable. Movi6 a la materia arisca. Ech6 a rodar una piedra e hizo que el muerto se levantara.

Ahora que el pensamiento moderno ha tenido amplia oportunidad de superar el cientificismo ingenuo del siglo XIX, ser6 evidente que no hay nada que nos impida, sea en la raz6n o en el sentimiento, en la ciencia o en la moral, que aceptemos la Encarnaci6n hist6rica. Pero puede afirmarse casi con seguridad que la historicidad de la Encarnaci6n se ha de convertir en una cuesti6n secundaria. Porque es muy significativo el hecho de que nuestra cultura occidental y cristiana haya dado una importancia tan enorme y central a Cristo como milagro hist6rico. Pues si hacemos del milagro el signo y sello seguro de la incomparable obra de Dios, sometemos a Dios a la misma prueba en la cual el cientificismo basa sus enormes pretensiones: la de hacer cosas sensacionales con la materia. Despu6s de todo no es sorprendente que la cultura que ha hecho del milagro una cuesti6n tan grande sea la cultura que ha producido la t6cnica.

Creemos en la t6cnica porque "hace cosas", con lo que queremos decir que hace desaparecer las limitaciones finitas. Admiramos a los hombres de acci6n que dejan tras s6 asombrosas conquistas f6sicas. Hacemos centrar la prueba de la fe en Dios, y m6s aun: la prueba misma de la propia Encarnaci6n de Dios entre nosotros, en un signo de poder especial sobre la materia. En 6ltima instancia, pues, no es

la belleza del carácter, ni el profundo significado de su historia como símbolo, ni la sabiduría, el amor y la total sinceridad de Jesús lo que lo señala como la Encarnación única de Dios. Es la realización concreta de resucitar de entre los muertos. Nuestra cultura cristiana, con ciertas excepciones, se ha adherido a este elemento de milagro con tanta pasión y ansiedad, que, para ella, quien lo considera secundario es como si lo estuviera negando.

Sin embargo, la actitud que da importancia primordial al milagro y a la historia constituye sólo una fase pasajera de la cultura cristiana. Semejante actitud corresponde también por entero a la fase del desarrollo caracterizado por la conciencia del ego, porque en este período la tarea necesaria consiste en tratar de dominar las propias limitaciones finitas y obligar violentamente a la naturaleza a someterse al paradigma de Dios. En este estadio, la muerte, la senectud y el fracaso material se consideran necesariamente como males, como contrarios en principio a la voluntad divina, y así la victoria sobre la muerte física resultará ser el signo por excelencia de la presencia personal de Dios. Hasta podría sostenerse que la Encarnación incluyó la resurrección física con el propósito deliberado de hacerla inteligible a una humanidad consciente de su ego.

Pero el hombre moderno está dejando de considerar que en el milagro haya un gran sentido espiritual. (Por "hombre moderno" entendemos la dirección dominante del pensamiento contemporáneo.) Acepta de buen grado los fenómenos psíquicos y la posibilidad de transformar lo material por medio de los poderes mentales. Pero aprende gradualmente a querer algo más que la técnica, sea en el ámbito de la religión o de la ciencia. Hay signos de que surge el deseo de preferir el conocimiento de Dios al de un cuerpo resucitado. Ciertamente, la mayoría está todavía separada del cristianismo por el cientificismo del siglo pasado que se oponía a los milagros y que ahora rinde culto en el altar de la ciencia a los milagros de ésta, más tangibles. Y en reali-

dad es posible que la mayoría tenga que seguir siendo consciente del ego y se interese preferentemente por los milagros por un período de tiempo indefinidamente largo, pero es mucho mejor que reverencien un milagro que tiene verdadera analogía con el orden metafísico, y no uno que no la tenga.

Sin duda, la mayoría será profundamente influida por las tendencias intelectuales dominantes. Por este motivo no debe descartarse la posibilidad de un renacimiento del cristianismo si esta tendencia tiene seguidores. Pero esto no ocurrirá mientras se conceda importancia primordial al elemento histórico y milagroso y se descarte casi totalmente el elemento de analogía metafísica. Ni que decir tiene que el protestantismo liberal, al acentuar los aspectos morales antes que milagrosos, será aun menos eficaz. Por consiguiente es de la mayor importancia que la mentalidad moderna se haga consciente del hecho de que el cristianismo católico y tradicional es *principalmente* significativo, no tanto como historia sino como símbolo, y no como un mero símbolo de virtudes morales sino de la Realidad metafísica que puede ser realmente conocida.

Las tradiciones metafísicas han aceptado siempre los milagros, pero nunca han hecho de ellos cuestiones decisivas. A pesar de todas sus obras de poder, Jesús nunca se permitió hacer milagros por ellos mismos, y nunca dejó que se convirtieran en una prueba de verdad. Respetaba profundamente el orden material, pero aconsejaba a sus discípulos no hacer tesoros sobre la tierra. Una de las razones por las cuales los misioneros encuentran tan difícil convertir a muchos orientales de espíritu elevado, es que ellos no consideran lo milagroso como el signo más importante de la acción divina. Aceptan fácilmente a Cristo como un Avatar o Bodhisattva, pero, para desesperación de los misioneros, por mucho que éstos insistan en la historicidad del hecho de que fue dado a luz por una virgen y de haber resucitado, no lo consideran por ello único. Cristo parecerá único a la

mentalidad oriental sólo si se les puede convencer de que su vida y su muerte, su resurrección y su ascensión, constituyen una suprema analogía de la comprensión metafísica.

Como es evidente, la presencia de la comprensión disminuirá la importancia de sus analogías y símbolos, porque dejarán de ser el modo más elevado posible de conocer el infinito, aunque sigan siendo el mejor modo de expresarlo concretamente. Se convertirán en instrumentos, más bien que en fuentes de conocimiento. La religión considera con natural ansiedad todo modo de conocer la Realidad última que trascienda al propio. Teme que tal conocimiento tienda a destruir la necesidad de religión, a hacer que su simbolismo tan altamente valorado resulte innecesario y anticuado. Teme también una posible confusión espiritual, que sería el resultado de que la comprensión imaginada como una experiencia "personal y privada", no controlada por las normas objetivas del dogma, pudiera dar surgimiento al individualismo religioso más desenfrenado.

Los dos temores carecen de fundamento. Pues mientras el hombre sea una criatura de razón, sentimiento y sensibilidad, las analogías simbólicas del infinito serán necesarias, por lo menos como medios de comunicación. Y puesto que según parece en un momento dado sólo relativamente pocas personas son capaces de la comprensión, la analogía seguirá siendo la *única* fuente de conocimiento para la mayoría. Desde el punto de vista metafísico no se puede apoyar ningún intento por echar abajo la analogía religiosa, crear ninguna especie de secta o movimiento por la abolición y el desuso de los símbolos, sea doctrinal, moral o sacramental. Tales movimientos han existido, pero no tienen nada de común con la metafísica. Por el contrario, representan una filosofía monista, maniquea, espiritualista, sin la menor comprensión de la No dualidad.

Por inefable que pueda ser, la comprensión metafísica no tiene ningún carácter "privado" puesto que es el Yo y no el ego quien la realiza. El Yo no es más propiedad

privada de un individuo en particular de lo que lo es el sistema solar, aunque pueda parecerlo mientras estamos bajo las limitaciones de la conciencia del ego. Esta es la razón por la cual los diversos tipos de doctrina metafísica en esencia están siempre de acuerdo, mientras que, por el contrario, los sistemas de doctrinas religiosas se contradicen mutuamente. El individualismo es el resultado invariable de que la religión deje de lado su fundamento metafísico, de modo que la opinión, el sentimiento o la preferencia individual corren sin freno, y sólo pueden ser controlados por una autoridad externa y legal que apela al temor. La comprensión metafísica nunca ha sido ni será fuente de individualismo religioso, puesto que representa la única tradición unánime del mundo. El "misticismo" responsable de tal individualismo será invariablemente o monista por una parte, o, por otra parte, del tipo visionario, en el que ciertas personas suponen haber recibido revelaciones específicas que, por tener forma **simbólica**, no deben confundirse con la comprensión.

El hecho de que algunos individualistas religiosos de Occidente hayan defendido interpretaciones erróneas de varias doctrinas orientales, pretendiendo encontrar en ellas apoyo para su propio liberalismo o modernismo, ha sido causa de muchas confusiones. Mucho del neobudismo y del neohinduismo en boga entre los aficionados occidentales no es más que racionalismo y sentimentalismo vestido con términos sánscritos mal empleados. La confusión tampoco ha sido aclarada por la mayoría de los orientalistas académicos que, al traducir los textos originales desde el punto de vista filológico, han seguido tratando de identificar las doctrinas hindúes y budistas con los conceptos puramente especulativos de la "metafísica" occidental, con la cual tienen muy poco en común. En el mundo occidental el cristianismo católico tradicional es el punto de contacto más próximo con una verdadera metafísica, esto es, en la medida en que se refiere a su estructura doctrinaria y sacramental. Su política es otra cuestión.

II

Desde el punto de vista sucesivo en el tiempo, el drama de la creación y la redención, de lo infinito manifestándose en lo finito, puede dividirse en dos etapas. La primera es la involución, en que el Yo supremo deliberadamente olvida y deja de lado su omnisciencia y se identifica con los puntos de vista finitos, culminando en la experiencia de separación total y de independencia como ego humano. La segunda es la evolución, en que el Yo despierta a su verdadera identidad *dentro* del orden finito, no renegando de él como una prisión, sino usándolo como un instrumento de expresión.

Para que el pensamiento finito pueda entender este proceso debe considerarse al Yo supremo bajo dos aspectos. Para un aspecto, ambas fases son simultáneas porque el punto de vista eterno y omnisciente en realidad nunca desaparece; el infinito sigue siendo infinito por mucho que pueda identificarse con lo finito. Para el otro aspecto las fases son sucesivas porque aunque sigue siendo infinito, el Yo se somete voluntariamente al espacio y al tiempo. Estos dos aspectos son análogos al Padre y al Hijo en la doctrina de la Trinidad. La primera fase, la involución, manifiesta en forma finita la distinción entre el Hijo y el Padre; la segunda, la evolución, manifiesta su unión con el Padre. El infinito, en el acto de manifestarse e identificarse con lo finito, es el *logos* formativo, Dios Hijo, cuya imagen es el orden finito en su totalidad considerado simultáneamente, *sub specie aeternitatis*.

Aunque decimos que el infinito tiene dos aspectos, uno en la eternidad y otro en el tiempo y el espacio, uno omnisciente y otro que adopta puntos de vista finitos, esto es simplemente una concesión al dualismo inherente al pensamiento humano. En realidad, el infinito permanece indiviso, pero la idea del doble aspecto es un símbolo de su No

dualidad, de su capacidad de ser al mismo tiempo infinito y finito, él mismo y otro, uno y múltiple, sin que en ello exista la menor contradicción.⁴

Desde un punto de vista ligeramente diferente se puede **considerar** que estas dos fases principales, involución y **evolución**, son tres: lo inconsciente, lo consciente del ego y lo consciente del Yo.⁵ En la primera, el Yo está tan totalmente absorbido en el proceso de autoabandono que no reconoce prácticamente para nada su propia identidad o el aspecto **subjetivo** del conocimiento. En la segunda, ha comenzado a reconocerse a sí mismo, pero se confunde con los objetos centrales de su punto de vista, es decir, con el complejo psicofísico del ego humano. En la tercera, se reconoce a sí mismo como distinto del ego y en principio idéntico al infinito. Sin embargo, en esta tercera etapa no se abandona por completo el punto de vista finito ni se reasume la omnisciencia, porque el significado de entrar en el orden finito no es simplemente entrar en él y abandonar lo infinito, sino expresar lo infinito en términos finitos. El movimiento de involución termina, y comienza el de evolución en medio de la etapa de la conciencia del ego.

El período de inconsciencia puede considerarse también como la etapa de *unión* inconsciente de lo infinito y lo finito,

⁴ La mayoría de los grandes problemas con respecto a Cristo que desconciertan a la teología son el resultado de la dificultad de la inteligencia para comprender la No dualidad. Si Cristo es Dios hecho hombre, ¿cómo puede coexistir la omnisciencia propia de Dios con la conciencia finita propia del hombre? ¿No anulará la primera a la última? El problema nunca ha tenido una solución teológica satisfactoria porque es esencialmente un problema metafísico, que sólo se puede resolver en términos metafísicos. En la medida en que la teología debe permanecer en la esfera analógica de la religión, el problema se encuentra más allá de su legítimo alcance.

⁵ El término "inconsciente" incluye tanto la inconsciencia propiamente dicha como aquel tipo de inconsciencia de sí tan absorta en la contemplación de los objetos que no piensa en sí misma. El término "consciencia del ego" denota la "consciencia intranquila" con respecto a nosotros mismos.

unión que no puede llegar a ser consciente a menos que sea seguida por un período de división consciente. Para aprender a apreciar su hogar, el Hijo Pródigo tuvo que separarse de él, viajar en la soledad y desamparo de un país lejano. De la misma manera el Yo surge a la conciencia como el ego separado y solitario, pues por este medio "llega a sí mismo" como el Hijo en la parábola, y comienza el viaje de vuelta a la unión consciente con el Padre. Una vez más, sin embargo, no se abandona el punto de vista finito porque el objeto del viaje es la unión consciente del infinito y lo *finito*.

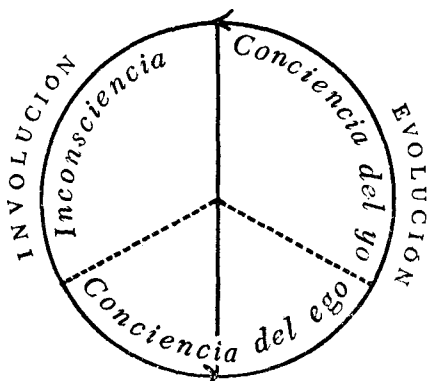


Figura 2

Presentamos el diagrama adjunto (Figura 2) para mostrar el ciclo de involución y evolución, junto con las tres etapas de lo inconsciente, el ego consciente y el Yo consciente. La forma básica es, por supuesto, una circunferencia, símbolo finito tradicional de la eternidad. Desde el punto de vista eterno **la** circunstancia existe instantáneamente, pero si **que**-remos describir una circunferencia en el tiempo, debemos comenzar en algún punto de partida, *alejarnos* de él y luego volver a él. La división original de los dos puntos del compás, uno en el centro y el otro en la circunferencia, **constituye**

la "división creadora" primordial de *Brahma* y *Atman*, Padre e Hijo.

Casi todas las mitologías consideran una Edad de Oro de la que ha caído el hombre. Desde cierto punto de vista esta Edad de Oro debe considerarse como la etapa del Yo antes de "caer" en las limitaciones autoimpuestas de la finitud, aunque no se debe considerar a la "caída de la naturaleza divina en la materia" como un mal, al modo maniqueo, como si todo el proceso de manifestación fuera un traspie infortunado del estado infinito, del cual ha de escaparse tan pronto como sea posible. Desde otro punto de vista, más exacto, la Edad de Oro es la primera etapa de manifestación, anterior al desarrollo de la conciencia del ego. Es el estado "natural" de la condición del primitivo y de la infancia, en que la conciencia está tan fascinada y tan absorbida por lo exterior que no se refleja sobre sí misma. Es probable, sin embargo, que este período sea "de Oro", sobre todo desde el punto de vista de la retrospección nostálgica. No carece de su parte de sufrimiento, trabajos y lucha por la existencia. Pero todo este sufrimiento tiene carácter momentáneo, debido a que la conciencia está absorta en el presente. El sentimiento del ego nace con el desarrollo de la memoria y de la anticipación, dando por resultado la experiencia de unidad del ego, que "trasciende" la corriente de los acontecimientos.

El niño pequeño puede alternar emociones con una rapidez asombrosa; en un momento dado puede estar derramando lágrimas, y en seguida reír como si nada hubiera pasado. El pasado no se prolonga en el presente, y la vida está tan llena de novedad y sorpresa que no hay ni tiempo ni ocasión para asirse a los recuerdos. Aunque pueda exagerarse la analogía entre el niño y el hombre primitivo, en éste existe la misma ausencia de todo sentido real de la historia y del tiempo, la misma ingenuidad, la misma capacidad de abandonarse sin la menor restricción o torpeza al **momento** y a su humor **presentes**. Pues el ego representa

la esclavitud del hombre al pasado y al futuro; en un momento dado difícilmente existe, pero tan pronto como las experiencias del pasado y del presente y las anticipaciones del futuro se eslabonan en una cadena, existe el ego. Los sufrimientos del pasado y los temores por el futuro entran entonces en el presente y lo llenan con nuevos problemas de imposible solución inmediata. Ansiosamente retenemos en el recuerdo las alegrías pasadas, y sobre ellas basamos esperanzas para el futuro que se convierten en el principal impulso para el trabajo del presente, con el resultado de que la realidad inmediata del momento pierde su fascinación. El individuo reúne las experiencias para sí en vez de perderse en ellas, y de ellas se forma el capullo del ego del que ha de surgir eventualmente el yo.

Pero siendo la vida un flujo que se resiste a ser entretejido en una forma fija, y que elude constantemente nuestros esquemas para poseerla, la tarea de conservar el ego está llena de angustias y frustraciones. Naturalmente, entonces, el hombre considera con cierta nostalgia la época en que podía abandonarse al estado de ánimo del momento pasajero, sin temores y sin responsabilidades. Sueña con una edad en que se podía confiar en el flujo de la naturaleza, en que se podía vivir con seguridad sin tener que recurrir a planes y artificios, en que la naturaleza lo alimentaba sin necesidad de trabajar y en que el veneno de la muerte no había entrado en el mundo. Por supuesto que la situación natural era entonces como es ahora; los hombres trabajaban, sufrían y morían, pero por la ausencia de toda experiencia real del ego, el trabajo, el sufrimiento y la muerte no eran problemas. El trabajo y el sufrimiento duraban un momento. Este dolor del momento no implicaba el pensamiento de todos los dolores pasados y futuros. La muerte de otro era objetiva y externa; no implicaba el pensamiento de la extinción inevitable de uno mismo.

"En la Edad de Oro no se apreciaba a los hombres buenos; no se notaban las capacidades. Los gobernantes eran

meros guías, mientras el pueblo era tan libre como venados salvajes. Eran honrados sin ser conscientes del deber hacia sus vecinos. Se amaban unos a otros sin ser conscientes de la benevolencia. Eran fieles sin ser conscientes de la lealtad. Eran honestos sin ser conscientes de la buena fe. Actuaban libremente en todas las cosas sin reconocer obligaciones mutuas. Así, sus hechos no dejaron rastros; sus actuaciones no fueron transmitidas a la posteridad." ⁶

Bondad, benevolencia, lealtad y honestidad son, juntamente con el ego mismo, *abstracciones* de la experiencia, y el poder de abstraer, diferenciar y discriminar es un desarrollo relativamente tardío en el hombre. El estado primitivo es de uniformidad e indiferenciación para el que Lévy-Bruhl ha acuñado el término de *participation mystique*, que tiene aproximadamente el mismo sentido que el término psicológico de "proyección", identificación de sujeto y objeto, confusión de la experiencia psíquica con la externa.

"Debe recordarse que nuestra psicología de la conciencia individual se desarrolla a partir de un estado original de inconsciencia, o, en otras palabras, de un estado indiferenciado... La conciencia de la distinción, por consiguiente, se ha logrado en una época relativamente tardía de la humanidad y es de suponer que afecta sólo una sección relativamente pequeña del campo indefinidamente amplio de la identificación original. La distinción es la esencia, la *conditio sine qua non* de la conciencia." ⁷

Dijimos que el niño y el primitivo son inconscientes, no, por supuesto, porque carezcan de conocimiento sino porque la capacidad de discriminación peculiar a la conciencia del ego está sin desarrollar. El individuo no ha adquirido todavía suficiente "propiedad" psíquica para ser un "hombre distinto".

La primera etapa representa, pues, la identificación máxima

⁶ *Chuang-tzu*, XII. Cf. la traducción al inglés de H. A. Giles.

⁷ C. G. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology* (London, 1928), págs. 225-26.

del infinito con lo finito, del Yo con los objetos en su punto de vista. En la retrospectión parece ser un período de armonía y unidad porque lo consideramos desde un período de conflicto. No obstante, desde su propio punto de vista, la idea de la armonía entre el hombre y su universo carecería de sentido puesto que nunca hubo ninguna distinción importante entre *ambos*.⁸

Debido, pues, a la armonía, la intemporalidad y la ausencia del ego del estado primitivo, se lo usa a menudo como analogía del estado de comprensión suprema. "A menos que os convirtáis y lleguéis a ser como niños pequeños, no podréis entrar en el reino de Dios." Por tanto se describe a la iluminación espiritual como un "segundo nacimiento", como un *retorno* al Paraíso o Edén original, al Gran Padre o Madre de quien surgimos, retorno iniciado por un acto de *arrepentimiento* o de "conversión". Esta analogía ha hecho posible que ciertos psicólogos representen a la vida religiosa o mística como una especie de infantilismo, una resistencia a crecer, un deseo de retornar al seno materno y escapar de la inflexible soledad y responsabilidad de la conciencia del ego y de la vida adulta.

Aunque es sin duda verdad que el hombre se resiste a ser separado de la madre y muy a menudo emplea la religión como proyección adecuada a su deseo de deslizarse por la pendiente, estas comparaciones son estrictamente analógicas. La comprensión metafísica sólo se logra *a través* de la etapa de la conciencia del ego, con todos sus conflictos y luchas, con toda la terrible carga de la responsabilidad y la culpa que le pertenecen. Pues el sentimiento de extremo aislamiento, de extrema oposición a Dios por una parte y a su universo por la otra, es la única preparación esencial para la conciencia de la unión. No hay un camino de vuelta, como no sea el que lleva a la neurosis, al fracaso y a los

⁸ Es posible que esta ausencia de distinción se refleje en la falta de perspectiva en el arte primitivo, pues la perspectiva es una convención para ~~mostrar~~ *mostrar* fe *distancia* entre el que percibe y los objetos.

sentimientos de culpa cada vez más profundos, como lo prueba el intento realizado por el hombre moderno para escapar al sentido cristiano de nuestro destino eterno y de nuestra catastrófica libertad que se supone semejante a la de Dios.

Por esta razón, pues, el estado primitivo de identificación con la madre, de armonía psíquica por la confusión de sujeto y objeto tenía que terminar en el "pecado verdaderamente necesario de Adán". El hombre tiene que llegar a ser como Dios, conociendo el bien y el mal. Tiene que comer del árbol del saber y con ello llegar a ser consciente de sí mismo y de su propia desnudez. Consciente de sí mismo, de su desnudez y de su necesidad de protección, reconoce el conflicto que existe entre él y la naturaleza —"maldita está la tierra por ti"—, y la muerte que ciertamente ha de anonadarlo. La adquisición de este conocimiento lo exila automáticamente del Jardín del Edén, del estado de inconsciencia primitiva y lo arroja *solo* en el mundo.

En términos metafísicos, el Yo comienza a despertar. Ha dejado de identificarse con la *totalidad* de la experiencia. Ahora se identifica sólo con los objetos más próximos en el campo de la conciencia, con el cuerpo, con la vida psíquica interior del pensamiento, el sentimiento y el deseo, y con el sistema de la memoria y de la anticipación que resguarda al yo como entidad que persiste en medio del flujo de los acontecimientos. El campo de la conciencia es primero indiferenciado y vago, luego incluye objetos distintos y por último se polariza en sujeto y objeto, yo y tú, yo y el otro. Pero debido a que el verdadero centro es todavía inconsciente de sí mismo y se identifica con cosas que, siendo objetos finitos, en esencia no permanecen, el Yo experimenta ansiedad y miedo. Para proteger de la disolución a su **vehículo**, el ego, tiene que haber una lucha por la seguridad, por la propiedad, el poder, el éxtasis, la virtud y la respetabilidad.

Naturalmente, esta ansiedad surge del pecado, porque el Yo confunde su bien verdadero con el bien inmediato del

ego. Sin embargo, *el* pecado trae consigo inevitablemente la frustración, simplemente debido a la naturaleza finita de todos los bienes menores que el infinito mismo. La riqueza, el poder, el placer y la seguridad son meros substitutos del Padre eterno, a quien el Hijo desea de manera innata; pero debido a su identificación con el ego el Hijo identifica su deseo innato con los deseos del ego. Pero la frustración segura de estos deseos sirve sólo para despertar aun más al Yo, hasta llegar a la comprensión de que su fin verdadero no se encuentra en absoluto dentro del reino de los objetos finitos.

En este punto termina la fase de la involución. Todavía en medio de la conciencia del ego, el hombre comprende que lo que él quiere es a Dios. Pero como ahora se encuentra en un lugar del ciclo de la vida directamente opuesto al lugar de origen, y como en esta etapa, por los repetidos fracasos, el ego se siente en su más solitario, desolado y culpable nadir de la experiencia, Dios parece ser indeciblemente ajeno y remoto. En esta etapa es absolutamente inconcebible que el Yo y el infinito sean uno; completamente asimilado al ego solitario, desde lo profundo el Yo llama a su Padre consubstancial pidiéndole gracia y perdón. "Me levantaré e iré hasta mi Padre y diré ante él, 'Padre, he pecado contra el cielo y ante tu vista, y no soy más digno de ser llamado tu hijo; tómame como uno de tus sirvientes asalariados'."

La llamada desde lo profundo recibe respuesta. Debido a que el Yo y el ego, el espíritu y el alma, están todavía identificados, la respuesta llega en forma indirecta y analógica. Un acontecimiento que tiene lugar en el centro todavía inconsciente del ser del hombre se proyecta en un símbolo externo. Dios Padre envía un Salvador histórico o mitológico, que es al mismo tiempo divino y humano, Cristo en el cristianismo y en las tradiciones orientales el Avatar de Vishnu, *Buddha* o el *guru* individual o director espiritual. Hay buenas razones para que en este período no pueda conocerse

que el lugar primario de este acontecimiento está dentro del Yo, que, como diría Jung, el Salvador o Maestro exterior es una figura que recibe la proyección de un "arquetipo" interno e inconsciente.

Antes de que el Yo pueda comprender su verdadera naturaleza tiene que pasar por la fase más intensa de la lucha. No puede conocer su distinción del ego hasta que, como ego, ha tratado de dominar al ego y conformarlo a semejanza de Dios, como lo expresa la figura divina y humana del Salvador. Así el Salvador es conocido externamente como compañero y ayudante en la lucha y sólo las insinuaciones más fragmentarias alcanzan alguna vez la conciencia del hecho de que Él es El que lucha dentro de nosotros. El conflicto ya no se desarrolla, pues, entre el ego y los acontecimientos externos, sino entre el ego y el ego mismo. Con el Salvador como modelo, consolador, y fuente de poder, el ego trata de elevarse hasta la altura de la divinidad por medio del ascetismo, la penitencia y la oración, mientras al mismo tiempo se hace cada vez más consciente de su propia vanidad, perversidad e impotencia.

Luchando consigo mismo, confesando sus pecados, examinando su conciencia, tratando de reprimir sus apetitos y de aplastar su orgullo, el ego se "salva" progresivamente de la oscuridad de la inconsciencia. Aprende a conocerse a sí mismo completamente. Pero a medida que más se conoce, más vividamente crece en él la convicción de que no puede cambiar, de que no puede extirpar su orgullo, que no puede conformarse a la imagen de Dios. Sofocando su orgullo, se enorgullece de su humildad. Liberándose del egoísmo, descubre que lo ha hecho por un motivo egoísta. La última palabra de la religión en esta situación es: "¡Dios, ten misericordia de este pecador!" La esperanza final es la de confiar implícitamente en el poder y las promesas del Salvador externo. Estas son, desde el punto de vista religioso, las aspiraciones finales del moribundo que tiene que abandonar la lucha mucho antes de terminarla.

La religión como tal nos lleva más allá de este punto sólo en dichos enigmáticos y sentidos recónditos. Desde el punto de vista místico y metafísico la lucha alcanza su punto culminante e *impasse* en medio de la vida más bien que en el momento de la muerte física. Yendo más allá de este punto, el místico reconoce cosas que, si se las expresa en términos religiosos, invariablemente lo hacen sospechoso de herejía.

Sin mí no vive Dios.

Sé que sin mí Dios ni un momento vivir puede.

Si yo me aniquilase, por necesidad Él expiraría.

Soy como Dios, y Dios es como yo.

Soy tan grande como Dios. Él es tan pequeño
[como yo.]

Él no puede estar encima de mí, y yo no puedo
[estar debajo de Él].⁹

Pues en el momento en que el ego se rinde y abandona la batalla, encontrando que el intento de asemejarse a Dios tiene que fracasar, el Yo despierta a su propia independencia. En la rendición el ego acepta y admite totalmente su finitud. Pero ¿quién la acepta? ¿Quién *conoce* la finitud del ego? En realidad, el Yo al fin ha abandonado su identificación con el ego, percibiéndolo como un objeto finito, completamente distinto de su propio ser. Y en aquel instante el Yo conoce su propia eternidad e infinitud, comprendiendo que desde el comienzo todo el drama no ha modificado su

⁹ Gott lebt nicht ohne mich.

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd'ich zu nicht Er muss von Noth den Geist auffgeben.

Ich bin wie Gott, und Gott wie ich.

Ich bin so gross als Gott: Er ist als ich so klein;

Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht seyn.

naturaleza esencial como la superficie del lago al reflejar la imagen del sol la quiebra en sus ondas sin afectar al sol.

Fundamentalmente, pues, llegar a la comprensión depende de la voluntad del Yo, que en religión se llama gracia divina. Por su propia voluntad se identifica con el mundo finito; por su propia voluntad comprende su esencial libertad y eternidad, como cuando en medio de un sueño se sabe que se está soñando. Pero en este caso el sueño no es algo que haya de ser olvidado y abandonado en el pasado, pues aquello que el Yo ha amado, a lo que ha abandonado tan fielmente su conciencia, en lo que ha querido absorberse de modo tan total, no es un mero fantasma; es su propia imagen **finita**, la brillante representación del *logos* en términos de tiempo, espacio y forma.

Por esta razón el punto de vista finito no queda atrás; el **Yo** no "renuncia" inmediatamente al ego, al complejo de alma y cuerpo y retrocede a la omnisciencia primitiva. Por el contrario, quiere su propia voluntad conscientemente y continúa entregándose deliberadamente a las limitaciones de la vida finita. En esto es profundamente fiel a su propia naturaleza, pues, como hemos visto, no corresponde a la naturaleza del infinito mantenerse distante, separarse de su propia creación. Por consiguiente, permanece "libre, en el mayor cautiverio de amor".

Esta perfecta compatibilidad de la identidad comprendida con el Yo infinito y la perduración en el mundo finito es tal vez uno de los aspectos más importantes y menos entendido de la doctrina metafísica. En el próximo capítulo tendremos ocasión de referirnos a él con mayor extensión. Pero en este punto tenemos que hacer dos observaciones. La primera es que este estado es la comprensión suprema de la No dualidad, de la absoluta compatibilidad de los puntos de vista finito e infinito, de la verdad de que la existencia física finita no representa ningún obstáculo al infinito. Para decirlo de otro modo, el infinito no pierde su omnisciencia al asumir simultáneamente un punto de vista finito.

La segunda observación surge de la primera. Es evidente que quienes han logrado la comprensión no pretenden ni manifiestan omnisciencia, y mucho menos omnipotencia, como egos. La razón de esto es sencillamente que no hay manifestación de omnipotencia separada del orden finito mismo en su totalidad. En cierto sentido, este universo *es* la manifestación de su omnipotencia. Además, en cuanto hablamos de *los* que comprenden, en realidad nos referimos a sus *egos*, a ciertos individuos identificables en los que el Yo ha despertado. Por su misma naturaleza, la omnipotencia no se manifiesta a través de *un individuo* sino a través de todos los individuos. En cuanto el Yo se despierta *en* esos individuos, retiene el punto de vista finito. Si no lo retuviera, si el Yo reasumiese la omnisciencia, en ningún caso podría comunicar esa omnisciencia al ego, a las facultades finitas de la razón, el sentimiento y la sensibilidad, y a través de ellas expresarla a los demás. Frente a la omnisciencia, las facultades de la mente finita se encontrarían completamente desconcertadas y así se interrumpirían temporariamente. Aunque ellas no son obstáculo para la **omnisciencia**, la omnisciencia es un obstáculo para ellas; evidentemente no pueden comprenderla de ningún modo.¹⁰

¹⁰ Es posible que el yo despierte *a* su propia omnisciencia en el estado de *samadhi*, en el que se produce una completa suspensión de las facultades finitas. Al surgir del *samadhi* persiste la intuición de un estado de conciencia que supera a toda descripción. A veces los místicos occidentales han tratado de describirla, pero sólo pueden hablar de una manera que es al mismo tiempo confusa y en cierto modo extravagante. "...y acaece que en un instante le **enseñan** tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de **mil partes la una**." Santa Teresa, *Las moradas*. Sexta morada, v. "Acaece cuando el Señor es servido estando el alma en oración, y muy en sus sentidos, venirle de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el **mesmo Dios**... porque no es visión imaginaria, sino muy **intelectual**, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo." *Ib.*, x. "Mientras estaba orando, repentinamente se sintió elevado por encima

Por esta razón la comprensión metafísica no reemplaza a lo que Northrop denomina el modo *teorético* de conocer, propio de la ciencia. La comprensión no comunica a la razón finita ningún conocimiento acerca de *cómo se produce* el universo finito, cuáles son, por ejemplo, los misterios internos de la física nuclear. Este conocimiento debe seguir adquiriéndose teoréticamente, es decir, por la reflexión razonada sobre los resultados de ciertos experimentos. Las tradiciones orientales no explican tal conocimiento, no porque la metafísica lo excluya, sino porque su desarrollo externo ha tendido líneas totalmente diferentes. En principio, se puede perseguir el conocimiento teórico de la ciencia contra el fondo de la metafísica, exactamente lo mismo que cualquier otro tipo de conocimiento.

La tercera etapa de la conciencia del Yo, que concluye con la fase de evolución, es pues una comprensión del infinito dentro de las limitaciones de la vida finita. El Vedanta llama *fiyan-mukti*, es decir liberadas, a las personas que están en esta etapa, mientras el *Atman* está todavía asociado con el *jiva* o ego. Sólo analógicamente podemos hablar de lo que se encuentra "más allá" de la tercera etapa, porque la conclusión de esta etapa lleva a la conciencia al fin del tiempo y de la sucesión. En este punto la conciencia "asciende" al estado eterno, en el que no se destruye todo el ciclo, sino que se lo conoce simultáneamente con sus aspectos oscuros y claros, la involución y la evolución, vistas en perfecta armonía.

Surge el problema acerca de qué ocurre con aquellos inde sí mismo, de un modo tan maravilloso que luego no lo pudo describir, y el Señor le reveló toda la belleza y gloria del firmamento y de cada cosa creada, de tal manera que su anhelo fue completamente satisfecho. Pero después, cuando volvió en sí, el Prior no pudo obtener más de sí mismo, que él había recibido aquel raptó inexpressable de su conocimiento perfecto de la creación, cosa que estaba más allá del entendimiento humano." De "Life of Blessed **Hermann Joseph**", citado por Poulain. *Graces of Interior Prayer* (London, 1910), p. 278.

dividuos que en el curso de su vida no pasan más allá de las etapas del inconsciente o de la conciencia del ego. Es una interpretación totalmente errónea de la doctrina oriental la de imaginar que ellos esperan una reencarnación del complejo de alma y cuerpo, o del Yo "particular" (más exactamente el *buddhi*) asociado con él, en otro cuerpo físico. Es una interpretación errónea puramente exotérica y popular de la doctrina del desenvolvimiento después de la muerte, que tiene algo de común con los conceptos religiosos de Purgatorio o del Estado Intermediario. La noción popular de la reencarnación no tiene nada que ver con esto, particularmente porque desde el punto de vista eterno *toda* vida, todo individuo, cualquiera que sea la etapa en que haya vivido y muerto, ha manifestado una parte esencial e integral de la armonía finita total. Todos los puntos de la circunferencia están a la misma distancia del centro. Por trágico que, desde el punto de vista del tiempo y de la sucesión, pueda parecer morir cuando no se ha superado las fases de la conciencia del ego más oscuras y angustiosas, ninguna vida así vivida ha sido en vano. Pues en la eternidad aquellas fases no implican el mal absoluto; corresponden a la esencia de la armonía total, así como el enterrar la semilla corresponde a la esencia del crecimiento total de una planta. Y, como hemos visto, la aparente tragedia no implica severidad ni injusticia ninguna hacia los individuos interesados, porque en cada uno de ellos, El que experimenta en última instancia esta tragedia es el Yo. Ciertamente, el ego individual, el complejo de alma y cuerpo que vive y muere en la fase de involución es "juzgado" eternamente en un sentido especial. Desde el punto de vista eterno aquella vida particular está "siempre" en el aspecto oscuro de las cosas, y en ese sentido especial, sometido a la "condenación eterna". El mal perpetrado en aquella vida es algo que se ha hecho al final tanto en el tiempo como en la eternidad, y las acciones específicas correspondientes no se borran nunca. Pero el Yo esencial implicado en ellas es el juez real, y

siendo su justicia idéntica a la misericordia y su ira al amor, la *única* visión eterna de esas vidas "condenadas" es la que las ve como hebras integrales en un tejido en que lo oscuro y lo claro está armonizado en una belleza perfecta.¹¹

III

Habiendo considerado el ciclo de la involución y la evolución desde el punto de vista de los principios, podemos ahora ver algo acerca del modo en que se proyecta en el simbolismo religioso y mitológico. Como ya lo hemos señalado se puede considerar todo el ciclo como la imagen finita y la encarnación del *logos*, Dios Hijo, que expresa su distinción del Padre en la involución y su unión con el Padre en la evolución. Se puede considerar la entrada de Dios Hijo en el ciclo como el Sacrificio Eterno, el abandono voluntario de sí mismo al orden finito, que cumple como Sumo Sacerdote, sacrificio que es expiatorio porque es precisamente lo que une lo finito y lo infinito.

Naturalmente, la doctrina religiosa encierra a la Encarnación y la Expiación en la segunda fase del ciclo, en la evolución, porque en la primera fase el Hijo, que deliberadamente ha olvidado y abandonado su verdadera identidad, está "en la oscuridad", en el inconsciente. Pero la expiación consciente, la unión consciente, exige una separación previa. Es así que se reconoce al Hijo, es decir se lo comprende, en Cristo pero no en Adán, porque en Adán el Verbo está escondido y no se manifiesta en la carne. Desde el punto de vista religioso la "oscura" encarnación del *logos* en Adán debe

¹¹ Cf. Salmo 139. "Si dijere: Ciertamente las tinieblas me encubrirán; aun la noche resplandecerá tocante a mí. Aun las tinieblas no encubren de ti, y la noche resplandece como el día: lo mismo te son las tinieblas que la luz." Sobre la evolución posterior a la muerte del que no ha despertado, véase Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta* (London, 1945), págs. 120-161.

quedar como un misterio, que no se lo enseña porque es desconocido e incomprensible desde el punto de vista de la conciencia del ego. Los textos sagrados sólo pueden presentar a esta encarnación oscura de una manera velada, colocando a Cristo como un Segundo Adán al lado del Primer Adán en un paralelismo muy sugestivo.¹²

Para comprender este paralelo debemos recordar que el verdadero simbolismo, diferente de la alegoría, no se construye conscientemente; es la representación más inteligible de los contenidos interiores e inconscientes, o de las inspiraciones del Espíritu Santo, que en el momento de la producción del símbolo *no puede* ser comprendido de una manera mejor.

"La expresión que se supone para algo conocido nunca pasa de ser un mero signo, pero no será un símbolo nunca. Por eso es algo de todo punto imposible hacer surgir un símbolo vivo, es decir, grávido de significación, de conexiones conocidas... Todo producto psíquico, en cuanto de momento constituye la mejor expresión posible de un orden de cosas ignoto aún o conocido sólo relativamente, puede ser concebido como símbolo en cuanto nos inclinamos a presumir que la expresión pretende designar lo que sólo se presente o no se conoce aún de modo claro."¹³

Precisamente porque el símbolo no es un artificio cons-

¹² Cf. los siguientes textos: "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza." Génesis, I, 26. "Dios... en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, al cual constituyó heredero de todo, por el cual asimismo hizo el universo: el cual siendo el resplandor de su gloria y la *misma imagen* de su substancia..." Epístola a los Hebreos, I, 1-3. "Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz sople de vida." Génesis, II, 7. "Y el polvo se torne a la tierra, como era, y el espíritu se vuelva a Dios que lo dio." Eclesiastés, XII, 7. "Fue hecho el primer hombre Adán en ánima viviente; el postrer Adán en espíritu vivificante." Primera epístola a los Corintios, xv, 45. Cf. también Lucas, III, 23-28, esp. 28.

¹³ Jung, *Tipos psicológicos*, pp. 571-72. Trad. esp. de Ramón de la Serna, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943.

ciente y racional, representa con sencillez el sentido subyacente, por simple asociación, más bien que por relación lógica. Por tanto es imposible mostrar una correspondencia exacta y mecánica de los símbolos con los principios metafísicos, o entre varios sistemas de símbolos. El simbolismo es invariablemente sugestivo, más bien que indicativo.

Si se piensa en esto, la relación entre Adán y Cristo, como entre la Primera Creación y la Nueva Creación guarda una profunda correspondencia. Así como la Primera Creación procede del Espíritu de Dios que se mueve sobre la superficie de las aguas, la Nueva Creación del "nuevo hombre" en el Bautismo se realiza "por el agua y el Espíritu". El mismo Cristo es concebido por el Espíritu Santo y nace de la Virgen María, a quien la liturgia del Sábado Santo asocia con el "seno inmaculado" de la fuente bautismal. Así como Adán es creado por la conjunción del aliento o espíritu de Dios y el polvo de la tierra, Cristo surge del Espíritu y de la *Mater Virgo*, o "materia virgen", tierra y agua, símbolos tradicionalmente femeninos por contraposición a los símbolos masculinos del aire y el fuego que representan al espíritu.¹⁴

Más que el paralelo entre el nacimiento de Adán, Primera Imagen, y Cristo, Segunda Imagen de Dios, llama la atención el paralelo entre la Caída y la Crucifixión, notado con tanta claridad en el Prefacio litúrgico de la Cruz:

“El que puso la salvación de la humanidad sobre el árbol de la cruz, para que de donde llegara la muerte, de

¹⁴ No tenemos espacio aquí para entrar en la red de asociaciones extremadamente compleja y fascinante entre *mater* y *materia*, entre las ideas de la madre y de la tierra, o entre María (*Miriam*) y el agua, o entre María como madre de Cristo (Nuevo Testamento) y *Miriam* como madre adoptiva de Moisés (Antiguo Testamento) vigilando su cuna en las aguas del Nilo, o celebrando la salida de los israelitas del Mar Rojo. La afinidad tipológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento ejerció una profunda fascinación en los que en realidad escribieron el Nuevo Testamento, así como en los cristianos en general hasta fines de la Edad media.

allí pudiera surgir de nuevo la vida, y el (Satanás) que por el árbol fue vencedor pudiera también por el árbol ser vencido."

El Evangelio de San Juan emplea la serpiente de bronce (*nehushtan*) erigida por Moisés en el desierto para curar una plaga, como un emblema de la ascensión del Hijo del Hombre a la cruz, y existe un evidente paralelo entre la serpiente que cura y la serpiente venenosa del Árbol del Saber.¹⁵ Ambas serpientes aparecen en el árbol del Caduceo, símbolo de la medicina y del principio del curar *similia similibus curantur* (lo semejante cura a lo semejante) y en algunas partes de la Iglesia Oriental el Caduceo se ha convertido en el báculo pastoral de los obispos. Dos serpientes, una dirigida hacia abajo y la otra hacia arriba, constituyen los movimientos de involución y evolución respectivamente y aparecen de nuevo en la forma de pez en el signo Zodiaco de Piscis que se encuentra con tanta frecuencia en las gemas grabadas y otros objetos de arte litúrgico del cristianismo primitivo.¹⁶

A pesar de la oposición consciente de la Iglesia primitiva a la astrología, una porción considerable de simbolismo astrológico ha penetrado en la iconografía cristiana. El toro, el león, el águila (símbolo que reemplaza al escorpión y al fénix) y el hombre, usados como emblemas de los cuatro Evangelistas, son los cuatro signos fijos del Zodíaco: Taurus, Leo, Scorpio y Aquarius. Piscis, sin embargo, es el signo cristiano *par excellence*, tanto porque está al *final* de los signos del Zodíaco y por tanto de la dominación del espíritu por las estrellas, como porque la llegada de la era cristiana coincide aproximadamente con la entrada del sol en Piscis en la procesión equinoccial. Las correspondencias cosmológicas de este tipo son en realidad arbitrarias y fatuas para

¹⁵ Juan, III, 14.

¹⁶ Véase ejemplos en Lowrie, *Art in the Early Church* (New York, 1947), lám. 32. También la *Guide to Early Christian and Byzantine Antiquities*, publicada por el Museo Británico (London, 1903), p. 17.

la mentalidad moderna. Pero el simbolismo es un sistema de asociación que no revela lógica sino la vida espiritual del hombre, interior y desconocida.¹⁷

La imaginación cristiana relaciona no sólo las dos serpientes o los dos peces opuestos sino también los dos árboles, el **Árbol** del Saber y el **Árbol** de la Cruz. Oscuro en su origen, hay todo un cuerpo de leyenda concerniente a la madera de la cruz, que fuera sacada de un trozo tomado por Set del **Árbol** del Saber.¹⁸ Sin embargo, por fantástico o tardío en su desarrollo que pueda ser este o cualquier otro tema del simbolismo cristiano, el estudio del sentido del cristianismo no se puede limitar al estudio de sus orígenes históricos, del mismo modo que no se ha de entender al roble a partir de la bellota. De acuerdo con un principio, que vale tanto para la simbología como para la teología, el cristianismo es un organismo vivo que, al crecer en el tiempo, desenvuelve cosas que en la simiente eran potenciales. Imaginar que el desarrollo de la doctrina y del simbolismo es una mera adquisición de adiciones inesenciales es como pensar que la compleja estructura del hombre es una mera colección de retazos que oscurecen el protoplasma puro y original.

La serpiente y el árbol se oponen al pez y a la cruz como se oponen entre sí el comienzo y el fin de la etapa en que

¹⁷ De un modo muy apropiado y casi misterioso se polariza el signo de Piscis con el signo de Virgo. Piscis representa tanto el cumplimiento como la disolución y así como signo cristiano marca la disolución de la sujeción del espíritu a las fuerzas elementales, el fin del mundo, entendiendo que el "mundo" corresponde a la trinidad profana de mundo, carne y demonio. Debe notarse que el simbolismo astrológico no tiene una relación necesaria con las estrellas objetivas, sino que más probablemente es una proyección, sobre el universo externo, del Zodíaco, considerado como símbolo básico del ritmo de la vida.

¹⁸ de Vorágine, *The Golden Legend*, trad. de Ryan y Ripperger (New York, 1941), p. 269 y sig. Rappoport, *Medieval Legends of Christ* (New York, 1935), págs. 210-234.

somos conscientes del ego. En Adán el *logos* está encarnado inconscientemente, y en Adán cae con la serpiente descendente de la involución en el aislamiento de la conciencia del ego, expresando así el límite extremo de su distinción del Padre. En el mismo nadir del ciclo el movimiento de involución termina y volviendo o arrepintiéndose en su curso el *logos* comienza de nuevo a ser consciente de su relación con el Padre. Todavía identificado con el ego, el Yo comprende que de algún modo pertenece a Dios. Con el nacimiento de la conciencia de filiación, conciencia que está todavía en su infancia, comienza el movimiento de evolución.

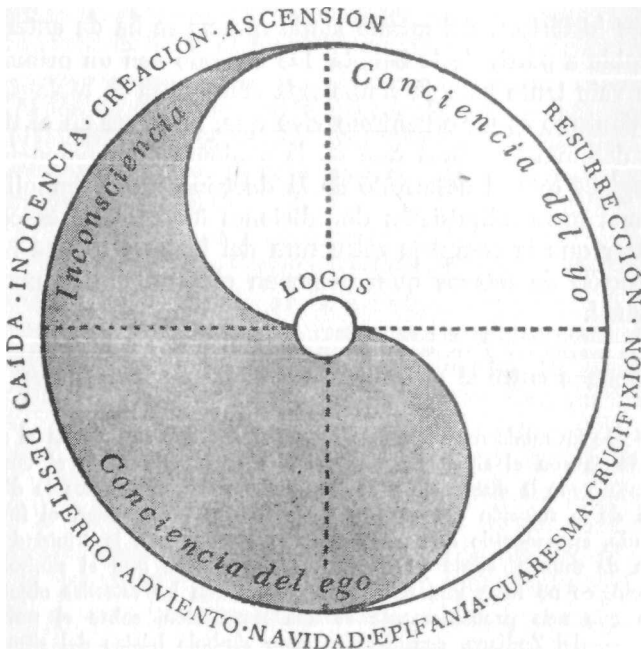


Figura 3

Es Navidad, el nacimiento de Cristo niño, que ocurre adecuadamente en el Solsticio de invierno, el nadir del año, en que el sol está en el punto más bajo del meridiano. Así, también, la tradición dice que Cristo nació no sólo en el Solsticio de invierno, sino también a medianoche, dos puntos desde los que el sol comienza su retorno.

Cristo niño crece hasta llegar a adulto, y del mismo modo por el esfuerzo y la disciplina el ego madura su anhelo de Dios bajo el acicate del Yo que despierta. Finalmente, el Yo tiene que renunciar al ego, como en la cruz el Hijo de Dios renuncia a su humanidad. Así como la resurrección sigue a la crucifixión, la comprensión sigue a la renuncia al ego, y así como el cuerpo de Cristo resucita glorificado de entre los muertos, la vida finita no termina con la comprensión, sino que es llevada a su adecuada perfección como instrumento y expresión consciente del Yo. Todo el ciclo culmina en la Ascensión. Del mismo modo como Cristo asciende *con su cuerpo* al cielo, así el Yo asciende al fin al punto de vista eterno, donde no se deja atrás al "cuerpo" de la existencia finita sino que se lo ve en su total armonía y gloria, imagen del *logos*, separada del Padre, y, sin embargo idéntica a Él.

Evidentemente, la fase de la evolución del ciclo armoniza perfectamente con los momentos del calendario de la Iglesia, comenzando con el arrepentimiento de Adviento, seguido por Navidad, la luz de la alborada de la Epifanía, la disciplina de Cuaresma, la desolación de la Pasión, el súbito despertar de Pascua, los Cuarenta Días de Cristo Resucitado sobre la tierra que corresponden a toda la tercera etapa de la conciencia del Yo, que culmina al fin en el triunfo supremo de la Ascensión. La coincidencia de la Pascua con el momento de la comprensión en el orden metafísico recibe mayor énfasis por el hecho de que la víspera de Pascua es la ocasión tradicional para el Bautismo, para la iniciación en el Cuerpo de Cristo.

Como bien es sabido, los catecúmenos o candidatos al

Bautismo eran preparados e instruidos con anticipación por un período tal vez de un año, y esta preparación alcanzaba su culminación en Cuaresma y Semana Santa. Reunidos en la basílica el Sábado Santo, se guardaba la vigilia hasta que oscurecía y entonces, después de la bendición del fuego y del Cirio Pascual, se cantaban las letanías y profecías y se bendecía la pila bautismal. Siguiendo al Bautismo se celebraba la Misa después de medianoche, cuando los recién iniciados recibían la Comunión con todos los fieles. El rito del Sábado Santo en el misal, que comprende la bendición del fuego y de los cirios, como también de la pila, contiene algunos de los pasajes más profundamente místicos en toda la liturgia de la Iglesia. Tiene, efectivamente, el carácter de una plática de iniciación, tocando los misterios más profundos de la religión, y especialmente se refiere al surgimiento de la cruz de entre las tinieblas, y la misteriosa necesidad de las tinieblas para que surja la luz.

No sugerimos que la Iglesia primitiva tuviera, como corporación, ningún "conocimiento secreto" no transmitido a la posteridad, y que se revelaba en estas ocasiones. Lo que es verdaderamente esotérico es "secreto", por la única y simple razón de que el lenguaje no puede expresarlo, o porque cualquier cosa esotérica que en algún grado pueda expresarse es simplemente ininteligible para los que no están preparados para recibirla.

Lo que señalamos es simplemente que con intención consciente o sin ella por parte de los cristianos como individuos, la doctrina, el simbolismo y la liturgia cristianos constituyen una perfecta y bella analogía de los principios eternos.

Es interesante que el año de la Iglesia tenga una forma **definida** sólo durante la mitad del año solar. El largo período de días Domingos después de Pentecostés (o Trinidad) carece de todo carácter organizado, y es posible que esta ausencia de forma durante la mitad del año tenga alguna relación con el hecho de que el punto de vista religioso tiene

que ser inconsciente de la encarnación oscura o escondida del Hijo en Adán.

Expresada en términos religiosos, la idea de la encarnación "oscura" debe por cierto parecer extraña y peligrosa a la mentalidad religiosa. Pero estamos lejos de sugerir que nada de esto deba ser incorporado a las enseñanzas formales y dogmáticas de la religión. Por *el* contrario, en la medida en que el punto de vista religioso está peculiarmente adaptado a la etapa de la conciencia del ego, en la vida del hombre, es casi necesario que la encarnación oscura permanezca en las tinieblas. Mientras el Yo está identificado con el ego, la Suprema Identidad puede ser vagamente inteligible como teoría, pero es tan extraña y remota para las formas fundamentales de nuestra actitud hacia la vida, que resulta realmente incomprensible.

Necesariamente la mentalidad religiosa sospecha de las "pretensiones" metafísicas, porque parecen sugerir la existencia de un círculo exclusivo de "elegidos" esotéricos, más allá de la vida y de la disciplina normal de la Iglesia. Los que a sí mismos se llaman *illuminati* han existido con bastante frecuencia dentro de la Iglesia y se han caracterizado principalmente por su arrogante orgullo espiritual. Acaso el signo más notorio de ese orgullo es la misma pretensión de estar libres de él. Pero la esencia de la comprensión metafísica es la de serle absolutamente extraña toda idea de *pretender* algo. Sencillamente, no se puede decir, *yo* he comprendido la Suprema Identidad, sin expresar una completa contradicción, pues, como hemos dicho antes, es el Yo y no el ego quien comprende, y el Yo no es propiedad de nadie. Debe repetirse de nuevo que mientras el ego existe de alguna manera, debe adorar. La razón, el sentimiento y la sensibilidad deben siempre relacionarse con el Yo como con Dios, venerándolo como a algo diferente e infinitamente superior. Jesús, Dios encarnado, iba solo al templo a rendir culto, y no simplemente para dar un buen ejemplo a sus discípulos. Hasta los budistas a quienes se supone "impíos" tienen su culto,

que de ningún modo se limita a las masas no iniciadas y exotéricas.¹⁹ La persona para quien la Suprema Identidad excluye el culto como algo innecesario e ilógico es un mero monista, pues la No dualidad, el infinito, el Yo, es lo que es precisamente porque puede aceptar e incluir la dualidad.

Por otra parte, el orgullo también se oculta bajo la falsa modestia y es además impaciente con la multitud que se rehusa a reconocer que pueda haber un elegido. La Iglesia admite los elegidos morales en los santos, aunque los santos mismos se confiesen pecadores. Es posible admitir también elegidos intelectuales, aunque tales personas invariablemente se confiesan ignorantes, afirmando que como egos no conocen en absoluto la Realidad última.

"Si piensas que conoces bien a *Brahma*, lo que conoces de Su naturaleza es poco en realidad; por esta razón deberías considerar con más atención a *Brahma*... Cualquiera entre nosotros que entienda las siguientes palabras: "Yo no Lo conozco, y sin embargo Lo conozco", en verdad lo conoce. Quien piensa que *Brahma* no es comprendido, por el *Brahma* es comprendido; pero quien piensa que *Brahma* es comprendido, no Lo conoce. *Brahma* es desconocido para quienes Lo conocen, y conocido para quienes no Lo conocen."²⁰

En otras palabras, la *gnosis* de la comprensión metafísica no es la *gnosis* orgullosa que en sus primeros siglos la Iglesia rechazó justamente. Desde entonces la Iglesia Latina en particular ha sido hostil a todo gnosticismo, y según la posición tomista todo conocimiento humano es conocimiento analógico de los sentidos. No se puede objetar esta posición si la definición del ser humano se limita al ego, pero como el tomismo confunde el ego con el Yo, el alma con

¹⁹ Algunos orientales profundamente cultos han impresionado al autor como las personas más reverentes que ha conocido.

²⁰ *Kena Upanishad*, II, 1-3. Cf. la trad. al inglés de Guénon-Nicholson. Cf. San Dionisio, *Ep. ad Gatum Therapeutem*: "Y si alguno, viendo a Dios, entendiere lo que vio, no habría visto a Dios, sino a alguna de sus criaturas que existen y pueden ser conocidas."

el espíritu, equivale en la práctica a un rechazo de la *gnosis*. Esto da cierta verdad a la observación de Berdiaef, de que "la teología oficial ha preferido el positivismo científico y una teoría mecanicista de la naturaleza a cualquier forma de *gnosis* cosmológica. Es mejor un mundo sin Dios que uno considerado como divino... En nuestros días la mentalidad de la Iglesia está perdiendo cada vez más su naturaleza cósmica. Se empieza a considerar a la Iglesia como una comunidad de creyentes, como una institución; se interpretan los dogmas desde el punto de vista de la moral y se acentúa el aspecto psicológico de los sacramentos a expensas de su significación cósmica".²¹

En otras palabras, si falta la *gnosis* la Iglesia pierde la comprensión de que constituye una analogía de los principios universales. La cosmología es el reconocimiento de que el universo como cosmos, orden de involución y evolución, es la expresión finita del *logos*, de la voluntad creadora del infinito, y que por consiguiente su orden básico corresponde analógicamente al orden de la religión.

Absorbida por el historicismo y el moralismo, la religión, lo mismo que la ciencia y la filosofía modernas, rechaza el conocimiento y la certeza metafísicos. En tales circunstancias, todos los intentos de rectificar el orden social, de "aplicar" la religión a los problemas políticos y económicos del mundo, a la larga no serán más que inútiles gastos de energía. No solamente el orden social es incomprendible separado del orden cosmológico, sino que sin el conocimiento metafísico la religión es una rueda que gira sólo por inercia y que ahora marcha con una lentitud peligrosa. Para cumplir la aspiración de traer la cordura al mundo, la religión debe ordenarse no sólo con respecto a lo que está por debajo, sino también con respecto a lo que está por encima de ella. La rueda debe ser conectada con la fuente de poder.

Pero la experiencia cristiana siente que la fuente de poder reside en la caridad más bien que en el conocimiento,

21 *Freedom and the Spirit* (London, 1935), p. 289.

y sospecha de la metafísica porque ésta parece exaltar el conocimiento por encima del amor. Sin embargo es imposible separar al conocimiento metafísico de la caridad divina; en la comprensión el conocimiento y el amor son una sola cosa, y la identidad de ambos se encuentra en el antiguo uso del verbo "conocer" al hablar del amor entre el hombre y la mujer. El conocimiento del Yo no es aquel pretendido conocimiento que proporciona orgullo espiritual, y que más correctamente debiera llamarse "información". Conocer la Realidad última es conocer y ser uno con la *caritas* misma.

El cristianismo ha encontrado la suprema expresión de la caridad divina en Cristo crucificado, porque el amor de Dios, por el que se mueven "el sol y las otras estrellas" no es nada más que sacrificio. Pues es un sacrificio voluntario el autoabandono del infinito en lo finito que hace que el universo exista. La cruz mueve al mundo. El hecho aparentemente horrendo de que la vida se alimenta de la vida, que existimos porque devoramos a otras criaturas, sólo se explica finalmente en la cruz y la eucaristía. La vida se mantiene por un sacrificio mutuo; en todo comer y beber, el Cuerpo se despedaza y la Sangre se derrama para nosotros, porque toda la creación expresa aquel Logos que es "el Cordero sacrificado desde la fundación del mundo".

Comprender la unión con el infinito es ser uno con lo que se entrega sin limitaciones. El conocimiento metafísico exige que corramos los más grandes riesgos y que renunciemos a nuestro deseo vehemente de certeza y seguridad individuales. Algunas personas encuentran difícil percibir la caridad en el orden metafísico, porque estamos aquí más allá de la esfera del sentimiento. Es muy natural que se confunda al amor de Dios con el amor sentimental, con las emociones, pero cualquier buen teólogo sabe que la caridad es un movimiento de la voluntad, más bien que de los sentimientos. Desde el punto de vista sentimental, que es justa y necesariamente eficaz en la religión, la metafísica debe

parecer siempre fría. Pero sin aquella caridad intelectual, que es más de la voluntad que de la emoción, el amor sentimental es una mera efervescencia que pronto se consume.

Pero aunque la teología reconozca que la caridad corresponde a la esfera de la voluntad, en la práctica la mentalidad religiosa la ha confundido irremediablemente con el sentimiento, y por esta razón no puede entenderla como Suprema Identidad. La religión cree que aquí no puede haber amor sin un dualismo eterno y absoluto de sujeto y objeto, porque el amor sentimental *necesita* un objeto. El amor sentimental expresa el *eros* antes que el *ágape*, el amor del hambre antes que el de la generosidad, debido a la insuficiencia de lo finito. Pero la benevolencia del infinito no es hambre, porque en él no hay insuficiencia. No necesita un objeto. Abandonándose a sí mismo, sin la menor necesidad de hacerlo, *crea* un objeto.

V. EL CAMINO DE LA COMPRESIÓN

SUMARIO

Toda la teoría y doctrina precedente es insatisfactoria si no va acompañada de la comprensión efectiva, que es su fundamento. ¿Cómo se la logra?

1. "¿Cómo puedo *yo* lograr la comprensión?" es una **pregunta** mal planteada, si por *yo* se quiere decir el ego, pues es el Yo y no el ego quien comprende. Si por *yo* se quiere decir el Yo, la pregunta es absurda, porque el Yo no **necesita** comprender debido a su infinitud inherente y esencial. La comprensión llega sólo cuando el Yo la quiere libremente, sin necesidad. ¿Podemos entonces hacer algo?

2. El Yo no permitirá que no hagamos nada. El hecho de que comencemos a desear la comprensión, es signo de que el proceso ha comenzado. Nuestra búsqueda del Yo es movida por el Yo. Para llegar a ser, o comprender lo que somos, primero debemos *tratar* de llegar a serlo, a fin de comprender efectivamente que no es necesario hacerlo. Los métodos para intentarlo son:

- I. La oración y meditación sobre Dios.
- II. La concentración o práctica del *yoga*,
- III. El desapego —o *dejar pasar* los contenidos de la conciencia.
- IV. Vivir en el Ahora eterno.

3. Comparación entre el estado de la comprensión y el fin religioso de contemplar a Dios como *objeto* de conocimiento. Dificultad creada por el hecho de que la contemplación de Dios como objeto aniquila a los otros objetos,

LA SUPREMA IDENTIDAD

creando un conflicto religioso entre el misticismo teocéntrico y la caridad activa.

A Dios, como Yo, se lo conoce interiormente como Sujeto íntimo, pues el reino subjetivo no se opone el objetivo, mientras que los objetos se excluyen mutuamente. De aquí la perfecta compatibilidad de la comprensión con la experiencia cotidiana.

A la comprensión de la Suprema Identidad no se la encuentra buscándola como algo remoto y oscuro, sino aceptando la verdad de que nada es más obvio ni de suyo evidente.

V. EL CAMINO DE LA COMPRESIÓN

Como simple teoría, todo lo que se ha dicho hasta aquí es evidentemente insatisfactorio. Las ideas son una cosa muy **distinta** del conocimiento, y más aun cuando las ideas que componen la teoría no son ideas positivas sino conceptos negativos que aluden a lo que se encuentra más allá del tiempo y del espacio describiendo sus limitaciones. En comparación con los términos vividos y conmovedores de la religión, **el** lenguaje de la doctrina metafísica es abstracto y frío. En comparación con la clara lógica y la coherencia razonable de una gran teología, la forma del pensamiento metafísico se confunde con la paradoja y es difícilmente inteligible a la razón. Al tratar de aprehender tal doctrina, la mente oscila presa del vértigo, como si estuviera al borde de la última Nada. No habrá que sorprenderse si, temiendo por su propia cordura, la mente retrocede al cómodo reino de la relatividad y trata de hacer lo posible por creer en los absolutos finitos y determinados, ignorando las contradicciones implícitas.

Sin embargo la teoría de la metafísica que hemos presentado no es un mero intento de forzar los límites de la razón. El ensayo por describir la experiencia más definida y positiva —que, aunque sea difícil creerlo es al mismo tiempo la experiencia más creadora y satisfactoria posible—, tiene que ser siempre inadecuado. Pero esta experiencia y no una especulación ociosa, es el fundamento y origen de la doctrina. Desde el punto de vista de la comprensión actual, el concepto de No dualidad no es una trama de paradojas sino lo más sencillo que pueda pedirse, y el misterio de la Su-

prema Identidad no es opinión fantástica sino clara certeza. No obstante toda su sencillez y certeza la pura admiración del conocimiento metafísico nunca se agota. Por consiguiente el gran problema cuya importancia supera a la de todos los demás, es: "¿Cómo comprendemos?"

Antes de considerar cualquiera de los caminos de la comprensión que la tradición nos ha transmitido, debemos examinar el problema mismo. Preguntar: "¿Cómo puedo yo lograr el conocimiento metafísico, cómo puedo yo conocer la Realidad *infinita*?" es tal vez plantear mal el problema. Pues si el "yo" de la pregunta es el ego, la respuesta es que no se puede lograr la comprensión. La aprehensión del infinito trasciende por completo la capacidad de la razón, el sentimiento y la sensibilidad, salvo por analogía, y el intento de convertir este conocimiento en posesión del alma, no sólo está condenado al fracaso sino que muestra una interpretación completamente equivocada de su naturaleza. El deseo del ego de lograr la comprensión o de poseer a Dios implica la misma confusión del Yo con el ego que la comprensión disipa.

Esto explica el carácter altamente problemático de los ejercicios y técnicas espirituales, como se los practica en general. Tratar de hacer de Dios un objeto de conocimiento, tratar de buscarlo, o iniciar alguna marcha de desarrollo espiritual cuyo objeto es una posesión *futura* de Dios, es, desde un punto de vista, poner a Dios a la distancia. En efecto, el punto de vista de la conciencia del ego presupone la lejanía y la distinción absoluta de Dios. Por consiguiente todos estos intentos sólo consiguen confirmar al ego en su sentimiento de la lejanía de Dios, porque precisamente son manifestaciones de ese sentimiento. Buscar a Dios como objeto, implica que es distante del sujeto que conoce. Buscarlo impli-

ca su ausencia. Colocarlo en el futuro es suponer que no es eterno ni presente.

Lo mismo puede decirse en varias formas diferentes. *La Nube del Desconocer* dice que "por el amor se lo puede conseguir y retener". Sin embargo, ¿cómo puede el ego amar a Dios? Si el amor es la rendición total de uno mismo a Dios, ¿cómo puedo rendirme de verdad, si mi razón básica para desear hacerlo es que yo quiero conseguir a Dios? Si el *sine qua non* del conocimiento de Dios es la negación de sí mismo, sólo tenemos que preguntar por qué el ego quiere negarse a sí mismo para encontrar un motivo egoísta en la misma raíz de la negación que se propone. El ego se humilla para ser exaltado, y por ese mismo motivo anula su humildad. Esto es simplemente el antiguo problema de la gracia, expresado de un modo apenas diferente. Evidentemente, uno debe poseer la gracia de Dios para amar a Dios, y se nos dice que esta gracia es libremente ofrecida a todos; sólo tiene que ser aceptada. Pero, ¿por qué quiero yo aceptarla? Inevitablemente la respuesta es que quiero aceptarla por amor a mí mismo, que la acepto por un motivo que la niega.

El lector de las obras de Krishnamurti, por ejemplo, no puede dejar de reconocer la lógica inexorable con que reduce el anhelo de vida eterna a la misma causa que impide que la **reconozcamos**: el deseo de seguridad. Sintiéndose inseguro, el ego desea a Dios, la vida eterna, la religión o la experiencia mística para escapar del sufrimiento y de la soledad de su posición. En otras palabras, el ego trata de escapar del flujo de la vida que lo consume todo, intentando poseerlo en ciertas formas fijas: Dios inmutable, la autoridad infalible de la Iglesia o la vida inmortal del paraíso. Pero en cuanto la vida se fija, muere. Al tratar de hacer de la vida una posesión permanente del ego, la destruimos, por así decirlo, por estrangulación. La vida así aprehendida ya no está viva, como ya no fluye el agua recogida del arroyo. Así nuestros métodos espirituales, nuestras leyes morales,

nuestras autoridades religiosas, todo ello son huidas ante la inseguridad, por las que destruimos lo que amamos. Debemos aprender pues, dice Krishnamurti, a reconocer claramente la inseguridad y el sufrimiento, en cada momento de la experiencia, en vez de tratar de huir de ella, en vez de tratar de que se conforme a un modelo o norma fijo. Por ese reconocimiento, por esa aceptación total y sin reservas de la realidad presente, se conoce la verdadera vida eterna. "El que quiera salvar su vida la perderá." Pero el deseo de Dios es el deseo de salvarse.

Por estas razones la práctica de la religión, la vida de la Iglesia, tal como la vemos diariamente, da a menudo la impresión de una multitud que camina en sentido equivocado por la calle por donde debe ir. La disciplina cuyo fin adecuado es la comprensión o la unión con Dios, se adopta por un motivo egoísta, y, por consiguiente, sólo parece confirmar al alma en su egoísmo. La forma exterior de la vida cambia, pero la disposición interior permanece. El lobo se viste con la piel del cordero, al punto de engañarse a sí mismo tanto como a los demás. Sin embargo, los que perciben mejor no se engañan. Ellos saben que son lobos. Cuanto más grande es el santo, con más certeza sabe que él es un pecador miserable, que es imposible desarraigar el núcleo de orgullo y amor propio que existe en el corazón del ego. Sin embargo se mantiene en la fe de que aunque con los hombres no sea posible, con Dios todas las cosas son posibles. Pero, como veremos, el hecho de conocer en forma tan completa a su propio ego y no ser engañado por él, indica que el centro comienza a desviarse alejándose del ego para aproximarse al Yo.

En suma, pues, no hay ninguna acción por la que el ego pueda, por sí mismo, producir o lograr la comprensión. Como **Shankara** insiste una y otra vez, la comprensión es el fruto del conocimiento, no de la acción; es la disolución de la ignorancia (*avidya*) o inconsciencia, y así como no se puede alejar la oscuridad moviendo los brazos sino sólo con la apa-

rición de la luz, así la ignorancia es superada conociendo y **no** haciendo. Así sostiene que si la acción pudiera producir la comprensión, una comprensión así lograda no sería eterna.

"La Liberación [o la comprensión, *moksha*] parece ser de la naturaleza del Yo eternamente libre, [y] no se puede decir que carezca de eternidad, lo cual sería una imperfección. Los que, por el contrario, consideran que la Liberación es algo que hay que *efectuar*, sostienen justamente que depende de la acción de la mente, del lenguaje, o del cuerpo. . . Como consecuencia cierta de estas. . . opiniones resulta que la Liberación no es eterna, pues observamos en la vida común que. . . las cosas que son efectos, como los cántaros, etc., son no eternas. Ni tampoco puede decirse que depende de la acción a consecuencia de que (la Liberación) sea algo que deba obtenerse; pues como Brahmán constituye el Yo de una persona, no es algo que aquella persona deba alcanzar. Y aun si Brahmán fuera totalmente diferente del Yo de una persona, tampoco sería algo que deba obtenerse; pues siendo omnipresente corresponde a su naturaleza el estar siempre presente en cada uno." ¹

Entonces acaso haya que cambiar la forma de la pregunta preliminar. En vez de preguntar cómo yo, en cuanto ego, puedo lograr la comprensión, es posible que debamos preguntar cómo yo, en cuanto Yo, puedo alcanzarla, por qué método el Yo en mí puede comprender su verdadera naturaleza. Sin embargo, esta pregunta está fuera de lugar, porque el Yo no *necesita* comprenderse a sí mismo como la luz no necesita iluminarse a sí misma; como Shankara dice, la comprensión "parece ser de la naturaleza del Yo eternamente libre". Esta paradoja aparente puede aclararse cuando vemos que la pregunta implica tres absurdos.

El primero es que la pregunta implica hacer al Yo *objeto* de su propio conocimiento, y, como hemos dicho antes, el

¹ Comentario sobre *Vedanta Sutras*, I, I, 4. Cf. la trad. al inglés de G. Thibaut, en *SBE*, vol. xxxiv, págs 32-33.

Yo *se* conoce a *sí mismo* inmediata y subjetivamente, no mediata y objetivamente.

"No podrías ver al que ve la visión, no podrías oír al que oye lo oído, ni percibir al que percibe la percepción, ni conocer al que conoce el conocimiento." ²

La misma idea se expresa en uno de los principales textos del budismo Zen, escrito por Hsi-yun:

"Precisamente al buscarlo producen el efecto contrario y lo pierden, pues usan al Buddha para buscar al Buddha, y la mente (el Yo) para aprehender la mente... Si se sostiene que existe algo que debe comprenderse o alcanzarse separado de la mente, y por consiguiente se usa la mente para buscarlo (ello implica) que no se entiende que la mente y el objeto de su búsqueda son uno. No se puede usar la mente para buscar algo de la mente pues, aun cuando pasaran millones de *kalpas* (eones), no llegaría nunca el día del triunfo." ³

El segundo absurdo se infiere inmediatamente del primero, esto es, que la noción del Yo que busca al Yo implica y perpetúa la confusión del Yo con el ego que oscurece la comprensión. Una vez más, pues, la misma búsqueda de Dios o del Yo como objeto de conocimiento presupone la separación de Dios del sujeto que conoce y busca, presupuesto que frustra el propósito de la búsqueda.

El tercero es el supuesto de que el Yo *necesita* hacer o ser algo diferente de lo que ahora quiere o es. Hemos visto que la identificación del Yo y el ego es un estado que el Yo quiere voluntaria y libremente, de modo que uno está en la etapa de la conciencia del ego porque es allí donde el Yo quiere estar. Sin embargo debe recordarse que aquí, y en todo lo que sigue, el acto de *querer* se atribuye al Yo analógicamente. No existen palabras para expresar la ma-

² *Brihadaranyaka Upanishad*, III, 4, 2. Cf. la trad. al inglés de G. Thibaut.

³ *The Huang Po Doctrine of Universal Mind*. Cf. la trad. al inglés de Chu Ch'an (London, 1947), págs. 16 y 24.

nera precisa en que el Yo manifiesta las diversas etapas de la conciencia finita, porque no lo hace de "ninguna manera", es decir, lo hace sin medios, o sin una acción que implique esfuerzo o tiempo por parte del Yo. El Yo pasa al estado de conciencia del Yo, tan pronto como quiere hacerlo, y no antes. No tiene necesidad de comprender, como no tiene necesidad de abandonarse a sí mismo al orden **finito**, de identificarse con un modo limitado de la conciencia. En otras palabras, el Yo, la Realidad infinita, se hace esclavo de la ignorancia (*avidya*) y adopta con absoluta libertad el punto de vista de un ego, sin la menor pérdida de su infinitud esencial. Entonces es absurdo pensar que el Yo *deba* estar en algún otro estado de conciencia que aquel en el que él quiere estar, que *debiera* querer la comprensión en vez del presente estado de egocentrismo. Como el Yo coincide con la Realidad última, está en el estado en el que quiere estar. Dicho en lenguaje religioso, es imposible tener la visión mística a menos que Dios lo quiera, y, así, no hay absolutamente nada que el ego pueda hacer para lograrla. Por otra parte, el Yo no tiene necesidad de comprender porque nunca está inherentemente limitado o confinado.

"No podemos producir la unión mística en nosotros cuando Dios no la da; cualquiera puede probar en sí mismo que quererlo no es *suficiente*. . . Nos sumergimos en Dios sólo en la precisa medida en que Él lo quiere. Con la ayuda de la gracia está siempre dentro del poder de mi voluntad *pensar* en él, lo que es la oración común. Pero es evidente que si yo realmente deseo entrar en comunicación con él, esta voluntad ya no es suficiente. *Hay que quitar un obstáculo*; y sólo la Mano Divina tiene el poder de realizarlo." ⁴

O como decía Santa Teresa:

"Si (Dios) quiere a cada una para su oficio, gentil humanidad será andar vosotras a escoger. Dejad hacer al Señor de la casa: sabio es, poderoso es, entiende lo que os con-

* Poulain, *Graces of Interior Prayer*, págs. 115-16.

viene, y lo que le conviene a Él también. . . Juicios son suyos, no hay que meternos en ellos, harto bien es, que no quede a nuestro escoger, que luego, como nos parece más descanso, fuéramos todos grandes contemplativos. ¡Oh gran ganancia no querer ganar por nuestro parecer para no temer pérdida, pues nunca permite Dios que la tenga el bien mortificado sino para ganar más." ⁵

A primera vista esto puede parecer una conclusión muy triste. Parece que nada puede hacerse para adelantar la llegada de la comprensión, y así sólo nos resta esperar sentados, o simplemente seguir viviendo de la manera común. Pero si reflexionamos sobre ella, la conclusión parece menos triste que desesperante, pues resulta evidente que esperar sentado no conduce a nada. Tanto si trato de hacer algo como si trato de no hacer nada con respecto a la comprensión, en ambos casos olvidamos la verdad de que tanto la acción como la inacción implican el error de suponer que la comprensión es algo que se ha de alcanzar en el futuro. Pero como el contenido de la comprensión es eterno, en algún sentido debe estar presente en este momento. Así, esperarla niega su presencia, tanto como buscarla activamente.

Parece, pues, que no nos queda otra cosa que hacer sino creer que el Yo es idéntico al infinito, y que nuestro presente estado de conciencia es la voluntad del Yo, y por tanto una expresión perfecta del infinito, aunque no lo conozcamos realmente. Sé tu ordinario yo; acéptate tal como tú eres en este momento; esta es la voluntad infinita, y nada más se exige de ti. No obstante, pueden hacerse por lo menos dos objeciones. Una es que el mismo esfuerzo de creer en la presente identidad con el infinito, o aceptar el momento presente de la conciencia como es, implica que todavía tenemos que hacerle algo. Tratar de creer implica que uno en realidad duda. Buscar la comprensión por el expediente de imaginarla ya presente es todavía buscarla, pues si estuviera presente no sería necesario imaginar o creer.

⁵ *Camino de perfección, xvii.*

La otra objeción es que una aceptación tal del presente, cesando en toda búsqueda, lucha y disciplina, no nos haría mejor que un terrón de barro. Ma-tsu, otro expositor de Zen, plantea así el problema:

"En el Tao no hay nada para disciplinarse a uno mismo. Si hubiera alguna disciplina en él, la consumación de tal disciplina significaría la destrucción del Tao... Pero si no hay ninguna disciplina en el Tao, uno sigue siendo un ignorante." ⁶

II

Aunque es verdad, desde cierto punto de vista, que nada puede hacerse para producir la comprensión, queda el hecho de que aquellos en quienes existe una capacidad inmediata para la comprensión no pueden esperar sentados. Pues tan pronto como el Yo comienza a querer que termine la etapa de la conciencia del ego, el ego se inflama con una pasión por Dios, o por el conocimiento metafísico, que imagina que él mismo ha elegido. Naturalmente, el motivo inmediato de este deseo será egoísta, pero el motivo último es la voluntad del Yo. El hecho de que una persona empiece a interesarse en la vida espiritual, en la comprensión, en la unión con Dios, es un signo cierto de que el proceso del despertar ha comenzado y que se ha entrado en la fase de evolución.

Ya se ha señalado que todo amor, cualquiera que sea, por egoísta que pueda ser, es en última instancia motivado por el amor divino. Pues dondequiera que el Yo pueda estar en el ciclo de involución y evolución, siempre quiere que el ciclo se mueva hasta su fin y cumplimiento. Por consiguiente la vida humana está ordenada y dirigida hacia la comprensión como su propio fin, y por lejos que uno pueda estar en realidad de él, la voluntad divina empuja constantemente hacia él, aunque sea una marcha descendente en el ciclo, por los pasajes más difíciles y "malos" de la con-

⁶ Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935), p. 126.

ciencia del ego. En verdad, este movimiento no tiene nada de mecánico, pues aunque representamos el ciclo de involución y evolución por medio de una circunferencia regular, en realidad es una curva de extrema complejidad, que se **tuerc**e, gira y vuelve sobre sus pasos.

Por consiguiente, aunque el ego no pueda hacer nada para ayudar o impedir el despertar voluntario del Yo a su verdadera naturaleza, el hecho de que en el ego haya algo que se mueve hacia la comprensión muestra que no necesitamos *preguntar cómo* se ama a Dios. Uno ya lo ama. Dicho con palabras de San Bernardo: "Nadie es capaz de buscarte a Ti, a menos que primero te haya encontrado."⁷ Por mucho que pueda parecer que el que busca y Lo buscado son polos distantes, la misma existencia de la búsqueda significa una afinidad entre ellos. Así, cuando cualquiera, por cualquier motivo aparente, empieza a pensar en Dios, a practicar cualquier ejercicio espiritual o a desear la comprensión, está expresando la voluntad del Yo. Si esto no fuera así, no podría querer ni ser capaz de hacerlo.

Por esta razón la doctrina católica ha sostenido siempre que el que ora sinceramente, no es simplemente un hombre que se relaciona con Dios, sino más bien algo que Dios está realizando en y a través del hombre. La oración no tiene su origen en el alma, sino en el Espíritu Santo que mora en ella, y así la oración aun en su forma más vacilante y rudimentaria, es la participación del hombre en la vida interior de la Santa Trinidad.

"La concepción cristiana, ha afirmado siempre que el hombre, como mero hombre, no puede orar en absoluto, que ningún movimiento del deseo por parte del hombre natural puede constituir una oración verdadera. Es Dios en nosotros el que ora. Es nuestra naturaleza penetrada por el Espíritu divino, y asistida por la gracia divina, la única capaz de orar en el pleno sentido cristiano."⁸

⁷ *De diligencio Veo*, vii.

⁸ Lilley, *Prayer in Christian Theology* (London, 1925), p. 4.

Por esta razón el culto cristiano es el cumplimiento del acto de Cristo, de Dios hecho hombre, la celebración de *su* Eucaristía; con ello la Iglesia quiere significar que ora como Cristo, y no como una mera colección de egos humanos independientes.

Por consiguiente, lo que muestra el surgimiento de la comprensión es el tipo de ejercicio espiritual o la naturaleza de la conciencia espiritual que el Yo permite que uno practique y goce, o hacia los cuales mueve el deseo de uno. La primera etapa del desarrollo es aquella en que el Yo, todavía identificado firmemente con el ego, se proyecta sobre Dios considerado como objeto externo. Entonces si el ego se siente movido a orar y a rendir culto en el sentido ordinario, o a meditar sobre la naturaleza divina, o simplemente a contemplar a Dios como al Gran Distinto, en silenciosa adoración, es evidente que se ha entrado en la primera etapa. Esta etapa es peculiar y esencialmente religiosa, pues el hecho de que Dios sea considerado como *objeto* de conocimiento y amor, indica que uno está en la esfera del conocimiento analógico, actuando con la razón, el sentimiento y la sensibilidad.

La etapa siguiente comienza a asumir un carácter claramente metafísico porque implica la distinción entre el Yo y el ego y el retiro de la imagen proyectada de Dios en el sujeto que conoce. Sus síntomas son la inclinación y la capacidad de alejarse del ego y de todo lo que le pertenece, acto que puede cumplirse de varias maneras. Consideraremos dos de éstas, por ser las más comunes e importantes, aunque la primera implica ciertas dificultades que la hacen penosa para los que viven en la civilización moderna.

La primera manera consiste en la capacidad de empeñarse en una forma particularmente intensa de concentración tal como se la practica en el *yoga* hindú, concentración que puede desarrollarse a través de la oración cristiana como resultado de una devoción y atención extremas a la imagen externa de Dios. Esto tiene el efecto de desocupar el

campo de la conciencia de todos los demás objetos, excepto del punto de concentración, de modo que la conciencia del ego desaparece. Tal concentración no es tanto un esfuerzo sostenido como un acto de profunda relajación. Los intentos preliminares para concentrarse son siempre frustrados por incontables distracciones, pero si, como es común, tratamos de librarnos de ellas por la fuerza, arrancándolas de la mente, sólo se consigue aumentar los disturbios. Es como tratar de alisar el agua alborotada con una plancha. Pero las distracciones se desvanecen cuando la mente se relaja por completo, relajación que se consigue mediante los diversos ejercicios de respiración que se practican en el *yoga*, así como con las posiciones especiales del cuerpo, que tienen por objeto mantener la mente relajada y alerta, sin dormir.

El punto de concentración puede ser una imagen física o mental, o una palabra o frase repetida una y otra vez, tal como el *Padre Nuestro*, el *Ave María* o simplemente el Nombre de Dios. La oración rusa *hesychast*, "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia", es usada constantemente por los monjes ortodoxos exactamente de la misma manera que los que practican el *yoga* usan la sílaba *Ora*, que es el *pravana* o supremo nombre de *Brahma*.

Después de cierta práctica considerable el acto de concentración se vuelve casi automático, y el objeto toma total posesión de la conciencia. En otras palabras, el Yo se identifica con el objeto de la concentración en vez de hacerlo con el ego. Deja de estar fascinado por las impresiones sensoriales, los sentimientos y pensamientos y por el contrario se absorbe totalmente en un objeto singular y simple. Durante este tiempo las acciones físicas continúan más o menos automáticamente, como cuando uno *camina* en un sueño, y la dificultad de esta práctica total reside en que es peligroso absorberse tan completamente si no se está bajo la supervisión de un director experimentado y en el ambiente protegido de un monasterio.

En general la identificación del Yo con el objeto de con-

centración no dura mucho. Ocurre algún acontecimiento interno o externo que repentinamente "destroza" al objeto, llevando la identificación a un brusco fin. Y en un momento intenso de visión, la pura conciencia del Yo, sin que quede en el campo de la conciencia ningún objeto de identificación, se conoce a sí misma sola e inmediatamente.

Debido a la considerable dificultad y peligro de esta práctica, la hemos tratado sólo de paso aunque existe una amplia literatura sobre el tema que puede consultar quien desee más detalles al respecto.⁹ El punto importante que se debe recordar es que todo el proceso de este ejercicio es querido por el Yo y no por el ego. Si uno no puede o no quiere cumplirlo, es el Yo quien no lo quiere.

La segunda manera se adecuaba más a las personas que viven en el mundo, y aunque, como la primera, tiene su contraparte en la historia del espíritu occidental, es especialmente característica de la tradición china, más bien que de la hindú.¹⁰ Mientras que, como todo ejercicio espiritual, implica un grado considerable de concentración y de clara atención, no consiste en quitar de la conciencia todos los objetos e impresiones, salvo uno. Por el contrario, es la capacidad de mantener la propia conciencia normal y cotidiana y al mismo tiempo liberarse de ella. Es decir, que uno empieza a adoptar una visión objetiva de la corriente de pensamientos, impresiones, sentimientos y experiencias que fluyen constantemente por la mente. En vez de tratar de controlarla e interferir en ella, uno la deja simplemente fluir como le plazca. Pero mientras normalmente la conciencia se deja

⁹ Sobre la oración *hesychast*, véase *The Way of a Pilgrim*. Trad. al inglés de R. M. French (London, 1941). Sobre métodos orientales, véase *The Yoga-Sutras of Patanjali*. Trad. inglesa de M. N. Dvivedi (Madras, 1934). También Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 2, Cap. I. (London, 1933). Para un estudio general, véase Tillyard, *Spiritual Exercises* (London, 1927).

¹⁰ Con un clima más frío y menos fértil que la India, la China no se sintió inclinada a una espiritualidad puramente contemplativa que exige largos períodos de ausencia de la conciencia exterior.

arrastrar por el flujo, en este caso lo importante es *observar* el flujo sin dejarse arrastrar por él.

En la tradición metafísica china se llama a esto *wu-hsin* o "ausencia de ideal", significando un estado de conciencia en el que uno simplemente acepta las experiencias como vienen, sin interferir en ellas por una parte, o identificarse con ellas por otra parte. Uno no las juzga, no formula teorías acerca de ellas, no trata de controlarlas ni intenta cambiar su naturaleza de ningún modo; uno las deja en libertad para que sean exactamente lo que son. "El hombre perfecto", decía Chuang-tzu, "emplea su mente como un espejo; no ase nada, no rechaza nada, recibe pero no conserva". Esto debe distinguirse claramente, por una parte de la mera vacuidad de la mente, y por otra, de la común e indisciplinada divagación de la mente.

"La capacidad de la Mente es amplia y grande; es como el espacio vacío. Si nos quedamos con la mente vacía caemos en la vacuidad de la indiferencia. El espacio contiene al sol, la luna, las estrellas, las constelaciones, la gran tierra, montañas y ríos. Todas las hierbas y las plantas, los hombres buenos y los hombres malos, las cosas malas y las cosas buenas, el paraíso y el infierno, todo está en el espacio vacío. La vacuidad de la naturaleza [del Yo] tal como existe en todas las personas es exactamente así. La naturaleza [del Yo] contiene en ella todos los objetos: *de aquí* que sea **grande**. . . Viendo a todos los seres humanos y no humanos como son, malos y buenos, las cosas malas y las cosas buenas, no los abandona ni se contamina de ellos; es como **la** vacuidad del espacio." ¹¹

También difiere esto de la común divagación de la mente, porque, como se indicó, se observa con calma y atención el flujo de las impresiones, pero sin ninguna crítica.

Cuando esta actitud se mantiene por algún tiempo, se hace evidente que existe un fondo o centro íntimo de la conciencia.

¹¹ Hui-neng, *Tan-ching*, 24 y 25. Trad. inglesa D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, p. 98.

cia que *siempre* observa y presencia la corriente de la experiencia, aun cuando parezca que estamos completamente absorbidos en su torbellino. Esto es, por supuesto, la pura conciencia del Yo que nunca está real ni principalmente limitada por la experiencia finita. Pero con este ejercicio espiritual el Yo llega a reconocer su libertad primordial y su *distinción* de la corriente de acontecimientos e impresiones.

Es importante entender que este ejercicio es mucho más fundamental que toda suerte de desapego estoico a los acontecimientos exteriores. No incluye ningún intento de *forzar* la mente para que tenga calma o para excluir sus reacciones naturales a las circunstancias. Se permiten estas reacciones internas y se las *observa*, exactamente del mismo modo que a los acontecimientos del mundo exterior, pues por este medio el Yo se distingue del complejo de pensamientos y sentimientos del ego. Así el Yo se reconoce idéntico con el infinito que lo incluye todo, en el que las cosas son libres para vivir y moverse y tener su ser, sin disminuir de ningún modo su pureza trascendente.

Aunque hemos dicho que este estado de conciencia es una *distinción* del Yo con respecto a la corriente de la experiencia, tenemos que modificar algo esta expresión. El Yo se distingue de la experiencia finita no rechazándola, sino aceptándola, dejándola en libertad para ser como es. Pues el infinito no se debe oponer a lo finito como algo que existe separado de él, y por consiguiente la comprensión no consiste en *aislar* al Yo del ego y de los contenidos de conciencia. Como hemos visto, la naturaleza del Yo y del infinito es precisamente la de *no* ser "distante", la de *no* separarse de lo finito. Por consiguiente el propósito de este ejercicio espiritual particular no es tanto separar al Yo de la corriente de la experiencia, como dejar que acepte e incluya lo finito conscientemente en vez de hacerlo inconscientemente. Pues la comprensión consiste simplemente en llevar un proceso inconsciente a la conciencia.

Así en las etapas del inconsciente y de la conciencia del ego, el Yo, idéntico al infinito, siempre quiere lo que experimenta como punto de vista finito. En la comprensión este proceso se hace consciente. Se hace consciente cuando nosotros, en tanto Yo, somos capaces de querer o aceptar la propia experiencia total, el propio estado de la mente, y ser como somos en todo momento. Esto es algo totalmente diferente de quedarnos inertes bajo el peso de un Destino impersonal. Es entender que, en identidad con el Yo infinito somos exactamente lo que queremos, y que tenemos exactamente las experiencias que queremos experimentar. Debido a esta Suprema Identidad del Yo y el infinito, de la voluntad del Yo y de la voluntad del infinito, aceptamos y afirmamos, *con clara conciencia*, todo lo que somos, todo lo que hacemos y todo lo que conocemos y sentimos.

Cómo se hace esto no es problema. Consciente o inconscientemente, el Yo lo hace continuamente. Si somos conscientes de ello, hemos alcanzado la comprensión. Si no somos conscientes de ello, podemos tratar de serlo, tratando de hacerlo. En el intento veremos claramente que el ego no puede hacerlo y esta clara percepción de las limitaciones del ego nos hará conscientes del Yo, es decir, del hecho de que es el Yo quien percibe estas limitaciones. Pero si el Yo todavía no quiere la comprensión, tal intento será imposible o meramente perturbador.

Podemos describir esta tarea de una manera algo diferente, diciendo que el "dejar pasar" o la aceptación de la propia experiencia y estado de la mente como son, es siempre el acto de vivir completa y perfectamente en *este momento*. Pues hemos notado que la conciencia del ego es una esclavitud del tiempo, por ser esencialmente un complejo de recuerdos y anticipaciones. Toda acción egocéntrica tiene un ojo en el pasado o en el futuro; en el presente estricto el ego no existe. Esto es más fácil de probar por el experimento que por la teoría, pues al concentrarnos simple y únicamente en lo que está ocurriendo en este momento,

el recuerdo, la anticipación y la ansiedad se desvanecen. La conciencia de este momento es un puro darse cuenta sin ninguna mezcla de fantasía, pues el pasado y el futuro son reales sólo cuando son presentes. Vivir en el pasado o para el futuro, que es la práctica común del ego, es vivir en la irrealidad, atarse a una cadena de ensueños. Siendo el presente un punto sin tamaño, infinitesimal, no hay en él lugar para el ego. Es la puerta directa y estrecha que conduce a la vida. En lo infinitesimal hay lugar sólo para el infinito, por eso la conciencia de cada momento es el puro darse cuenta del Yo. No obstante, por la paradoja de la No dualidad, esto es, que el infinito no excluye a lo finito, el universo entero no existe en ninguna parte sino en este momento presente que carece de tamaño y es intemporal.

Así como la conciencia infinita de *Brahma* incluye todos los acontecimientos del tiempo en el "único momento" de la eternidad, así el Yo, el *Atman*, incluye simple y únicamente lo que ocurre en *este* momento temporal. La diferencia entre *Brahma* y *Atman* es la diferencia entre el infinito y lo infinitesimal; esencialmente son lo mismo. Por esta razón, quien comprende el *Atman*, quien es consciente del Yo, no tiene ansiedad por el mañana, pues así como el *Atman* es la proyección de *Brahma*, la vida en el presente es la proyección de la vida en la eternidad.

Por ello muchos maestros de la vida espiritual han dado especial valor al ejercicio de vivir y pensar simplemente en este momento, dejando que el pasado y el futuro desaparezcan de la mente; pues el ego desaparece con ellos, junto con su orgullo por el pasado y su temor y anhelo por el futuro. Cuando esto se practica por algún tiempo resulta evidente, como antes, que en realidad es imposible vivir fuera de este momento. Evidentemente nuestros pensamientos sobre el pasado y el futuro ocurren en el presente, y en este sentido es imposible concentrarse en nada excepto en lo que está ocurriendo ahora. Sin embargo, al *tratar* de vivir simplemente en el presente, al tratar de cultivar el puro darse cuenta "momentá-

neo" del Yo, descubrimos tanto en la experiencia como en la teoría que el intento es innecesario. Aprendemos que nunca, ni por un instante, el pensamiento temporal del ego ha interferido en realidad en la conciencia eterna y momentánea del Yo. Por debajo de los recuerdos, de la anticipación, de la ansiedad y del anhelo, siempre ha existido este centro del darse cuenta puro e inmutable, que nunca, en ningún momento, se ha separado de la realidad presente y por consiguiente nunca ha estado atado a la cadena de ensueños.

El primer paso, entonces, es concentrar la atención simplemente sobre la experiencia presente, suspendiendo, pues, temporariamente, el recuerdo y la anticipación. Por este medio entendemos experimentalmente que en el presente puro no existe egotismo. El paso siguiente es el de la comprensión de que en verdad es imposible poner atención en ninguna otra cosa que no sea el presente. Tan pronto como lo comprendemos resulta posible otra vez ocuparse de los recuerdos y de la anticipación y ser, sin embargo, libre de sus ataduras. Pues tan pronto como podemos considerar como presentes a los recuerdos y a la anticipación, los objetivamos y, con ellos, al ego que constituyen. Antes eran subjetivos, porque nos *identificábamos* con los acontecimientos pasados o futuros, es decir, con la cadena temporal que constituye el ego. Pero cuando podemos considerar la anticipación como algo presente, ya no nos identificamos con el futuro, y por consiguiente adoptamos el punto de vista del Yo, diferente del del ego. Para decirlo de otra manera: tan pronto como podemos ver como presente el acto de identificación del ego con el futuro lo vemos desde un punto de vista superior al del ego, desde el punto de vista del Yo.

Se sigue que cuando el centro de nuestra conciencia se ha trasladado a la visión estrictamente presente y momentánea del Yo, los recuerdos y la anticipación se convierten en acciones de la mente totalmente periféricas y objetivas, y nuestro ser ya no está dominado por el modo de pensamiento egoísta ni se identifica con él. Tenemos tanta serenidad, claridad de

conciencia penetrante, y libertad con respecto a la temporalidad, como el que vive completamente en el presente, y no obstante, no tenemos la absurda limitación de no poder recordar el pasado o planear el futuro. La comprensión del Yo es así la comprensión de la *Presencia* eterna e inevitable. Como dice un famoso pasaje de *Essay on Self-Reliance*, de Emerson:

“Estas rosas bajo mi ventana no aluden a rosas anteriores ni a otras mejores; son para lo que son; hoy existen con Dios. No existe el tiempo para ellas. Existe simplemente la rosa; es perfecta en cada momento de su existencia... Pero el hombre aplaza o recuerda; no vive en el presente, sino que mirando hacia atrás lamenta el pasado, o, descuidando las riquezas que lo rodean, se para en puntillas para prever el futuro. No puede ser feliz ni fuerte hasta que no vive él también con la naturaleza en el presente, por encima del tiempo.”

A esta altura resultará evidente que todos estos ejercicios espirituales son intentos para hacer lo que ya se hace. Tratando de conformarnos a la voluntad divina descubrimos que es imposible escapar de ella. Tratando de dejar en libertad y aceptar la corriente de la experiencia, encontramos que nuestra conciencia íntima nunca ha hecho otra cosa más que eso. Tratando de vivir en el ahora eterno intemporal y sin ego, aprendemos que en verdad siempre hemos vivido en él. En esto reside el principio más importante de la comprensión, que es entender que se conoce mejor nuestra Suprema Identidad con el Yo infinito, no buscándola, sino aceptando la verdad de su realidad y presencia *inevitables*. Lo mismo que con el momento vivo, cuanto más se trata de asirlo y detenerlo, más vuela; no obstante uno no se puede librar de él.

Sólo cuando se lo busca se lo pierde.

*No se lo puede retener, ni puede uno librarse de él.*¹²

¹² *Cheng-tao Ke*, 34. *Manual of Zen*, p. 115.

Esto explica el porqué de las constantes referencias en la literatura Zen a la verdad de que la comprensión es "los pensamientos cotidianos", que "la vida común es el Tao", que "la mente cotidiana es la ley verdadera", o que "actuar como uno quiere, seguir como uno siente, esto es el Camino Incomparable", pues sea uno culto o ignorante, en realidad no se puede escapar de la Suprema Identidad ni de la armonía perfecta con el Tao o la voluntad infinita.

"La alternación de los principios activo y pasivo se llama el Tao. Pues del resultado (de su alternación) viene la bondad, porque en ello se manifiesta la integridad de la naturaleza. Los hombres benévolos lo ven y le llaman benevolencia. Los hombres sabios lo ven y le llaman sabiduría. Los hombres comunes actúan diariamente de acuerdo con ello pero no lo conocen. Así el Tao, visto por el hombre superior, es visto por los menos." ¹³

En la religión occidental lo más parecido a esto es la práctica tan abogada por de Caussade y Dom John Chapman, de aceptar todas las experiencias que nos ocurren y afirmar que son la voluntad de Dios.¹⁴ Evidentemente el orden metafísico de la aceptación va mucho más allá de esto, porque la religión, en su necesaria confusión entre el Yo y el ego, debe considerar peligrosa y absurda una identidad de la voluntad del Yo con la voluntad de Dios. Efectivamente, no se debe menospreciar en absoluto su relativo peligro, pues no hay ninguna "seguridad" en los preparativos para la comprensión, y nadie debe emprenderlos sin estar dispuesto a enfrentar los riesgos más serios. Cuando se intenta algo como esto sin dis-

¹³ *I Ching*, Apéndice III, I, v.

¹⁴ "Cada momento es un mensaje de la voluntad de Dios; cada acontecimiento exterior, todo lo exterior a nosotros, y *aun todo pensamiento* y *sentimiento involuntario dentro de nosotros* es un toque de Dios. Vivimos en contacto con Dios. Todo aquello con que nos ponemos en contacto, la totalidad de nuestras circunstancias cotidianas, y todas nuestras respuestas interiores, sean de placer o dolor, son la obra de Dios." Dom John Chapman, *Spiritual Letters* (London, 1944), p. 143.

tinguir claramente entre el Yo y el ego, existe siempre el peligro del individualismo y del antinomianismo.

Por esta razón el ejercicio exige que se atienda cuidadosamente al *orden* en que se acepta la corriente de los acontecimientos. Invariablemente una acción externa que, desde el punto de vista moral, es pecado, resulta de *no* aceptar un estado *anterior* del alma, sea de inseguridad, fastidio, frustración o ira. El pecado externo es un intento de escapar de una limitación interna y si se aceptan completamente las limitaciones internas, no hay necesidad de escapar hacia afuera. Por consiguiente, si no se aceptan los estados psíquicos anteriores, si uno se rehusa a *dejar que sean* el malestar, el dolor y el temor de los cuales intentamos escapar pecando, fracasa totalmente el cumplimiento del ejercicio. Esto no quiere decir que el punto de vista moral sea de ningún modo absoluto, sino simplemente que la actividad egocéntrica implica que todavía somos conscientes del ego, e inconscientes del Yo.

Mientras la segunda de estas dos prácticas espirituales no implica el difícil y a veces peligroso monoideísmo, es decir, la concentración intensa en un punto exclusivo, que caracteriza a la primera, supone una considerable claridad de la atención y relajación mental. Por consiguiente se beneficia mucho con las disciplinas espirituales que tienden a relajar la mente y a aclarar la conciencia, como la regularidad de la vida externa, el control profundo y rítmico de la respiración, el evitar la agitación nerviosa, vivir —si es posible— en un lugar tranquilo, y la atención adecuada a la salud del cuerpo. Todo esto es útil más bien que esencial, pues existen personas que han sido capaces de practicar este modo de vida a pesar de las condiciones externas más penosas. Siempre sigue siendo verdad que la conciencia esencial propia del Yo no necesita ser tranquilizada o aclarada, o ser obligada a aceptar la corriente de las impresiones, pero esto no se hace consciente hasta que uno no trata de hacerlo así.

Cuando se "distingue" así al Yo del ego, no se necesita ningún otro ejercicio para darse cuenta de su identidad *de prin-*

ciñió con el infinito. Esto se hace de suyo evidente, pues su luz brilla y no necesita iluminarse a sí mismo. Pero aun cuando se ha llegado a la comprensión, en la medida en que se permite que el campo de la conciencia se ocupe predominantemente de la vida y asuntos del ego no se reasume la omniconsciencia propia del infinito.¹⁵

De lo que se ha dicho resultará ahora evidente que empleamos el término "comprensión" para designar la adquisición del conocimiento metafísico, porque no es tanto la creación de un nuevo estado de cosas como el llevar a la conciencia un estado eterno. La comprensión es el Yo que surge de su "sueño" voluntario, en el que estaba completamente identificado con un punto de vista finito, y ocurre en el momento en que uno se encuentra capaz de querer y aceptar conscientemente el punto preciso en el que uno se halla en el ciclo de la vida. Pues esto constituye la conciencia de una perfecta armonía entre la voluntad divina y la propia, y, además, el descubrimiento de que ambas son una sola. El ego como tal nunca puede hacer este descubrimiento, porque no puede aceptarse a sí mismo y a su lugar en el ciclo, como tampoco un instrumento musical puede tocarse a sí mismo. Sin embargo, el mismo hecho de que el hombre, como ego, puede *intentar* aceptarse o conocerse a sí mismo, es el signo cierto de que es algo más que un ego, y que está comenzando a comprenderlo.

La siguiente parábola hindú expresa perfectamente el acuerdo de la comprensión con la aceptación total del lugar que uno ocupa en el ciclo. Dos sabios meditaban en el bosque, uno sumergido en tan profunda quietud mental que el musgo y las telarañas cubrían su cuerpo inmóvil, mientras el otro danzaba alrededor de un árbol, cantando sus alabanzas a Dios. Un día Krishna, que había descendido de los cielos, llegó al bosque, y el poder dominante de su divina presencia despertó de su estado al primer sabio. En seguida reconoció a Krishna y le pidió:

¹⁵ Véase lo dicho en págs. 193 y sigs.

—Oh Krishna, cuando regreses a los cielos pregunta por favor al Supremo Brahma cuánto tiempo necesitaré para lograr la comprensión, y luego vuelve a decírmelo.

Krishna consintió en su pedido, y luego pasando frente al segundo sabio, éste le pidió el mismo favor. Entonces ascendió a los cielos, consultó con el Supremo Brahma, y regresó de nuevo a la tierra.

Reconociéndolo, el primer sabio le preguntó con gran ansiedad:

—Oh Krishna, ¿has regresado al cielo, has visto al Supremo Brahma y te dijo cuánto tiempo necesitaré para lograr la comprensión?

—Efectivamente lo hice —respondió Krishna—, y el Supremo Brahma me dijo que te llevaría sólo tres vidas más en el ciclo de nacimiento y muerte, y que luego la comprensión será tuya.

Pero al oír esto el sabio comenzó a gemir y a lamentarse:

—¡Tantos años, tantas vidas, tantos milenios he luchado para lograrla, practicando la vida más rígidamente austera y las más profundas meditaciones! ¿Tengo que soportar todavía tres largas vidas más de disciplina, sufrimientos y esfuerzos?

Y se sumergió en profunda desesperación. Luego pasó Krishna frente al segundo sabio, y a su pregunta dio esta respuesta:

—El Supremo Brahma me ha encargado decirte que antes de que la comprensión pueda ser tuya, tendrás que vivir tantas vidas como existen hojas en el árbol a cuyo alrededor danzas.

El sabio miró el árbol y pensó: —Este árbol debe tener unas diez mil hojas.

Y luego, volviéndose a Krishna, exclamó:

—¿Quieres decir que sólo dentro de diez mil vidas más yo lograré real y verdaderamente la comprensión? Oh, ¿cómo puedo agradecerte por habérmelo dicho? ¡Sólo diez mil más! ¡Soy tan feliz!

En esto se oyó una voz que decía desde el cielo:

—Hijo mío, ¡tú has alcanzado la comprensión en este momento!

III

A pesar del hecho de que en el cristianismo se dice a menudo que el reino de la experiencia espiritual, es el de la vida *interior*, y que el testimonio unánime de la tradición mística y metafísica en todas partes del mundo es que "el Más Allá está dentro", que se ha de encontrar a Dios en lo más profundo e íntimo de la conciencia, nuestra religión es tan "extravertida", que el camino de la comprensión, tal como lo hemos descrito, necesariamente tiene que parecer extraño. En general la mentalidad religiosa *mira* a Dios y se dedica a él como *objeto* de la vida humana, con el sentimiento de que el ser divino y las profundidades más íntimas de la conciencia humana son discontinuos. La misma palabra "contemplación", tal como se la usa en la teología cristiana, supone que el hombre, como sujeto que conoce y percibe, mira a *Dios* como una Visión totalmente objetiva. La representación imaginaria del cielo supone que los santos y ángeles rodean a Dios como objeto de adoración externo a ellos mismos.

Fundamentalmente, sin embargo, todas esas imágenes, como toda exteriorización, son una proyección.

"El espíritu no es nunca un objeto; ni la realidad espiritual es objetiva. En el llamado mundo objetivo no existe una naturaleza, una cosa o una realidad objetiva como el espíritu. De aquí que sea fácil negar la realidad del espíritu. Dios es espíritu porque no es objeto, porque es sujeto. . . En la objetivación no existen realidades primarias, sino solamente símbolos. El espíritu objetivo no es más que un símbolo del espíritu. Este es real, mientras la cultura y la vida social son simbólicas. En el objeto no existe nunca una realidad, sino sólo el símbolo de la realidad. Sólo el sujeto tiene siempre realidad." ¹⁶

¹⁶ Berdiaef, *Spirit and Reality* (New York, 1939), págs. 5 y 33.

Por consiguiente, el simbolismo de la religión puede conservarse si se considera a Dios como el centro interior, y no exterior, alrededor del cual gira la criatura. El hombre como ser finito, como criatura de razón, sentimiento y sensibilidad, gira alrededor del Yo central y está subordinado a ese Yo como a Dios.

La proyección exterior de Dios es, por cierto, necesaria para la conciencia egocéntrica, pero el curioso hecho de que la contemplación de Dios como objeto exterior supone la anulación virtual del universo finito, sugiere que ese punto de vista no es de ningún modo definitivo. Pues si el fin supremo de la vida del hombre, es como lo expresa el himno,

*Postrarse ante Tu trono,
y contemplarte, contemplarte,*

no vemos cómo, en esa visión, el orden finito pueda tener otra función que la de un punto desde el cual se mira. Prácticamente, olvidamos el orden finito que así queda virtualmente anulado en la gloria de Dios que todo lo consume y a todo eclipsa. En otras palabras, si ponemos a Dios en el mismo plano objetivo que a las otras personas, a las otras cosas y al orden estupendo y maravilloso de las estrellas, las montañas, el cielo, las plantas y los animales, la luz de Dios ofuscará y arrasará la visión del resto. Por consiguiente el orden finito perderá todo significado eterno, pues proyectar a Dios en el reino de los objetos es en última instancia destruir a todos los otros objetos. Si Dios pudiera ser objeto de la razón, el sentimiento o la sensibilidad, uno no podría pensar nada más, sentir nada más, ni percibir nada más. El universo se disolvería en el fuego celestial.

Tal consumación contradice la intuición cristiana fundamental de que el orden finito tiene un sentido eterno, y que en el cielo uno encuentra no sólo a Dios sino también a sus criaturas glorificadas. Esta contradicción se resuelve sólo metafísicamente, pues en la comprensión el conocimiento de Dios es subjetivo y por consiguiente no entra en conflicto con

el mundo objetivo, sino que brilla por encima de él. El Dios interior ilumina lo finito, pero el Dios exterior lo destruye.

Por consiguiente es natural que cuando se busca a Dios desde el punto de vista de la conciencia del ego, se niegue al mundo. Se busca a Dios como un objeto aparte de otros objetos, y al separarlo así de su mundo, éste último pierde su ser. De modo semejante, si se separa al Yo de la experiencia cotidiana, si se lo busca o se adhiere uno a él como objeto, estado de la mente o del sentimiento, separado de la corriente de la vida finita, se convierte en algo exclusivo. Se convierte en término de dualismo, que excluye al otro término. Pero en rigor lo subjetivo y lo objetivo no se oponen; lo primero incluye a lo segundo, y no disputa su lugar con él. Pero el punto de vista de la conciencia del ego opone a ambos, colocando a Yo contra Ello y contra Tú. Por consiguiente la conciencia del ego tiene que amar al mundo hasta la **exclusión** de Dios, o a Dios hasta la exclusión del mundo; no puede haber lugar para ambos en el plano objetivo.

Para decirlo de otro modo, si se busca a Dios o al Yo como un objeto separado del mundo, se niega el amor de Dios. Se convierte a Dios en un ser que quiere el aislamiento o la separación, y su creación se disuelve en la nada. Pero si se conoce a Dios como interior a la vida subjetiva del hombre, como la fuente y fundamento de la conciencia, puede amar e iluminar el mundo finito a través del hombre. Se encuentra que la conciencia divina y la humana son continuas y los órdenes del infinito y de lo finito ya no se oponen ni se excluyen mutuamente. El primero es el continuo consciente que abraza al último. i

Es evidente que cuando el ego hace del amor al mundo la meta de su vida, Dios se desvanece, y sin él se encuentra que el mundo es como la mera y fría ceniza del fracaso. Así también, cuando el ego ama a Dios como su objeto, tenemos el extremo opuesto de la religión negativa, el ascetismo excesivo y la huida del mundo. Así el ego debe aprender a amar a Dios como su sujeto y al mundo como objeto. El descubri-

miento de Dios como Yo, como el fundamento de la conciencia del hombre, ofrece la única reconciliación verdadera de aquellos dos grandes polos de la religión representados por una parte, por el misticismo teocéntrico, y, por otra parte, por la vida activa de la caridad divina hacia la humanidad exterior. La teología comienza a expresar esta verdad cuando sugiere que en la Visión Beatífica se ve *dentro* de Dios al universo glorificado. Pues lo objetivo está dentro de lo subjetivo y en la comprensión se conoce al mundo exterior como algo que está dentro de la conciencia del Yo que todo lo abarca.

"En el umbral de las honduras más profundas y extremas nos encontramos con la revelación de que nuestra experiencia está contenida en las honduras de la vida Divina misma. Pero en este punto reina el silencio, pues ningún lenguaje o concepto humano puede expresar esta experiencia. Esa es la esfera *apofática* de las contradicciones inconciliables que desconciertan al pensamiento humano. Este es el reino esencial de la espiritualidad libre y purificada, que ningún sistema monista puede definir. De *este lado* queda el dualismo, la tragedia, el conflicto, el diálogo del hombre con Dios, el mundo plural enfrentado a lo Uno. A lo Uno absolutamente Divino no se lo alcanza descartando el principio de personalidad sino más bien explorando las profundidades espirituales de la personalidad, que antinómicamente está unida a lo Uno." ¹⁷

Como el infinito trasciende todo dualismo, puede incluir el dualismo, de modo que la comprensión no es de ningún modo incompatible con el conocimiento cotidiano del mundo objetivo, con la vida y la actividad físicas. El profundo desapego del Yo con respecto al ego y al mundo no es un desapego de rechazo sino de aceptación y de amor. El verdadero desapego de las cosas consiste en dejarlas en libertad para que sean ellas mismas, es decir, en no confundirlas con el Yo. Se las confunde con el Yo cuando inconscientemente se

¹⁷ Berdiaef, *Spirit and Reality*, págs. 198-99.

las identifica con él, y cuando se las separa de él como si éste fuera un objeto como ellas. Buscar a Dios o al Yo como objeto de conocimiento, es negar la trascendencia del infinito al ponerlo en la clase de los objetos.

La trascendencia no es separación, y del mismo modo, desde el punto de vista metafísico, la santidad no consiste en apartarse del mundo, ni, en verdad, en apartar nada, sino en la integridad de lo que lo incluye todo. Es así, pues, que la comprensión ocurre cuando nos sumergimos en la vida consciente y deliberadamente y no alejándonos de ella; por la generosa aceptación de la experiencia finita, no borrándola de la mente; por la total voluntad de ser lo que uno es, no tratando de elevarnos al cielo tirando de las cintas de nuestros zapatos. El Yo comprende que está libre del mundo finito por medio del autoabandono deliberado a sus limitaciones. Así cuando se preguntó al maestro Zen, Sozan, cómo se puede escapar al calor ardiente del dolor finito, respondió:

"Arrójate en medio de las aguas hirvientes, en medio de los carbones en llamas."

En otras palabras, el proceso de la comprensión es igual al proceso de creación y manifestación. El orden finito llega a ser porque el infinito acepta sus limitaciones y se abandona a él. Es por ello que cualquier intento por lograr la comprensión por medio de un artificio está totalmente fuera de lugar. Es lo que el Zen describe como "añadir escarcha a la nieve" o "ponerle piernas a una serpiente". El proceso de la comprensión continúa siempre, o, para hablar más correctamente, es eterno. Sin embargo, cuando el hombre como ego intenta querer este proceso y aceptar sus limitaciones, descubre que el artificio es innecesario, que está tratando de hacer lo que su conciencia más profunda ya está haciendo, y con ello su "centro de gravedad" se mueve desde el ego al Yo. Llega a ser lo que es por medio del artificio de tratar de ser lo que es. Quiere su experiencia total en este momento, y descubre que no es él mismo quien quiere, sino Dios que quiere en él. Se rinde sin reservas a la experiencia de este

momento como la voluntad de Dios y por esa rendición descubre la libertad perfecta. Aprehende la identidad de la voluntad divina con la propia y, por la certidumbre de la unión eterna con la Realidad infinita, es liberado de la necesidad de pecar, del orgullo y del temor del ego.

En suma, cuando se lo expresa por medio del lenguaje, el camino de la comprensión es pura paradoja. La voluntad de inseguridad es la seguridad última. La voluntad de sufrimiento es la esencia de la alegría divina. La voluntad de finitud es el conocimiento de la propia infinitud. La voluntad de esclavitud es la verdadera libertad. La voluntad de locura y pecado, es también sabiduría y santidad. Este es el misterio de aquel sacrificio por el cual se crea y se redime al mundo, "del Cordero sacrificado desde el comienzo del mundo".

Es por cierto imposible desde el punto de vista religioso, consciente del ego, aprehender esta identidad básica de la creación y la redención, equiparar la redención a una "mera comprensión" de la verdadera naturaleza y significado de la existencia. Para la religión, la redención es una intervención externa y transformadora en el curso del universo porque se considera a Dios como un objeto externo. Por ello la religión corre siempre el peligro de caer en el dualismo absoluto, pues al hacer tan profundo el abismo entre el poder por el cual Dios crea y mantiene al universo y el poder por el cual lo redime, la religión corre el riesgo de equiparar a Dios creador con el Demiurgo demoníaco. Así la religión criticará a la comprensión como una aceptación del universo que no lo transforma.

Ya hemos explicado que la comprensión no se propone la transformación de lo finito *por la violencia*, porque su naturaleza consiste en amar y no odiar la limitación. Todo el caos del mundo occidental surge de esta radical separación entre creación y redención, que favorece el intento técnico de transformar a la naturaleza por la alteración violenta. Dividir el poder creador del poder redentor es hacer que el poder creador sea demoníaco. Pero la comprensión implica algo más que

el conocimiento de la verdadera naturaleza de la creación. Implica también la objetivación consciente de esa naturaleza, la expresión creadora y externa del Yo en el orden finito. Cuando esto no ocurre inconsciente sino conscientemente, la expresión del Yo tiene un carácter unitivo en vez de separador. Se da a la sociedad una forma tradicional y cosmológica porque se la ordena con respecto a su verdadero centro. Se la transforma desde dentro hacia fuera, y así asume la naturaleza jerárquica de un organismo real. No se la transforma quirúrgicamente, sin partir de las entrañas, como si se quisiera curar los síntomas en vez de las causas del desorden. Crece desde el centro de la comprensión metafísica, desde su dirección espiritual, como los pétalos crecen desde el tallo. La transformación violenta propone la monstruosidad antinatural de arrancar los pétalos de su propio tallo y pegarlos en un nuevo tallo por sus extremos exteriores.

Pero la comprensión cura el orden social profundamente, superando las causas radicales de la acción mala y separadora, y dando expresión exterior a la unidad de vida hasta entonces inconsciente, unidad que se funda en el hecho de que Dios es el centro, no exterior, sino interior del hombre. La comprensión cura (“*íntegra*”) a la sociedad orgánicamente, trabajando desde la fuente más interna de su vida, haciendo correr una savia nueva y vigorizadora desde sus raíces más profundas. Pero la actividad que tiene conciencia del ego sólo puede intentar curar artificialmente el orden social, cambiando quirúrgicamente de lugar sus partes desordenadas, imponiendo dictatorialmente un orden puramente superficial que en nada corrige el origen verdadero e interno del caos social.

No es de sorprender, pues, que el mundo occidental nunca haya entendido realmente qué es la autoridad espiritual, habiéndola confundido casi invariablemente con el poder externo y compulsivo de una monarquía secular. La Iglesia nunca ha comprendido efectivamente su naturaleza orgánica, porque ha proyectado exteriormente su centro de autoridad sin

reconocer que la autoridad externa no es más que un símbolo del Espíritu interno. Ha confundido a la autoridad subjetiva con el llamado "subjetivismo" del individualismo religioso, que de ningún modo es verdaderamente subjetivo. Por el contrario, es una forma de objetivismo miope, en el que el sujeto se confunde con los objetos más cercanos, es decir, con los sentimientos y emociones del ego y con las opiniones de la razón individual.

Con muy raras excepciones, lo verdaderamente subjetivo e interior hasta ahora ha permanecido totalmente oculto para el hombre occidental. Se lo ha proyectado enteramente sobre el mundo objetivo y exterior. Por supuesto, la Encarnación histórica es reconocida y necesariamente externa, porque es la propia proyección de Dios en la historia, y la teología cristiana la entiende claramente como *el* símbolo y analogía de Dios en términos de tiempo y espacio. Pero el hombre occidental ha proyectado exteriormente la misma realidad espiritual que la Encarnación representa ya exteriormente, y de ello lo menos que se puede decir es que es una redundancia. El Dios exteriorizado en Cristo existe en el centro, más bien que más allá de los límites exteriores de nuestra conciencia. Posiblemente esto no se pueda entender mientras el hombre occidental permanezca inconsciente de su ser interior, del reino verdaderamente subjetivo. Mientras dure esta inconsciencia será incapaz, por supuesto, de distinguir el carácter subjetivo de la metafísica oriental, del egocentrismo extremadamente **introvertido**.¹⁸ Tal vez la moderna psicología del in-

¹⁸ Un notable ejemplo de esta incapacidad es el ensayo de Maritain sobre "La experiencia mística natural y el vacío", en *Ransoming the Time* (New York, 1941). El título mismo es una enorme petición de principio, porque no existen en absoluto fundamentos sólidos para llamar a la comprensión hindú, experiencia *natural*, diferente de la experiencia *sobrenatural* de los místicos cristianos. Aparentemente Maritain, piensa que es natural porque es posible producirla por el esfuerzo personal del *yoga*, mientras que la experiencia cristiana es únicamente un don de Dios, para el cual lo único que puede hacer el alma es prepararse. Esto es introducir entre el *yoga* y la

consciente sea la confusa alborada de su despertar, y es posible que en las obras de C. G. Jung hayamos vislumbrado el sol. El mismo empleo del término "lo inconsciente" para la intimidad más profunda revela lo poco que sabe el hombre occidental acerca de lo que es en realidad su conciencia brutal.

Por supuesto es importante recordar que al hablar de lo espiritual y lo subjetivo como algo *interno*, no se usa esta palabra en un sentido espacial, como si Dios estuviera localizado dentro del cuerpo humano. La palabra indica simplemente el modo según el cual se conoce a Dios, inmediata y subjetivamente, más bien que mediata y subjetivamente, debido a la continuidad de la conciencia en el hombre con lo divino. La insinuación de esta verdad se encuentra ya en la observación de San Agustín de que "nuestro espíritu es cielo, nuestra carne, tierra" ¹⁹, de lo que se infiere que el Padre en el

teología mística cristiana una distinción que no existe. El Vedanta, como lo hemos mostrado, no implica la idea de que se pueda lograr la comprensión por el esfuerzo o acción. (Cf. las citas de Shankara, p. 232.) Maritain llega a sugerir que lo que se experimenta en el misticismo oriental es el *esse* del alma antes que Dios, suponiendo una discontinuidad absoluta entre el *esse* o ser del hombre y el ser de Dios, cosa bastante natural en el tomismo, en que Dios es siempre *objeto* de amor y conocimiento. Además, Maritain parece conocer solamente el *yoga* de tipo monoideístico, que excluye a todo de la conciencia, con excepción del punto de concentración. Pero el monoideísmo es una práctica tan cristiana como hindú, y además nunca es sino un medio preparatorio. El *moksha* mismo, el estado espiritual supremo del *yoga*, es un estado de conciencia inclusivo y de ningún modo exclusivo, y en ningún sentido, como lo sugiere Maritain, una experiencia puramente negativa, que, debido a la identidad de los negativos, no puede distinguirse adecuadamente de un Dios descrito negativamente. Además, uno se siente tentado a preguntarse cómo una filosofía puede conocer algo acerca del *esse* del alma cuando se apoya tanto en el principio de *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

¹⁹ *Sermo*, LVIII. Cf. también, *De Dono Perseverentiae*, III, 6: "Vult autem ille doctor et martyr coelum et terram intelligi spiritum et carnem."

cielo es el espíritu subjetivo. Así el camino de la comprensión se resume en la oración "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". Pues la comprensión consiste en llevar a la conciencia, a la tierra, lo que es siempre verdad en lo "inconsciente", en el Yo y el espíritu que el ego no conoce. Desde el punto de vista eterno e interior, esto es, en el cielo, siempre se hace la voluntad divina, pero esto todavía tiene que ser comprendido desde el punto de vista finito, temporal y externo de la tierra.

"Venga a nos tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo", resume, también, todo el sentido del gran acto de la encarnación y de autoabandono por el que el infinito manifiesta lo finito. Es que Dios, la Realidad última, que se conoce a sí mismo en la eternidad, quiere comprenderse a sí mismo en el tiempo, y conociéndose en la unidad y simplicidad del infinito quiere comprenderse a sí mismo en la multiplicidad y complejidad de lo finito. Que esta comprensión es obra de Dios y no del hombre, del Yo y no del ego, es la razón por la que el "Hágase tu voluntad" no es una resolución sino una oración.

En el lenguaje y el pensamiento no se puede evitar que todas las ideas de Dios, el infinito y el Yo sugieran algún objeto aparte de los demás objetos, alguna *cosa* que debe conocerse aparte de las demás cosas. Aun cuando se admite que el infinito incluye y abraza el reino de los objetos conocidos, todavía existe la idea de alguna especie de cosa grande que contiene a todas las cosas pequeñas. Del mismo modo, es inevitable que se conciba a la comprensión como algún estado de la mente o el sentimiento, diferente y separado de los demás estados, y especialmente de cualquiera que sea nuestro estado en el momento presente. Para evitar esta impresión, a menudo se dice en la doctrina metafísica que el infinito *es* simplemente lo finito, y que la comprensión no es nada diferente al presente estado de la mente de uno. No obstante, ni siquiera esto puede evitar el dualismo inherente del pensamiento. Por una parte, decir que el infinito es lo finito

es crear una redundancia artificial al unir dos cosas que en realidad no son dos, y que por tanto no necesitan 'ue se las una. Por otra parte, suena como el más craso panteísmo, lo que también está lejos de la verdad, porque, como hemos tratado de mostrar, decir que el infinito y lo finito no son dos, *no es* decir que son simple y numéricamente uno.²⁰

Por ello, el Zen prefiere indicar la Realidad última, sin emplear el lenguaje conceptual, buscando un modo más directo de expresión que la terminología tortuosa y negativa tomada de la filosofía. Muchas veces se ha tratado de mostrar que la comprensión no se puede comunicar por medio de explicaciones o teorías, por largas que fueren. Si existe algún modo de comunicar la comprensión de una mente a otra creemos que lo que más se acerca a un método adecuado es este "apuntar directo" peculiar de Zen, que ha fascinado tan profundamente a todos los que le han prestado atención con seriedad. En los veinte o treinta años desde que se tiene conocimiento de Zen en Occidente, se ha reconocido que emplea una metodología única de instrucción espiritual.²¹

Para los que desconocen el procedimiento típico de la instrucción de Zen, puede resultar ilustrativo el siguiente ejemplo:

Un docto dijo a Hogen:

—Cuando yo estudiaba con Seiho adquirí una idea acerca de la verdad de Zen.

—¿Qué es lo que tú entiendes, pues? —preguntó Hogen.

—Cuando le pregunté al maestro quién era el Buddha (es decir, qué es la Realidad), dijo "Ping-ting viene por fuego."

—Es una respuesta excelente —dijo Hogen—, pero probable-

²⁰ Cf. Sozan, *Shinjin-no-mei*, 25:

(En el elevado reino de la verdadera Semejanza no hay ni "el mismo" ni "otro": cuando se busca la identificación directa sólo podemos decir "No dos".)

Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, p. 96.

²¹ Los que han leído mis trabajos anteriores estarán bastante familiarizados con algunos ejemplos del método Zen. Para una exposición completa véase mi *Zen* (Stanford, 1948).

mente la interpretas mal. Veamos cómo entiendes su sentido.

—Bueno —explicó el docto—, Ping-ting es el dios del fuego; cuando él mismo viene en busca de fuego hace como yo, que siendo un Buddha desde el comienzo quiero conocer quién es el Buddha (o el Yo). Entonces no se necesita preguntar nada, puesto que yo soy ya el Buddha mismo.

—¡Toma! —exclamó Hogen—. ¡Exactamente como lo había pensado! Estás completamente errado. Ahora pregúntame a mí.

—¿Quién es el Buddha?

—Ping-ting viene por fuego.²²

Por desconcertante que pueda parecer esta conversación a primera vista, si se sigue pensando en ella cada vez se la entenderá menos. Cuanto más se busca en los cajones, bajo la cama y en el escritorio, en el armario y en la repisa del cuarto de baño los anteojos que uno ya tiene puestos, tanto más lejos se estará de encontrarlos. Según el Zen, el *quid* de la historia es tan evidente por sí mismo como puede serlo, del mismo modo que no hay nada que sea más obvio y evidente del suyo que la Realidad infinita en cuya conciencia y ser vivimos y nos movemos. Nuestra dificultad se debe a que el punto de vista egoísta es tan complejo que le resulta extremadamente difícil reconocer lo esencialmente simple.

Toda la esencia del método Zen, reside, pues, en dirigir la atención a la autoevidencia absoluta de la Realidad última. Pues aunque "está más cerca que la respiración" y "más próxima que las manos y los pies" gastamos un esfuerzo indescible buscándola como algo muy oscuro y remoto. Por consiguiente, nada es de mayor importancia en el trabajo de la comprensión que recordar que lo que se desea conocer es simple más bien que complejo, presente más bien que ausente, evidente más bien que oculto. Recordando este principio se evitan muchos callejones sin salida, las emboscadas del orgullo espiritual, las búsquedas infructuosas y los penosos engaños. Las palabras "simple", "presente" y "evidente" son

²² Según Suzuki, *Essays in Zen*, 1 (London, 1927), p. 294.

demasiado débiles para definir la autoevidencia radical y la inmediatez instantánea del Yo infinito.

En Zen uno de los modos favoritos de expresar la comprensión es el empleo de un cierto tipo de poesía. Como podría esperarse, el modo preciso como esto indica la Realidad última, No dual, es al mismo tiempo tan sencillo y sutil que cualquier intento de explicación es redundante y perturbador. Este empleo de la poesía no implica, como se podría imaginar, el recurrir a la analogía o al simbolismo. Por el contrario, es la expresión más directa posible de la Realidad.

*Por la niebla vespertina
vuela un ganso solitario.
Monótonos,
cielo y aguas.*²³

El simbolista descubrirá en el ganso solitario una representación del objeto finito y en el tono único de las aguas y el cielo el continuo infinito en el que se manifiesta. Desde el punto de vista estético puede pensarse que esto sugiere el estado de ánimo brumoso y solitario que se imagina es lo más alto de la contemplación taoísta. Tales interpretaciones están completamente fuera de lugar. El poema expresa la comprensión de un modo tan claro, que cualquier elaboración simbólica la envuelve en un velo. En cuanto a cualquier identificación de la comprensión con un "estado de ánimo brumoso y solitario", ¿dónde encontraremos semejante esteticismo en estos versos?:

*Para caminar por el jilo de una espada;
para correr por el hielo,
no hay que seguir ninguna huella.
Lárgate del acantilado con las manos libres.*²⁴

²³ De la colección *Zenrin*. Trad. al inglés de Sokei-an Sasaki, en *Cat's Yawn* (New York, 1947), p. 58.

²⁴ *Wu-men-kan*, xxxii. Trad. al inglés de Senzaki y Reys, *The Gateless Gate* (Los Ángeles, 1934), p. 51.

Para aprehender el sentido de estas expresiones hay que entenderlas inmediatamente, tal como llegan a la conciencia pura, antes de que se haya tenido tiempo de pensar nada, o de sentir nada con respecto a ellas.

*Relámpagos,
lluvia de chispas.
En un abrir y cerrar de ojos
has dejado de ver.*²⁵

No solamente a los poemas, sino también a la vida tal como la conocemos en este y en todo momento del Ahora eterno, debe entenderse del mismo modo. Esta, pues, es la palabra final que no necesita comentario:

*Por la niebla vespertina
vuela un ganso solitario.
Monótonos,
cielo y aguas.*

²⁵ Ib., p. 36.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación presentamos una lista de obras sobre metafísica oriental, cuidadosamente seleccionadas, para orientar a los lectores que deseen profundizar en la materia. Los estudiosos de la religión comparada pueden sorprenderse frente a la omisión de ciertas obras corrientes, pues nos hemos tomado el trabajo de incluir solamente aquellas que no ofrecen una interpretación muy equivocada del tema.

BLOFELD, JOHN (Trad.). *The Path to Sudden Attainment*. Tratado de la escuela Ch'an (Zen) del budismo chino, por Hui Hai de la dinastía T'ang (London, 1948).

CHU CH'AN (Trad.). *The Huang Po Doctrine of Universal Mind* (London, 1947). Una de las mejores y más autorizadas fuentes originales de la doctrina y práctica del budismo Zen, y de la metafísica del Mahayana en general.

COOMARASWAMY, ANANDA K. *Am I My Brother's Keeper?* (New York, 1947). Admirable colección de ensayos cortos sobre las relaciones espirituales y culturales entre Oriente y Occidente, incluyendo una apreciación sobre la obra de René Guénon. [Un resumen de las doctrinas contenidas en este libro se publicó en español bajo el título de "Una metafísica de la cultura" como artículo aparecido en la revista *Notas y Estudios de Filosofía* (vol. II, págs. 25-43). Tucumán, 1951.] (*N. del T.*)

Figures of Speech or Figures of Thought? (Luzac and Co., London, 1946).

Hinduism and Buddhism (New York, 1943). Excelente introducción a sus mitologías y doctrinas comparadas; una de las pocas obras que relaciona correctamente al budismo con sus antecedentes hindúes.

Recollection, Iridian and Platonic (New Haven, 1944).

Religious Basis of the Forms of Indian Society (New York, 1946).

Time and Eternity (Ascona, 1947). Estudio profundo y bien documentado del tema, según las tradiciones hindú, budista, griega, islámica y cristiana.

- DVIVEDI, M. N.** (Trad.). *Mandukyopanishad*. Con Karikas de Gaudapada y el Bhashya de Shankara (Bombay, 1909).
- The Yoga-Sutras of Patanjali* (Madras, 1934). Una buena traducción, con el texto sánscrito, a pesar de cierta tendencia teosófica en el comentario.
- EDGERTON, FRANKLIN** (Trad.). *The Bhagavad-Gita*. 2 vols. Con el texto sánscrito (Harvard, 1944).
- EVANS-WENTZ, W. Y.** (Trad.). *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (London, 1935).
- GILES, H. A.** (Trad.). *Chuang Tzu* (London y Shanghai, 1926). Traducción "clásica" de este excelente exponente del taoísmo, profundamente humorístico. El comentario del traductor es flojo. Véase también bajo **LIN YUTANG**.
- GUÉNON, RENE.** *The crisis of the Modern World*. Trad. Arthur Osborne (Luzac and Co., London, 1942). Situación de un orden mundial que carece del conocimiento metafísico.
- East and West**, Trad. William Massey (Luzac and Co., London, 1941). Diferencias básicas entre los puntos de vista oriental y occidental modernos. Debe leerse como introducción a la obra anterior.
- Introduction to the Study of the Hindú Doctrines*. Trad. Marco Pallis (Luzac and Co., London, 1945). La más admirable introducción de que se dispone. (Hay traducción española: *Introducción general a las doctrinas hindúes*.)
- Man and His Becoming According to the Vedanta*. Trad. Richard C. Nicholson (Luzac and Co., London, 1945). Léida como continuación de la *Introduction*, es el sumario más comprehensivo y fidedigno del Vedanta.
- Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* (Paris, 1930).
- Les États Multiples de l'Être* (Paris, 1932).
- La Métaphysique orientale* (Paris, 1946).
- La Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (Paris, 1945).
- HUME, ROBERT E.** (Trad.). *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford University Press, 1921).
- LIN YUTANG** (Ed. y trad.). *The Wisdom of China and India* (New York, 1942). Útil antología de textos orientales (hindú, budista, taoísta y de Confucio); incluye extractos de las *Upanishads*, la *Bhagavad-Gita*, el *Yogasutra*, el *Surangma Sutra*, y la traducción del mismo editor de Lao-tzu y Chuang-tzu.
- MASCARO, JUAN** (Trad.). *Himalayas of the Soul*. Traducciones del sánscrito de las principales *Upanishadas* (John Murray, London, 1938).
- Mc GOVERN, WILLIAM.** *Introduction to Mahayana Buddhism* (Kegan

- Paul and Co., London, 1922). Probablemente la mejor de las pocas obras que dan una visión general del Mahayana.
- NIKHILANANDA, SWAMI** (Trad.). *Self-Knowledge* (New York, 1947). Es una traducción de *Atma Bodha*, de Shankara, con una larga introducción del traductor sobre la naturaleza del Vedanta. Aunque excelente en ciertos aspectos, la introducción tiene los defectos del Vedanta "visionario" occidentalizado, tan frecuente en los Estados Unidos. Debe leerse con ciertas reservas.
- NORTHROP, F. S. C.** *The Meeting of East and West* (New York, 1946). Notable por su percepción de la unidad de las tradiciones espirituales de Oriente y por la brillante discusión de las relaciones entre Oriente y Occidente en todos los aspectos de la vida. (Hay traducción española: *El encuentro de Oriente y Occidente*.)
- PRABHAVANANDA, SWAMI** y **MANCHESTER, F.** (Trad.). *The Upanishads* (Hollywood, 1947). Una traducción adecuada y fácil de leer de las principales *Upanishadas*, pero con demasiadas paráfrasis.
- PRATT, JAMES B.** *The Pilgrimage of Buddhism* (New York, 1928). Una obra monumental, que abarca todo el campo del budismo, antiguo y moderno. Aunque es indispensable al estudioso como único texto adecuado acerca del budismo en conjunto, el autor carece de claridad con respecto a las distinciones entre la metafísica oriental y la religión occidental, de lo que resultan ciertas confusiones.
- RADHAKBISHNAN, S.** *The Philosophy of the Upanishads* (G. Alien and Unwin, London, 1924). A pesar de algunos defectos menores, este libro aclara muchas frecuentes interpretaciones erróneas acerca de la doctrina de las *Upanishadas*, especialmente aquellas propaladas por la escuela alemana.
- SCHUON, FRITHJOF.** *De l'Unité transcendante des Religions* (Paris, 1948). Un estudio competente de la base metafísica de las religiones por un colaborador de René Guénon.
- SENZAKI, NYOGEN** y **REPS, SALADIN** (Trad.). *The Gateless Gate* (Los Angeles, 1934). Traducción fácil de leer, aunque a veces inexacta, de *Wu-men-kan*, importante fuente del budismo Zen.
- SPIEGELBEHG, FREDERIC.** *The Religion of No-Religion* (Stanford, 1948). Profunda y sugestiva serie de ensayos sobre las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, incluyendo *Alchemy as a Way of Salvation*, del autor (Stanford, 1945).
- SUNG, Z. D.** (Ed.). *The Text of the Yi King* (Shanghai, 1935). Valiosa edición de la traducción de Legge de Yi King (o / *Ching*) en la colección "Sacred Books of the East"; porque incluye el

- texto original chino. Un volumen gemelo por el editor, titulado *The Symbols of the Yi King*, no tiene tanto valor.
- SUZUKI, DAISETZ T. (Trad.). *The Lankavatara Sutra* (London, 1932). Una de las fuentes originales más importantes del budismo Mahayana. (Trad.). *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935). Excelente antología de las fuentes para el estudio de Zen.
- Essays in Zen Buddhism*. 3 vols. (Luzac and Co., London, 1927, 1933 y 1934). Esta es la obra más importante y extensa sobre Zen escrita en inglés. Debe notarse, sin embargo, que el autor no es un maestro autorizado de la escuela Zen, es decir un *roshi* o "maestro Zen". Agotadas desde hace tiempo, sus obras han comenzado a reimprimirse.
- Introduction to Zen Buddhism* (London y New York, 1949). Sumario excelente y de fácil lectura.
- Studies in the Lankavatara Sutra* (G. Routledge and Sons, London, 1930).
- Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Kyoto, 1938). Contiene algunos de sus mejores y más fidedignos trabajos.
- TAKAKUSU, JUNJIRO. *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu, 1947). Compendio muy útil y por momentos muy profundo de la metafísica budista (especialmente Mahayana). Desgraciadamente el autor no conoce bien el Vedanta y al compararlo con el budismo lo presenta de manera equivocada. Puede pasarse por alto el uso inadecuado de algunos de los términos de la filosofía occidental para conceptos budistas, ya que ello no afecta a la exposición de éstos.
- THIBAUT, G. (Trad.). *Vedanta Sutras*, 2 vols., con un comentario de Shankara, en *Sacred Books of the East* (The Sacred Books of the East Series, London, 1890 y 1896).
- WATTS, ALAN W. *The Spirit of Zen* (John Murray, London, 1948). Reimpresión de la edición de 1936. Debe tomarse con reservas las secciones sobre metafísica Mahayana y meditación Zen.
- Zen* (Stanford, 1948). Edición revisada y aumentada del ensayo del autor *Zen Buddhism* (para la Buddhist Society, Luzac and Co., London, 1947). Introducción general que puede leerse como corrección a *The Spirit of Zen*.
- WILHELM, RICHARD, y JUNG, C. G. *The Secret of the Golden Flower* (Kegan Paul and Co., London y New York, 1931). Es la traducción de Wilhelm de *Tai I Chin Hua Tsung Chih*, texto taoísta-budista sobre el *yoga chino*, con un sugestivo comentario por Jung.
- WONG Mow LAM (Trad.). *The Sutra of WeiLang (HuiNeng)*. Nueva edición por Christmas Humphreys (Luzac and Co., London, 1944).

En cierto sentido puede considerarse como *el* texto fundamental del budismo Zen. A veces se lo conoce como el *Tan Ching* o "Platform Sutra", y como "El Sutra del sexto patriarca". Desgraciadamente la traducción no es muy ajustada.

WOODROFFE, JOHN. *Shakti and Shakta* (Luzac and Co., London y Madras, 1929). Una breve pero buena serie de ensayos sobre el *Tantra* hindú. Particularmente recomendable por su discusión sobre el significado de *maya*.

ZIMMER, HEINRICH. *The King and the Corpse* (New York, 1948). *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (New York, 1946).

Ambas obras contienen excelentes ensayos sobre la interpretación de la mitología hindú, con valiosas notas de Coomaraswamy.