

BHAGAVÂN DÂS

LA CIENCIA DE LA PAZ

INTENTO DE EXPOSICIÓN DE LOS
FUNDAMENTALES PRINCIPIOS DE LA
CIENCIA DEL YO O
ADHYÂTMA - VIDYÂ

La ciencia de la paz

BHAGAVÂN DÂS

LA CIENCIA DE LA PAZ

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL INGLÉS
POR

FEDERICO CLIMENT TERRER

M. S. T.

DIGITALIZADO POR BIBLIOTETA UPASIKA

www.upasika.com



BHAGÂVAN DÂS

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Si dejamos aparte por su excepcional trascendencia La Doctrina Secreta de Blavatsky, que está esperando el diáfano comentador de sus secretos, no creo que haya en la moderna biografía teosófica una obra de tan profunda enseñanza como la que Bhagavan Das ofrece a la prolongada meditación del lector en las siguientes páginas con el significativo título de LA CIENCIA DE LA PAZ.

Desde luego que no se trata de la paz entre las naciones ni siquiera entre las familias, sino de aquella interna paz que aludía Jesús el Cristo al decir a sus discípulos: “La paz os dejo, mi paz os doy; pero no os la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón ni tenga miedo.” Es la Paz sólo asequible por el conocimiento, y por esto llama el autor a su libro: LA CIENCIA DE LA PAZ, que es como si dijera: el conocimiento o ciencia que conduce al logro de la paz. Pero tengamos en cuenta que la paz es uno de los términos de un par de opuestos cuyo otro término es guerra, lucha, combate, pelea; y precisamente, según verá el lector si se detiene a estudiar la obra, es necesaria la guerra para llegar a la paz, pues la paz no tendría valor ni significado positivo para nuestra conciencia si no fuese el término, le resultado, el finiquito de la guerra.

Pero ¿contra quién hemos de guerrear para conseguir la paz interna? ¿Dónde están nuestros enemigos?

A esto responde el Cristo parafraseando al profeta Miqueas: “No penséis que vine a meter paz sobre la tierra: no vine a meter paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre y a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra. Y los enemigos del hombre serán los de su casa.”

La contradicción no puede ser más notoria desde el punto de vista exotérico, porque bien pudiera haber excusado el Cristo su venida si había de venir para sembrar la discordia en las familias, para encender la hoguera entre quienes por oficio de la sangre y comunidad de intereses están mayormente obligados a obedecer el supremo mandamiento de amor.

Pero desde el punto de vista esotérico y con arreglo al principio fundamental de polaridad o ley de pares de opuestos, es indispensable encender la guerra para lograr la paz, y los enemigos contra quienes ha de guerrear el hombre están en su propia casa, es decir, en su naturaleza inferior, son las cosas que más quiere y a que más se apega mientras se identifica con los objetos del mundo exterior, con el No – Yo, con el “Esto” de la sentencia o aforismo que constituye el eje en cuyo torno gira todo el complicado argumento de LA CIENCIA DE LA PAZ.

Durante el período en que alucinado por Maya dice el ego: “Yo soy Esto” y se identifica con su personalidad, no puede por menos de experimentar la dolorosa inquietud del deseo nunca satisfecho, está en continua guerra consigo mismo y con los demás Yos de quienes se cree independientemente separado; pero en cuanto reconoce su verdadera y entra en el sendero de la renunciación y dice: “Yo no soy Esto”, entonces mata el deseo, que era su más acérrimo enemigo, se identifica con todos los demás Yos en la suprema síntesis del Pratyagâtma o Yo universal, y alcanza la final victoria sobre su naturaleza inferior, y goza de la inefable paz que supera toda comprensión.

Desde luego que para la completa inteligencia de cuanto Bhagavan Das expone en las siguientes páginas, es necesario estar algo versado en filosofía y sobre todo en sus modalidades metafísica y psicológica, pues hay en este libro pasajes que requieren muy concentrado esfuerzo de atención; pero esta dificultad se aminorará si en vez de contraerse el estudiante a la solitaria y somera lectura del libro, se reúne con otros igualmente anhelosos de aprender la ciencia de la paz, y lo hacen objeto de colectivo estudio, sin avergonzarse de preguntar a quienes por su mayor experiencia y conocimiento consideren capaces de esclarecer los muchos puntos a cuya dilucidación no alcanza la palabra escrita y que sólo es posible por la que recién animada por la idea fluye directamente de labio a oído, tal como se transmiten en las escuelas esotéricas las eternas verdades de la divina sabiduría.

Es necesario estudiar más bien que leer este trascendental libro. Conviene fijar exactamente el significado de cada palabra, de cada frase, de cada párrafo y no pasar adelante sin comprenderlo, pues lo contrario arriesga el lector perder la brújula de su mente y naufragar en un mar de confusiones.

A mi entender es LA CIENCIA DE LA PAZ un acertado y habilísimo desenvolvimiento de los fundamentales conceptos aforísticamente expuestos en el Bhagavad Gîtâ y en los Upanishads, en estos perdurables y fidedignos testimonios de que

la filosofía occidental, desde Platón a Hegel y Fichte pasando por San Agustín, y desde Aristóteles a Bergson pasando por Santo Tomás, es una paráfrasis, una verbal palingenesia de la multimilenaria filosofía oriental.

En cuanto a la traducción, he procurado interpretar fielmente el pensamiento del autor y anoté algunos pasajes con objeto de esclarecer conceptos susceptibles de duda o mala inteligencia, con la esperanza de que si el lector estudioso procede cual exige la moderna metodología científica, cuyo principal requisito es el lógico ordenamiento de ideas, tenga poderoso auxiliar de sus esfuerzos mentales en la claridad de la expresión.

FEDERICO CLIMENT TERRER

PRESENTACIÓN

El texto que aquí presentamos, fue publicado el año 1929 por la Biblioteca Orientalista en Barcelona cuando corrían otras luces y el mensaje teosófico era moneda usual en los foros medianamente cultos de la época. Presumiblemente fue la única edición en castellano, y previsiblemente la mayoría de sus copias acabarían siendo destruidas, al igual que tantos otros textos de idéntica índole, durante y sobre todo tras la guerra civil española; y aunque esta obra está editada por el movimiento teosófico en el idioma inglés, no he encontrado edición alguna en lengua castellana, ni siquiera referencias que traten sobre ella.

De hecho, la copia que se encuentra en mi poder, puede que sea una de las pocas, si no la única, existentes, pues toda búsqueda ha sido hasta el día de la fecha (Mayo del 2004) infructuosa. Esta reproducción, fue encontrada hace algo más de tres años, lamentablemente, en un estado bastante deteriorado, cuando curioseaba por la Feria del Libro Antiguo y de Ocasión en Alicante.

De Bhagabân Dâs conocía su afamado estudio de “Ciencia de las Emociones” así que fue una grata sorpresa hallar este tratado y con un título tan sugestivo como es “La Ciencia de la Paz”. Más grata sorpresa fue al leer con meditado detenimiento su contenido, y observar a que se refería el autor cuando hablaba de Paz. No siempre se encuentran textos tan antiguos sobre temas y filosofías orientalistas, especialmente si el estudio que se trate tiene un carácter filosófico-esotérico. Aquellos amantes de las filosofías bien saben cuanto alegra el corazón abrir ediciones antiguas de textos cuasi olvidados, con ese color y aroma que les otorga el transcurso del tiempo.

Comprendí que este trabajo sobre los Fundamentos del Yo debía estar al alcance de cuantos se comprometen en la aventura del estudio Teosófico y, por tanto, me decidí a copiar literalmente el contenido, (su digitalización ha sido prácticamente imposible, debido a que los programas de OCR cambiaban los párrafos por signos ininteligibles cuya tarea de corrección requería más trabajo que el simple mecanografiado) y ofrecerlo a quien pudiese darle la debida luz; responsabilidad aceptada en su día por la Editorial Teosófica Española. Asimismo, el texto se ha distribuido a diversas páginas web con la finalidad de ponerlo al alcance, libre y gratuito, de todos los lugares de habla hispana.

PAZ A TODOS LOS SERES

Antonio Pérez Bueno
M.S.T.

Alicante 6 de Mayo del 2004

PREFACIO

El esquema de metafísica bosquejado en este libro tuvo su génesis mental el año 1887 en Benarés. Algunos apuntes fragmentarios se publicaron en forma de artículos en el Theosophist de 1894 y años siguientes, y parte del esquema se transcribió en 1899, con algunos pormenores, y principalmente a instancias de la señora Annie Besant, en la obra titulada: La Ciencia de las Emociones, salida a la luz en 1900. La porción publicada de este libro, así como otras que la continuaba, se tomaron en borrador durante el verano y otoño de 1900, parte de ella en la ciudad marítima de Vizagapatam, en la provincia de Madrás, a donde yo había ido a restablecer la salud, y se pusieron en limpio en 1901 en Shrinagar (Kashmir). En 1903 se imprimieron cien ejemplares de pruebas de imprenta de dichas porciones del esquema, y a principios de 1904 se distribuyeron entre las personas interesadas en el asunto, conspicuos profesores de filosofía y metafísica y miembros de la sociedad Teosófica, tanto de Oriente como de Occidente, acompañado cada ejemplar de la siguiente carta:

“Mi única disculpa por reclamar de usted un poco de tiempo y atención a este folleto, del que le remito un ejemplar en pruebas interfoliadas, es el ferviente anhelo de ser útil a cuantos buscan ardorosos la final solución de los esenciales problemas de la vida, por no satisfacerles la que ahora se les da. Creo que semejante esfuerzo merece simpatía, y me parece que tendrá mayor éxito si en vez de contraerme a mis propios recursos, recabo el auxilio y cooperación de simpáticos amigos, entre los cuales opino que usted me podrá ayudar eficazmente. Esta ayuda de usted me es en extremo necesaria, por cuanto mi pasado karma me ha colocado en medio de ocupaciones y menesteres de la vida de oficio y de familia, en vez de concederme el desahogo del literato y del erudito; y así, sólo me ha sido posible bosquejar en este trabajo el omniabarcante tema de la metafísica, con acierto definida como el conocimiento completamente unificado, y aun adolece el bosquejo de insazonados pensamientos, impropiedades de expresión y falta de pulidez erudita.

“Por lo tanto, le ruego que examine este folleto, y a no ser que le parezca inútil para el mencionado propósito, me lo devuelva después de haber anotado en las interfoliadas páginas en blanco, todo cuanto juzgue oscuro, dudoso, discutible, inexacto o inconsistente en cuanto a las afirmaciones, falso o exagerado

respecto de los sentimientos, y confuso o ilógico en lo tocante a la argumentación y ordenamiento de las ideas.”

En respuesta a esta carta recibí insinuaciones de mejoramiento de las siguientes personalidades por orden cronológico:

Pt. Gangânâth Jhâ, profesor de sánscrito en el Colegio Central Muir de Allahabad; Bâbu Govinda Dâs, de Benarés, mi hermano mayor; Dr. Hubbe-Schleiden, de Doren, cerca de Hannover (Alemania); Dr. J.H. Stirling, de Edimburgo; Prof. J. E. Mac Taggart, del Colegio de la Trinidad, de Cambridge; Pt. M. S. Tripathi, autor de Bosquejo de la filosofía vedantina, de Nadiad; P. T. Shrinivâsa Iyengar M. A., director del Colegio Narsingh Row, de Vizagatapam; J. Scoot M. A. director del Colegio Bahâuddin, de Junâgahd; Ayodhya Dâs, B. A. abogado, de Gorakhpur; Pt. Sakhârâm G. Pandit, inspector de la Rama de la Sociedad Teosófica de Benarés; Pt. Bhavânî Shañkar, con el mismo cargo; Mr. André Chevrillon, de París; B. Keightley, M. A. abogado, de Londres.

Con gratitud cito los nombres de estos amigos, personalmente conocidos o desconocidos, pero muy amigos en espíritu y auxiliares de una causa común.

Pero mucho más que a todos los citados amigos, estamos agradecidos este libro y yo a la señora Annie Besant, quien al ver el borrador del manuscrito me alentó a perseverar en la tarea y después repasó cuidadosamente línea por línea las pruebas de imprenta, me sugirió innumerables correcciones y finalmente examinó los pliegos hasta entrar en prensa.

BHAGAVÂN DÂS

¡Oh! Maestro. Enmienda con tu perfección la imperfección de tu siervo, para que ningún ferviente investigador de la Verdad se extravíe por el error en que tu siervo incurra. Aunque tan sencilla, sutil es la Verdad expuesta, y muy difícil de enaltecerla de modo que en lo alto brille intensa, clara y permanente. Muy débil para tal propósito es la mano que realizarlo intenta. Guía tú en derechura esta mano.

CAPÍTULO PRIMERO

LA MAGNA INTEPRETACIÓN

“Cuando un hombre muere, la duda asalta a los circunstantes, pues mientras uno dice: ‘sigue viviendo’, otro exclama: ‘Ya no existe’. Quisiera ¡oh! Muerte, que de esto me enseñaras la verdad. Este es el tercero de los tres dones que otorgaste.” (Katha Upanishad I. I.)

Este es el don que Nachiketâ impetró de Yama. Pero Yama tembló al ver la pesada tarea que le caía encima, y repuso:

“hasta los Dioses han sufrido esta duda, y muy sutil es la ciencia que la resuelve. ¡Pídeme otro don! No me asedies con éste. Disfruta de cuantos placeres te pueda dar la tierra y sé absoluto soberano de ella.”

Nachiketâ repuso:

“¡Qué será de todos estos placeres cuando llegue el fin! ¡Los placeres no son placeres porque están emponzoñados por el constante temor de Ti! Los Dioses sufren también de esta duda porque son longevos, pero no eternos. Y si ellos sufren, razón de más para que yo no quiera ser como ellos. Yo ansío sólo este don que te pido. Nachitekâ no pedirá otro.”

Cuando Maitreyî le brindó riquezas a Yajñavalkya en el momento de la partida, le preguntó:

-Si todo este mundo con sus joyas y alhajas fuese indisputablemente mío ¿sería yo inmortal?

-No; sólo podrías vivir mientras vivieran las riquezas, y con ellas morirías. La riqueza no confiere inmortalidad.

A lo que repuso Maitrayî:

-¿Qué me importa lo que no me hace inmortal? Dime, si lo sabes, qué da la certeza de eternidad (1).

Así Râma le pregunta también a Vasihtha:

-Los libros que dicen que Brama, Vishnu y Mahesha son los tres supremos dioses que gobiernan nuestro sistema solar, dicen también que los tres mueren. Brama, el más altamente situado, cae; el nonato Hari desaparece; Y Bhava, origen de la existencia de este mundo, cesa de existir. Así, pues, ¿cómo almas débiles cual la mía hallan paz y descanso del temor de la muerte, del cambio y del fin? (2)

(1) Upanishad-Brihad.- Aranyaka II, IV.

(2) Yoga-Vasishta. Vairâgya Prakarana XXVI-29

“Miserable es depender de otro, estar a merced de otro, sujeto a la implacable muerte. La independencia es la felicidad” (1)

Así, instintivamente en un principio, consciente y deliberadamente en la etapa en que se desenvuelven la conciencia individual y la inteligencia, el Jîva (2) experimenta el terror de las aniquilación y lucha por escapar de ella, en el refugio de una fe cualquiera, de alta o baja índole. De tal lucha nacen sólo y siempre la religión y la filosofía, cuyas fases se acomodan paso a paso a la etapa y grado de evolución e inteligencia del Jîva. Pero cuando el temor de la muerte de alma y cuerpo, el temor de cambio, pérdida y acabamiento se apodera del inteligente y consciente Jîva; cuando el temor anula el gozo por las cosas transitorias, le mueve a apartarse de todos los viejos objetos consuetudinarios de placer, y le llena entonces de tristeza, disgusto y aversión hacia todos los posibles placeres que siempre entrañan dolor; cuando el temor le deja desnudo y solo, intensamente consciente de su soledad y tristeza, evadiendo violentamente la falsa y fugaz fantasmagoría del mundo, desolado por su propia miseria y la de los demás, ansiando, suspirando y anhelando lo permanente, lo eterno, el descanso, la última explicación de la utilidad, propósito, origen y fin de este vasto matadero, como el mundo le parece, entonces el anheloso Jîva pasa por el fuego del ardiente pensamiento, de la reflexión y el discernimiento entre lo transitorio y lo permanente, desecha resueltamente todos los personales y egoístas placeres, ya no le liga a su personalidad ni a la de los demás, se domina a sí mismo, experimenta la intensa quietud y compasiva tristeza de la completa renunciación, y el abrasador e incesante anhelo de trabajar por librarse y librar a los demás de este aparente matadero. Entonces pasa por el fuego que le purifica y le hace digno del Vedanta, del ansiado conocimiento final, único que puede darle paz y capacitarlo para la obra que le aguarda. Entonces, su conciencia, su individualidad y su personalidad se enfocan en un punto infinitesimal, y oprimido así por el sentimiento de su extrema pequeñez, está predispuesto a la suprema reacción, predispuesto a sumergirse y perderse y reconocer la omnisciencia del infinito y universal Ser.

(1) Manu IV, 160

(2) Jîva significa una entidad separada, un espíritu o alma, una individual unidad y centro de latente o evolucionada conciencia, una parte simple, por decirlo así, del Ser universal, que de desenvuelve desde el mineral, pasando por los reinos vegetal y animal, hasta llegar a los reinos humano y superhumano. Por lo tanto es una alma o espíritu humano.

Cuando posteriormente descubra el misterio del proceso del mundo, aparecerá claro el porqué y en qué etapa de su evolución le sobreviene necesariamente a cada Jîva esta temerosísima y fructífera actitud de ánimo.

Nota.- Los seis primeros capítulos de esta obra constituyen en cierto modo la psicológica autobiografía del autor. Se describen en ellos las etapas mentales por que pasó hasta alcanzar la consignada en el capítulo séptimo. Se transcriben con el sólo objeto de que sirvan de posible guía a los viandantes por el mismo sendero. Todas las opiniones y creencias que en los seis capítulos se analizan críticamente y ya trascendidas a fin de seguir adelante, sirvieron de posada al autor, quien las mantuvo firmemente durante más o menos tiempo, hasta desecharlas por no haberle dado la satisfacción deseada. Pero esto no significa que las posadas o albergues se hayan abolido o sean inútiles. Continúan existiendo y siempre existirán en provecho de los futuros caminantes. El autor no intentó jamás menospreciar opinión alguna. En efecto, indispensable corolario del tema expuesto en el capítulo séptimo y siguientes de esta obra, es que cada opinión, cada darshana o punto de vista, abarca y encierra una parte de la verdad; y el mismo autor mantiene ahora todas y cada una de las opiniones refutadas en los seis primeros capítulos; pero las mantiene transmutadas en diferente forma. Toda modalidad de fe, todo rito religioso, todo sistema y medio de adoración está por si mismo justificado. Y si el autor hubiese empleado, involuntariamente, impelido por su anhelo de adelanto, alguna palabra dura y ofensiva, solicita con toda vehemencia el perdón del lector que se sienta molesto, y le asegura que si le parece que vale la pena leer metódicamente todo este libro, reconocerá que en vez de despreciar opinión alguna, las aprecia todas y coloca a cada una de ellas en su correspondiente lugar en el plan del mundo.

CAPÍTULO II

PRIMERA Y SEGUNDA RESPUESTAS

Así vemos que el Jîva sólo duda e interroga acerca de la inmortalidad, y en su duda e interrogación siente instintivamente que la respuesta se halla en una básica “unidad” de tal o cual índole, y que la paz no se hallará jamás en una inconciliable y entrechocante “multiplicidad”. Este sentimiento condiciona toda su investigación, por razones inherentes ene. Proceso del mundo, según trataremos de ello más adelante.

La primera respuesta que el Jîva da por sí mismo a la magna pregunta, la primera tentativa de resolución de esta abrumadora duda, está contenida en la opinión llamada ârambhavâda, o sea la teoría de un principio, un origen, una creación del mundo por un agente externo al interrogador. En esta primera respuesta pueden agruparse desde el culto fetichista hasta el superior deísmo y teísmo.

Instintiva o inteligentemente, el Jîva ve que no hay efecto sin causa; que lo que no se produce por sí mismo debe producirlo otro; y que él mismo (según entonces se considera) es un efecto causado por otro. Ve también que lo más viejo es cauda de lo más joven; y por fin infiere y cree que su bienestar, permanencia o inmortalidad dependen de su causa, de su creador. De estas operaciones mentales dimanar las múltiples formas de fe, que comienzan por la creencia y adoración de la piedra, la planta y el animal, y terminan en la creencia y adoración de una Causa Primera. La general forma de adoración es siempre la misma, esto es, la petición oral de algún beneficio o gracia. La condición peculiar de toda modalidad de culto religioso es también siempre la misma: mostrarse humilde para aquietarse la benevolencia del objeto de adoración, postrándose ante su altar, prestándole obediencia y sacrificándole lo más querido, a veces con desgarradora crueldad y otras con hermosa y nobilísima abnegación, en prueba de que sobre todas las cosas ama y reverencia al objeto adorado.

Esta primera respuesta es una religión y a la par una filosofía, pero ni una ni otra calman las ansias del Jîva, los ídolos concretamente materiales van cayendo uno tras otro, y lo mismo caen los ídolos mentales. La incompatibilidad del mal y del sufrimiento con un ser omnipotente, omnisciente e infinitamente

bueno; la insatisfecha necesidad de una explicación de porqué un ser perfecto creó el mundo y cómo pudo crearlo de la nada, cómo debió crearlo si no es coexistente con él mismo y en cierto sentido independiente de él, son angustiosas dudas no resueltas por la “teoría de un principio”, que siempre quebrantaron primero la fe en el poder y divinidad del creador y después en su existencia, e inevitablemente, tarde o temprano, arrancan al inquiridor Jîva de su anclaje en aquella teoría y lo lanzan a ulteriores y reiteradas investigaciones.

Cuando el Jîva logre lo que ahora tan vehemente desea, discernirá la verdad subyacente en todas las modalidades de esta primera respuesta.

La segunda respuesta, el próximo puerto de descanso, es el parinâma-vâda, la teoría del cambio, transformación, evolución y disolución, por interacción de dos factores o elementos permanentes, omnipresentes en todo el universo, en todas las circunstancias y en todos los cambios que ve y experimenta. A estos dos factores o elementos reduce el Jîva por generalización todos los fenómenos del universo. El materialismo y el agnosticismo que sólo creen en la materia y a energía y declaran incognoscible todo lo demás; la filosofía sankhya de Purusha y Prakriti, del Yo y el No-Yo, del Ego y No-Ego, de Espíritu y Materia pertenecen de lleno a esta segunda respuesta. La mayor parte de las filosofías del mundo entran en este grupo, pues aunque en los pormenores varían indefinidamente, todas admiten dos principios capitales en el universo.

En esta etapa, si la dualidad es la base de la religión, el creyente admite el factor bien, superior al factor mal, y asigna al bien la victoria final, considerando de un modo vago e indefinido a Dios vencedor de Satán, a Ormuz de Arimán, a Purusha de Prakriti, el Espíritu de la Materia, y sacrifica la estricta lógica a la instintiva precisión de unidad que, como antes se dijo, condiciona toda la investigación. Pero cuando los dos principios de bien y mal, de espíritu y materia, se consideran pariguales, como en el sistema sankhya, la religión se desvanece y la práctica no corresponde a la teoría. Así un versículo sánscrito del sistema sankhya, simboliza a purusha en un cojo y a prakriti en un ciego. La lucha entre los dos debilitaría a ambos, y cada factor neutraliza al otro (1). En este caso no hay necesidad de adoración, pues falta la suprema entidad a

(1) Se completa el significado del símil, añadiendo que prakriti el ciego, como tiene buenas piernas, carga a costas con el cojo purusha que tiene vista aguda, y así los dos marchan sin tropiezo.- (N. del T.)

quien adorar. Sólo queda una filosofía, una creencia vacilante e insatisfactoria, porque no es posible explicar la existencia de dos principios coeternos, de dos infinitos, cada uno de ellos ilimitado y sin embargo sin intervenir en la ilimitación del otro, sino que cada uno de los dos existe independientemente por sí mismo. Hay en esto contradicción de términos; es una mera arbitrariedad y no hay en ello orden ni incertidumbre ni ley ni razón. Sin embargo, por muy lógica que esta dualidad parezca como general afirmación de dos hechos evidentes cuales son la infinitud del espíritu y la infinitud de la materia, estos mismos hechos permanecen inexplicables, inconciliables y de imposible comprensión.

La verdad subyacente en esta creencia también aparecerá en la respuesta final.

CAPÍTULO III

INCERTIDUMBRES

Esta etapa es interina, de ensayo, llena de incertidumbre, repleta de interrogaciones. Frustrado el Jîva en sus esfuerzos para comprender completamente el proceso del mundo; impedido de encontrar una perfecta religión filosófica, un sistema de conocimiento que consistente y directamente unifique y guíe su pensamiento, deseo y acción en la vida presente y en las posibles vidas futuras; incapaz de gozar de paz en un mero conocimiento incompleto, en una mera creencia extraña y aun a menudo hostil a las experiencias de la vida diaria, retrocede insistentemente hacia la primera respuesta, que si bien sólo es una creencia, un conocimiento incompleto, tiene carácter de religión filosófica, aunque imperfecta. Pero cada paso hacia atrás del Jîva es el preludio de un más firme paso hacia delante. El Jîva es ahora presa de una inquebrantable reflexión, de un ansia irrepreensible (1). Ha llegado a la mayoría de edad y ha de mantenerse en sus propios pies; ya no le sostendrán sus padres en el regazo. Así progresa y sigue adelante desde la segunda etapa lleno de dudas e interrogaciones. Porque aunque naturalmente el principal objeto de su pregunta sea: “¿Cómo aseguraré mi eternidad? ¿Cómo me libraré del temor a la muerte?” en sus indagaciones ha hollado muchos senderos que le alucinaron con promesa de provecho y le hicieron olvidar entretanto la meta de su investigación, y aun de cuando en cuando le condujeron a una efímera paz y confianza en el agnosticismo, en la declaración de la imposibilidad de lograr un definitivo conocimiento y de lo estéril de toda investigación. El Jîva fue descubriendo que todos aquellos senderos eran callejones sin otra salida que una nueva interrogación o una nueva muralla de dificultades, pues todos los problemas aguardaban solución de la de un solo problema, y en aquel laberinto de perplejidades, volvía una y otra y otra vez al punto de partida, por faltarle el ariadníco hilo que le condujese a la salida.

(1) Viveka, el continuo discernimiento entre lo transitorio y lo permanente; y vichâra, la continua reflexión sobre el por qué y el origen de las cosas.

Las diversas dudas y preguntas que el Jîva resume en la magna interrogación son principalmente las siguientes:

¿Qué soy yo? ¿Qué es el espíritu, el ser, el ego, el sujeto? ¿Qué son estos otros seres o jîvas semejantes y diferentes de mí? ¿Qué es la materia, el mundo, el no- Yo, el no-ego, el objeto? ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué el movimiento? ¿Qué el espacio y el tiempo? ¿Qué la existencia y la inexistencia? ¿Qué la conciencia y la inconciencia? ¿Qué el placer y el dolor? ¿Qué es la mente?

¿Qué son el conocimiento, el conocedor y lo conocido? ¿Qué es la sensación? ¿Qué son los sentidos? ¿Qué son los objetos percibidos y los diversos elementos de la materia? ¿Cuál es el significado de utilidad y necesidad de los medios de sensación? ¿Qué es una idea? ¿Qué son la percepción, el concepto, la memoria, la imaginación, la expectación, el designio, el juicio, la razón y la intuición? ¿Qué son los sueños, el sueño y la vigilia? ¿Qué lo abstracto y lo concreto? ¿Qué el arquetipo, el género y la especie? ¿Qué los universales, particulares y singulares? ¿Qué es la verdad? ¿Qué son la ilusión y el error?

¿Qué es el deseo? ¿Quiénes son los sujetos y los objetos del deseo? ¿Qué la atracción y repulsión, la armonía y la discordia? ¿Qué es la emoción? ¿Qué son el amor y el odio, la piedad y el desdén, la humildad y el temor? ¿Qué es la voluntad?

¿Qué son la acción, el acto y el actor? ¿Qué son los órganos? ¿Qué un organismo? ¿Qué significan el estímulo y la respuesta, la acción y la reacción? ¿Cuál es el verdadero significado del poder, el poderío, la habilidad, la fuerza y la energía? ¿Qué son el cambio, la creación y la transformación? ¿Qué la causa y el efecto, el accidente y la casualidad, la necesidad y el destino, la ley y la infracción de la ley, lo posible y lo imposible?

¿Qué es una cosa? ¿Qué son el nóumeno y el fenómeno? ¿Qué son la esencia, sustancia, atributo, cualidad, cantidad y número? ¿Qué son uno y muchos, algunos y todos, la identidad y la diferencia?

¿Qué son la palabra y el lenguaje, el mandato y el requerimiento y el relato, la vida social y su organización? ¿Qué es el arte? ¿Cuál es la relación entre las cosas y los jîvas? ¿Cuál la entre el conocedor y lo conocido?

¿Qué son el bien y el mal? ¿Qué lo justo y lo injusto? ¿Qué es la ley? ¿Qué son la fatalidad y el destino? ¿Qué es el derecho? ¿Qué el deber? ¿Qué la conciencia y que la libertad? ¿Qué son el orden y la evolución en la marcha del mundo? ¿Están los jîvas

irremediablemente esclavizados o son libres? Y si no son libres ¿cómo podrán serlo?

He aquí las acosadoras preguntas referentes a cada momento y aspecto de la vida, que le pisa los talones al investigador. No le puede vituperar gran cosa si desespera de responderlas. Bien puede desistir una y otra vez de la tarea por serle imposible y tratará de trepar agarrado a las débiles plantas de interina creencia e inseguro conocimiento que ante sí encuentra en la primera jornada de su camino. Pero las ramas a que se agarre le fallarán por fin después de haberle servido de apoyo y descanso que le dé fortaleza para un mayor esfuerzo, y sus acosadores lo desprenderán de las ramas y le impulsarán a seguir de nuevo adelante en busca de la verdad.

Sin embargo, que no se desanime. La intensidad y violencia de su vairâgya (1) no tardará en romper la capa de egoísmo que limita la conciencia en su personalidad y la transmutará en la superior conciencia del Yo cuando se le revele el intérrimo misterio del universo ahora encubierto a su vista. La energía del vairâgya transmutará sus precipitados pies en alas con las que se remonte sobre el laberinto de dudas y preguntas, y desde aquella altura será capaz de dominar a los enemigos que tan implacablemente le acosaban y perseguían (2).

Conviene advertir que cada una de las dos primeras respuestas a la magna interrogación entraña su correspondiente serie de respuestas a todas las anteriores preguntas. Pero como aquellas dos, también son éstas externas, superficiales e insatisfactorias. El ferviente indagador debe bucear más hondo. ¿Cómo responder conscientemente a dichas preguntas en términos del Yo que es lo más cercano al Jîva y por lo tanto al fin y al cabo lo más inteligible? El Jîva debe interpretar todas las cosas en su más profunda conexión con el origen del Yo, pues de otro modo persistirá la duda sin lograr satisfacción. Porque así como la respuesta a la magna interrogación ha de entrañar la respuesta a todas las demás preguntas, así también la certera respuesta a estas otras preguntas será prueba de la certeza de la respuesta general.

(1) Vairâgya es la viva rebelión contra toda limitación del Yo, todo egoísmo, todo egoísta afecto hacia sí mismo o hacia los demás, lo cual es indispensable y previo requisito para la sincera, ferviente y fructífera investigación del principio y fin de las cosas

(2) La expresión aquí empleada quizás parezca algún tanto emocional. La empleé de propósito para demostrar que la metafísica no sólo se contacta con la fría y austera vida intelectual, sino que se relaciona con la vida entera manifestada en cognición, deseo y acción, y denota la actividad de un pensamiento que abarque todos estos elementos. El investigador pone su vida entera en la investigación, y desde aquí la entre mezcla de la ciencia y emoción.

CAPÍTULO IV

PRELIMINARES DE LA TERCERA Y ÚLTIMA RESPUESTA – EL YO Y EL NO-YO

Según queda dicho, la segunda respuesta es vacilante e insatisfactoria. La explicación del proceso del mundo, que es el único objeto de la filosofía, por medio de dos factores, sólo puede ser una tentativa y no una definitiva solución. Ya es mucho adelanto haber reducido a dualidad la multiplicidad del mundo. Pero el investigador necesita la unidad, y en este respecto la primera respuesta es mejor que la segunda, porque reduce todas las cosas a una unidad, a la voluntad de un Ser omnipotente. Sin embargo, esta unidad es falsa, pues carece de elementos permanentes. La voluntad de un ser por sí mismo no explica satisfactoriamente las contradicciones del mundo ni entraña razón alguna que impida el capricho. Ser inmortal por voluntad ajena es una burla y una contradicción de términos; y por lo tanto, el Jîva, aunque a disgusto y penosamente, desecha esta primera unidad y busca otra superior. En esta nueva indagación, llega por medio del atento examen de la multiplicidad que por todos lados le rodea, a la dualidad, que le parece, y en rigor es por entonces, lo más cercano a la superior unidad buscada.

Las formas de esta dualidad, en la que interinamente está concentrado, comienzan por los toscos conceptos generales de espíritu o energía y materia y terminan en las sutilísimas y refinadas ideas del Yo y del No-Yo, los dos irreductibles hechos de toda conciencia que no consienten ulterior análisis. Toda vida concreta en cognición, deseo y acción comienza y termina con el Yo y el No-Yo, los dos más simples constituyentes del final resultado de toda investigación filosófica.

Nadie duda del “soy” y “no soy”. Así lo manifestaron repetidamente pensadores de toda época y país. La existencia del Yo es cierta e indubitable.

La siguiente pregunta respecto del Yo se formula en los términos: ¿Qué es? ¿Es negro? ¿Es blanco? ¿Es carne, sangre y huesos, o nervios y cerebro, o rocas y ríos, montañas, orbes celestes, luz, calor o fuerza invisible, o tiempo o espacio? ¿Es idéntico al cuerpo vivo o coextensivo en él o está concentrado en algún miembro u órgano del cuerpo? La sencilla respuesta a todas estas preguntas es que como “lo que no varía ni cambia en medio de las cosas variables y mudables es diferente de ellas, el Yo consciente, que persiste inalterable y uno en medio de los cambios del cuerpo

material y de cuento le rodea, ha de ser diferente a todo ello. “Yo”, que jugué y dormí de niño en el regazo de mi madre, hace ya muchos años, tengo ahora hijos en mí. ¿Qué partícula de materia ha permanecido persistente e inalterable en mi organismo físico durante todos estos años? ¿Qué identidad existe entre aquel mi cuerpo infantil y este adulto? Sin embargo, el “Yo” no ha cambiado. Es el mismo. Al hablar de mi mismo siempre he dicho “Yo”, ni más ni menos. Las vicisitudes y circunstancias en que envolví mi “Yo” diciendo: Soy feliz, soy desgraciado, soy rico, soy pobre, estoy enfermo, soy fuerte, soy joven, soy viejo, soy negro, soy blanco, son accidentes e incidentes en la continuidad del Yo. Son transitorios y variables. El Yo permanece el mismo. Cambian las condiciones, pero siempre envuelven al mismo Yo, inmutable en medio de lo mudable; y todo cuanto cambia lo rechaza el Yo, primero instintiva y después deliberadamente como no perteneciente a él. Y de la propia suerte que permanece inalterable entre los cambios de un organismo, así también permanece inalterable entre los cambios y la multiplicidad de todos los organismos. Si le preguntamos a cualquiera que a oscuras llame a una puerta quién es, responderá espontáneamente: Yo. Tan potente es la impresión estampada, el impetuoso impulso, la irresistible manifestación del Yo en todos los seres. Después de afirmar “soy yo”, llega el segundo pensamiento de “soy así o asá”. Tan real es el Yo para el yo, que espera que los demás lo reconozcan con tanta seguridad como él se reconoce. Además, lo que es verdad del Yo respecto de su cuerpo, lo es también respecto de las otras cosas. La casa, la ciudad, el país, la tierra, el sistema solar, aquello en donde Yo vivo y que se identifica y relaciona conmigo cambia a cada instante; y sin embargo, Yo me siento persistente a inalterado en medio de todos estos cambios. No soy ni puedo ser nunca consciente de haber tenido principio ni de tener fin. “En la infinidad de meses, años y ciclos menores y mayores, pasados y futuros, no hay orto ni ocaso para la luminosa conciencia del Yo” (1). Pero soy consciente de toda las demás cosas ajenas a mi Yo y también soy consciente o puedo llegar a serlo de los cambios, principio y fin de todas ellas. “Nunca se ha experimentado ni atestiguado directamente el cese de la conciencia; o si lo ha sido, entonces el experimentador, el testigo permanece como el cuerpo o encarnación de la conciencia” (2). Así podemos determinar lo que es el Yo. Muy bien establecida está la Ley enunciada en el aforismo: “Omnis determinatio es

(1) Panchadashi, 1-7

(2) Deví-Bhâgavata. III, XXII, 15-16

negatio”, o sea “toda determinación es negación”. Determinamos, definimos, limitamos y reconocemos por medio de cambios, de contrastes y de opuestos, de suerte que aun una sensación física desaparece enteramente si prosigue demasiado tiempo inalterada, y así cesamos de sentir el roce de las ropas después de algunos minutos puestas. Escudriñando más detenidamente hallará el investigador que el Yo debe negar toda cosa particular, limitada y mudable, mientras que no es posible negar el Yo, porque es el verdadero fundamento de toda existencia. La “existencia” el “ser” (empleando toscamente ambas palabras como sinónimas en esta etapa) significa que lo existente está dentro del conocimiento del yo, presente en la conciencia individual; pero nada podemos decir de lo que es o puede o debe ser una cosa no presente en nuestra conciencia individual. Si podemos hablar de una cosa es porque de un modo general, aunque sin especificaciones, está en nuestra conciencia.

La tercera etapa, la inmortalidad del Yo, se infiere necesariamente y es parte de la verdadera naturaleza del Yo. Lo que no cambia ni está limitado y no le conocemos principio ni fin, ha de ser forzosamente inmortal.

Detengámonos a considerar este punto hasta ver completamente claro que nuestra conciencia es el único testimonio, la sola prueba y el exclusivo fundamento y substrato de todo cuanto consideramos real, de todo nuestro mundo. Asegurémonos de que por eliminación del común factor “nuestro” de ambos miembros de la ecuación, subsiste confiadamente el postulado: “la conciencia es la única base y sostén del mundo”. Porque ¿cómo distinguiremos “nuestra” conciencia de “otra” conciencia, “nuestro” mundo de “otro” mundo? Que otro mundo tenga conciencia, que otro tenga su mundo, que haya otro ser, es cosa que también pertenece a “nuestra conciencia”. Y como todos los individuos les ocurre lo mismo a cada punto ¿no se infiere que todos estos “cada uno” no son más que uno, que todas estas “nuestra conciencia” son una sola conciencia universal, que posibilita esta apariencia de mutua inteligencia y trato? En efecto, es realmente el uno que a sí mismo se habla de diferentes maneras. Mucho más diremos ulteriormente al tratar de la conciencia desde el punto de vista de la final dilucidación del proceso del mundo. Entretanto, no hay necesidad de que nos perturbe la desatinada afirmación de que “el pensamiento o conciencia del Yo es una secreción del cerebro, como la bilis lo es del hígado”. Si algún lector se siente perturbado por semejante despropósito, que se pregunte y pregunte al que hizo la afirmación

qué leyes de lógica inductiva o deductiva la cohesionan. Si hay muchos puntos comunes entre el hígado y el cerebro ¿qué similitud hay entre la bilis y el pensamiento, que justifique la ilación de similitud entre sus respectivas causas? Además ¿cómo sabemos que existen el hígado, la bilis o el cerebro? Porque lo vemos y tocamos. Pero ¿cómo estamos seguros de que lo vemos y tocamos? ¿Acaso vemos que nuestros ojos ven y tocamos que nuestras manos tocan? ¿No estamos seguros de nuestra visión y tacto, de que tenemos sentidos para ver y tocar, de nuestra existencia en suma, porque somos conscientes de todo ello? Sería mucho más fácil andar cómodamente de cabeza sin ayuda de manos ni pies, que vivir y respirar y moverse y hablar sin la incesante presuposición de que la conciencia está tras allende y en torno de todas las cosas. Por muchas vueltas que demos al tema, volveremos inexorablemente una y otra vez al punto fundamental de que nuestra conciencia es verdaderamente nuestro todo en todo, lo único de que tenemos absoluta seguridad sin mayor explicación, y que el puro universal Ser, el común Yo de todos los seres es nuestro último y único refugio.

Acaso por nuestra prolongada afición a lo concreto, gustamos de creer que el Yo no es más que una serie de separadas experiencias, de separados actos de conciencia; pero de esta suerte explicamos lo más inteligible por lo menos inteligible. Las separadas experiencias, los separados actos de conciencia sólo son inteligibles presuponiendo continuidad de conciencia, un Yo. Los actos y modificaciones pertenecen al yo y no el Yo a ellos. Doquiera vemos unidad, continuidad y similitud, vemos la impronta del Ser único. Lo concreto se mantiene por virtud de lo abstracto. “El nacido Yo horadó sus sentidos hacia fuera, y por esto el Jîva ve lo externo, lo concreto y múltiple, y no el interno Yo. Un pensador aquí y allá, vuelve su mirada al interior, deseoso de inmortalidad, y contempla el Pratyagâtmâ, el abstracto, el universal Ser” (1).

Nos impacientamos y decimos: ¿Qué es este Yo que no es esto ni aquello? Definámoslo, si es posible, por un particular “esto” o “aquello”. Se ha intentado definir así el proceso del mundo durante toda la ya pasada mitad del tiempo, sin conseguirlo; y análogamente se intentará definirlo sin positivo resultado durante toda la futura mitad del tiempo (2).

(1) Katha, IV-

(2) El completo significado de esta afirmación se comprenderá más adelante, cuando se vea la distinción entre eternidad y tiempo, entre la verdadera infinidad y la mera inmensidad del espacio, entre la totalidad y la innumerabilidad, entre la esencia inmutable y la siempre fluyente existencia.

No se ha logrado ni se logrará porque la verdadera existencia del Yo es la negación, lo opuesto a todo lo que es No-Yo, a todo lo que es “objeto”, a todo lo que el Yo puede conocer como objeto cognoscible, a todo lo particular, limitado, definido, a todo lo que puede señalarse diciendo: “esto”. ¿Acaso creemos posible eludir esta inevitable conclusión negando enteramente el Yo? Ya dijimos que esta negación no es posible, pues enloqueceríamos o nos embruteceríamos. El Yo no es nada, pero tampoco es algo. Meditemos sobre esto días y días, semanas, meses y años si necesario fuera hasta ver la pura, única, universal y abstracta esencia del Yo. Así lo conseguiremos si con fervor indagamos, y entonces habremos ganado más de la mitad de la batalla. Habremos alcanzado el Pratyagâtmâ, el abstracto y universal Ego, y vislumbraremos el Paramâtmâ, el supremo y absoluto Ser (el cual es verdaderamente el pleno significado y naturaleza del Ser y se le llama así por razones especiales) Brahmán, la meta final y la final mansión de paz.

Quizá tropecemos con otra dificultad. Acaso experimentemos en esta etapa una súbita reacción y exclamemos: “Este vulgar Yo del que cada cual habla locuazmente y con fruición en cada momento de su vida, desde el balbuciente chiquillo hasta el gárrulo viejo chocho ¿es la misteriosa, admirable y mística visión de beatitud y perfección que esperábamos? Yo que soy tan débil y pequeño ¿cómo puedo ser el inasequible, inefable, incomprensible y gloriosísimo Supremo?”

Tengamos paciencia si queremos aprender. Volvamos a formularnos la pregunta. ¿Hemos anhelado ardientemente y de todo corazón la inmortalidad o tan sólo la ‘gloriosa visión’ de algo graduado sobre nuestras presentes experiencias, para ampliación de nuestras facultades y de nuestras mundanas posesiones transformadas en un material más sutil, pero de la misma clase? Si hemos anhelado estas cosas, busquémoslas por todos los medios; pero el camino es diferente y el resultado mezquino y deficiente en comparación. Nachiketâ rehusó tan esplendentes pompas. Anhelaba la inmortalidad. Si la hormiga suspirara por la soberanía de un imperio mundial, fuera en verdad un glorioso logro comparado con su presente condición, y seguramente lo conseguiría si con bastante y persistente ardor lo deseara. Pero ¿sería definitivo semejante logro? ¿Es nuestro único anhelo? ¿De qué serviría ser el monarca de un sistema solar, omnisciente y omnipotente, pero tan sólo dentro de los mezquinos límites de un sistema solar? Un sistema solar puede y aun debe ser respecto de otro más espacioso

y duradero, lo que una molécula respecto al globo terráqueo, y hay infinidad de estas relativas pequeñeces y grandezas. El gobernador de un sistema solar, de ciento, de mil, de un millón de sistemas solares sintetizados en uno, ha de morir como tal gobernador. Su vida, como tal gobernador, tuvo principio y ha de tener fin. Esta verdad es casi notoria a los sentidos físicos, y mucho más a la lógica inducción. La astronomía ve que los soles y los sistemas solares nacen y mueren. La inmortalidad del gobernador de un sistema solar no deriva de su gobierno, sino de la identidad esencial de su Yo con el Pratyagâtmâ, el Yo universal, tan idéntico como el más insignificante gusano existente en su sistema. No buscamos ahora nada relativo ni circunscrito y limitado en ambos extremos por la muerte. Deseamos una inmortalidad ilimitada y absoluta; y sólo puede hallarse en el puro Yo. Insensato es decir que una cosa es vulgar y sin importancia porque nos es familiar. El pensamiento reflexivo percibe por otra parte en la omnipresente difusión y cercanía de toda vida, toda conciencia y todo universal proceso, la prueba concluyente de la ilimitación y de la verdadera y sempiterna inmortalidad. El Pratyagâtmâ declara su completa pureza y diafanidad y trascendencia de toda limitación densa o sutil, por boca de Krishna: “Yo soy la fuente productora del universo entero y a la par el germen de su disolución. Nada por nada es superior a Mí, ¡oh! Daranjaya. Todo entretejido está en Mí como sarta de perlas en hilo de collar” (1).

También podemos pensar con encubierta duda respecto de nuestro hallazgo: “En verdad conocía este yo antes de indagarlo.” Pero no por ello menoscabaríamos el valor de nuestro hallazgo. Ciertamente es que ya antes conocíamos el Yo; pero ¡cuán vagamente, cuán dudosamente! Fluctuábamos entre cien diversas y contradictorias hipótesis. Comparamos aquel conocimiento con la plenitud del omniabarcante conocimiento que ahora hemos alcanzado de la naturaleza del Yo. Ley de toda investigación es comenzar por el conocimiento parcial y acabar por el conocimiento completo de la cosa investigada. Lo que el hombre del todo ignora no le llamará la atención ni tampoco necesitará investigar lo que ya completamente conoce. Para emprender la exploración del polo norte debemos saber de antemano que el polo norte existe y cuál es su situación. Este conocimiento es parcial y muy diferente del completo conocimiento que del polo norte adquiriríamos después de explorarlo. La antítesis envuelta en la paradoja de que no podemos hablar de lo que ignoramos y no necesitamos hablar de lo que

(1) Bhagavad Gîtâ, VII,-6

conocemos, se concilia, según veremos más adelante, al considerar que todas las cosas del universo están recíprocamente relacionadas, y cada porción de conocimiento está relacionada con las demás, de suerte que el Jîva que posee una porción de conocimiento, está potencialmente en posesión de todo el conocimiento, por lo que la investigación y el hallazgo en la vida individual significa tan sólo el tránsito del menor al mayor y del potencial al actual conocimiento; es decir, que el conocimiento latente en el Jîva al desenvolverse y actualizarse parece como un hallazgo de la investigación. Por lo tanto, podemos tratar de todas las cosas porque conocemos un poco de cada una de ellas y necesitamos hablar de ellas porque deseamos saber más. Así es que no hemos de considerar someramente el Yo.

Dice el Bhagavad Gîtâ:

“Ignorantes de Mi naturaleza suprema, de que soy soberano Señor de las criaturas, Me desconocen los necios cuando Me revisto de humanas apariencias. (IX-11.)

Conviene tener en cuenta que un viajero puede exponer el pleno conocimiento obtenido al llegar al término de su viaje en un libreo cuya lectura transfiera a su lector aquel conocimiento; pero habrá entre ambos conocimientos la diferencia de grado, la diferencia entre lo directo y o indirecto. Esta diferencia subsistirá en cuanto a las cosas materiales, tanto groseras como refinadas y aun a las indeterminadas y no exactamente llamadas espirituales. Pero respecto a los principios abstractos, al Yo universal y a las abstractas leyes y principios subalternos que derivan directamente del Yo y rigen esencialmente en el proceso del mundo, no hay distinción entre el conocimiento directo e indirecto entre la cognición intelectual y la realización. En este respecto, la metafísica está al mismo nivel que la aritmética y la geometría. Más adelante veremos el verdadero significado de la corriente distinción entre la llamada “mera intelectual cognición” de Brahman y su verdadero conocimiento, entre el conocimiento allende la vista (paroksha) y el aparoksha o no más allá de la vista.

Abstraído así necesariamente y separado del proceso del mundo el verdadero, universal e ilimitado Ser de quien todos los llamados universales toman prestada su pseudo universalidad. También prescindiremos de un conjunto de particulares. Y así como no es posible definir el yo más que llamándole Yo, tampoco es posible definir dicho conjunto de particulares más que llamándoles el No-Yo, el No-Ego, Mûlaprakriti. En cualquier punto del espacio y en cualquier momento del tiempo hay siempre un particular algo que puede ser conocido como objeto en contraste con el sujeto

conocedor. Así como las características del Yo son universalidad y abstractividad, las del No-Yo son particularidad y concretividad. Siempre es un “esto” o un “aquello”, un algo que en último análisis está siempre limitado y definido en términos de los sentidos. Su especial nombre es “Muchos”, así el del yo universal es “Uno”. Se generaliza convencionalmente en la denominación de No-Yo como reflejo de la universalidad del Yo. Es una pseudogeneralización para distinguir la universalidad de uno de la del otro. No quiere decir No-Yo “no existente” sino que se emplea con el significado de “aparente”, “irreal”, “prestado”, “reflejado”. El fenómeno físico de la continuidad e indestructibilidad de la materia esclarece dicha verdad, pues como el Yo y el No-Yo se implican recíprocamente y no pueden separarse, intercambian sus atributos. El Yo universal se particulariza en individuos y el No-Yo se generaliza en los elementos y especies de materia, a consecuencia de la yuxtaposición de ambos derivada de su recíproca inmanencia.

El ulterior tratado de este punto pertenece a una futura etapa de la discusión. Basta demostrar aquí que el investigador necesariamente ha de encontrar en la penúltima etapa el yo y el No-Yo.

Conviene añadir que como en esta etapa ha identificado el Jîva su ego con el Ego universal, halla parcial satisfacción y paz. Al ver que el Ego universal no tiene límites de espacio ni de tiempo, se siente seguro de su inmortalidad, sin que todavía experimente mucha ansiedad y cuidado por definir precisamente la naturaleza de la inmortalidad. Por de pronto se satisface con considerarla una inmortalidad universal, en la que todos los egos se identifican en un sin clara distinción y especialización, porque reconoce que la especialización es peculiar de lo limitado y perecedero e incompatible con la inmortalidad de Pratyagâtmâ. Posteriormente preguntará el Jîva si también hay inmortalidad personal, y encontrará que en la constitución de las materiales envolturas que le constituyen en ego separado del Ego universal, hay un ansia de inmortalidad personal (1) de la continuidad de existencia separada, y se convencerá de que también esta otra inmortalidad es posible en su especial sentido y manera. Ahora no le queda al Jîva más que una duda que sólo le permite parcial paz y satisfacción en el reconocimiento del Yo universal.

(1) Véase Secret of Hegel, de Stirling; págs 213 y 214, segunda edición, y Schwegler del mismo autor, páginas 435-436.

CAPÍTULO V

MUTUA RELACIÓN ENTRE EL YO Y EL NO-YO

Al ver la invariable continuidad del ego universal o Pratyagâtma en medio del interminable flujo de particulares, de no-yos, lo hemos separado, identificándonos con él y derivando de esta suerte cierto sentido de ilimitación e inmortalidad. Pero la separación nos parece ahora meramente “mental” y no “real”, porque si bien vemos sin duda que el Yo continúa inalterado en medio de las cosas mudables, también vemos que prosigue inalterado sólo en estas cosas y no lo vemos aparte de ellas, por lo que ¿no podría estar limitado por alguna inherente necesidad y defecto, que dependiera de su manifestación en estas cosas, así como estas cosas pueden depender de él? De este modo reaparece la antigua dificultad de las dos eternidades, de los dos infinitos. Debemos conciliar estos dos infinitos, derivando el uno del otro, manteniendo su contemporaneidad y simultaneidad, porque no nos es posible negar que ni uno ni otro tuvieran principio ni tendrán fin. ¿Cómo llevar a cabo esta casi imposible tarea, combinar las afirmaciones de las primera y segunda respuestas y obviar así toda posible objeción a ellas? ¿Cómo relacionar el Yo y el No-Yo, de modo que el Yo, mi Yo, no se considere por más tiempo esclavizado, ni se crea pequeño, dependiente, desvalido y a merced del No-yo?

No necesitamos ni deseamos conocer cómo, por qué y dónde se originó el Yo universal. Cuando llegamos al reconocimiento de un Ser eterno e infinito, cesa toda indagación de su causa, pues de nada vale preguntar por la causa de lo ilimitado e inmutable. Nadie puede verdadera y sinceramente preguntarlo. Toda investigación tiene determinado objeto, que una vez hallado cesa la investigación; y la existencia autóctona y sin causa es el objeto de la investigación de lo ilimitado. No hemos de perder el tiempo en preguntar el “por qué” de cada respuesta antes de llegar a la respuesta final. Lo que necesitamos es derivarlo todo de un verdadero, inmutable e ilimitado Algo, que sea esencialmente idéntico a nuestro Yo. Esto nos basta. Debemos convencernos concluyentemente de que nuestro Yo es eterno e ilimitado y no depende del No-Yo, sino que del Yo deriva el No-Yo con sus interminable serie de variaciones. Hemos de dimanar del Yo no sólo cada cosa y todas las cosas, sino una indefinida serie de cosas. Hemos de crear de racional e ininteligible manera no sólo algo sino un infinito algo, es decir, el segundo de los coinfinitos y crearlo de la nada, o lo que es lo

mismo, del primer coinfinito sin que este primer infinito se altere en lo más mínimo, pues si se alterara perdería su ilimitación y ya no sería infinito sino sujeto a cambio, a principio y fin, lo cual parece de todo punto imposible (1).

Sin embargo, hasta que se lleve a cabo esta tan imposible tarea no será posible hallar definitiva paz y satisfacción. Aunque el hombre amontonara riquezas y obtuviese poderío mundano y adquiriera infinidad de conocimientos científicos y sabiduría oculta y facultades de alta y baja categoría durante millares de millares de años, no hallaría paz sin antes resolver aquella duda. Si la resuelve, todo lo demás seguirá serena, segura y pacíficamente a su debido tiempo. También los dioses tuvieron semejante duda, como dijo Yama. Indra, el rey de los dioses, no hallaba placer en su celeste reino, y lo abandonó para estudiar la ciencia de la paz, la *adhyâtmâ vidyâ*, la ciencia del Yo, durante ciento y un años postrado humildemente a los pies de Prajâpati (2). También Vishnu hubo de aprender a dominar esta ciencia antes de que pudiera ser gobernador de un sistema (3). Por lo tanto, esforcémonos en dominarla.

El primer resultado de este último esfuerzo es retroceder a la primera pregunta, pero en superior nivel. El yo universal, el Uno sin segundo, por su inherente poder de deseo creó el No-Yo multiplicándose en muchos yos que asumieron nombres y formas en combinación con el No-Yo. “Quiso manifestarse en muchos” (4). “Creadas todas las cosas se retrajo en Sí mismo” (5). Estos son los primeros textos escripturales que tratan de resumir el proceso del mundo en un simple acto de conciencia y condensarlo en el interior del Yo (6). El primer resultado correspondiente a la *dvaita* o forma dualística de la filosofía *vedântica*, es la teoría de la creación, expuesta en superior nivel, con nuevo e importante significado. En vez de un Dios personal, separado y extracósmico vemos el Yo universal inmanente en el universo. En vez de un artesano fabricante de juguetes, de un alfarero que elabora vasijas o de un

(1) Las palabras infinito y eterno se han usado hasta aquí desde el punto de vista del investigador que no ha hecho todavía la técnica y profundamente significativa distinción entre lo verdaderamente eterno e infinito y lo meramente interminable, según se verá más tarde.

(2) Upanishad Chhandogya, VIII.

(3) Devî-Bhâgavata, I, XV

(4) Upanishad Chhandogya, VII-II

(5) Upanishad Taittiriya, II-VI

(6) Dice Carlos Pearson en su Gramática de la ciencia, prim, ed. Pág. 44: “Hay en el corazón humano un insaciable deseo de resumir en breve fórmula, en alguna concisa afirmación, los hechos de la humana experiencia.” Si hubiese añadido “de modo que deriven del Yo” hubiese explicado al propio tiempo el porqué del insaciable deseo.

constructor de casas, tenemos la vida infusa en organismos. Aunque vagamente, el universo está contenido en la esencia del Uno. El sentimiento de unidad es mayor, y menor el de irreconciliable diferencia y oposición. En cuanto a la exacta relación entre el yo universal y los yos individuales, entre los organismos vivos y la materia llamada muerta e inanimada, no hay todavía satisfactoria idea (1).

La siguiente etapa, el segundo resultado del último esfuerzo es la teoría vishishtadvaita de la Vedanta, a saber: Una substancia eterna, serena e inmutable, Ishvara, tiene dos aspectos: es animada e inanimada, chit y achit, consciente e inconsciente, Yo y No-Yo; y por su poder de maya y shakti, por su propio placer, se interpenetran los dos aspectos sin que nada eterno les obligue. “Tiene dos naturalezas, una con forma y otra sin forma” (2). “Es marido y mujer” (3). “Es Ser y No-Ser” (4). Tal es la segunda serie de textos escripturales correspondientes a esta etapa.

Este segundo resultado es también la segunda respuesta o teoría de la transformación, realizada a niveles superiores. Se reconocen dos factores como aspectos o partes de un tercero, que sin embargo no es tal tercero, pues aquellos dos se reducen a una falsa unidad. En vez de la completa separación entre el veedor y lo visto, en vez de la doctrina sankhya de purusha y prakriti, de sujeto y objeto, tenemos el completo panteísmo de la vida infusa en un organismo. Los dos no sólo veedor y visión, sujeto y objeto, deseador y deseado, actor y acción, sino también alma y cuerpo, causa e instrumento, deseo y medios de deseo, actor y medios de acción. Pero las objeciones levantadas contra la original teoría de la transformación, son igualmente válidas, con leves modificaciones, contra esta más sutil exposición de dicha teoría. ¿Qué necesidad ni qué deseo puede haber de esparcimiento, manifestación e interacción? Y después de todo ¿qué es la dualidad? ¿Son o no son dos elementos? Si son dos y se entrefunden nada se explica. Si se demuestra que uno de los dos no es nada, algo habremos dicho. ¿Qué poder es ese de maya shakti que opera la entrefusión? ¿Qué inexplicable poder es éste? ¿Cómo experimentará el individual investigador la satisfacción de ser el dueño de este poder y no su esclavo? ¿Cómo me asegura la libertad dicha explicación? ¿Dónde

(1) la filosofía dvaita vedantina establece cinco clases de separación y diferencia, a saber: 1.^a, la entre Jīva y Jīva; 2.^a, entre Jīva e Ishvara; 3.^a, entre Jīva y la materia inanimada; 4.^a, entre el mundo e Ishvara; 5.^a, entre la materia animada y la inanimada.

(2) Upanishad Brihad-Aranyaka, II, III, 1.

(3) Id., I, IV, 3.

(4) Upanishad Prashna, II, 5.

está la ley, el método regular, el fiable procedimiento de toda esta manifestación, interferencia e irrestringido poder que me dé la seguridad de orden y seriación, que me asegure contra el capricho y esté de acuerdo con lo que veo en el mundo exterior? Individualmente no me siento en armonía con tal explicación. No me conduce a la entraña del proceso del mundo. No me da sistemática y satisfactoria explicación de mi vida relacionada con el mundo objetivo. Las leyes del karma y de la compensación, la ley del renacimiento no concuerdan exactamente con aquella explicación. Decir que yo soy, o sea que el Yo es o se siente feliz en un millón de formas y miserable en otro millón no se aviene fácilmente con la constitución de mi ser. La explicación me parece algo externo a mí. Para quedarme satisfecho he de ver la identidad de los innumerables yos, no sólo en esencia sino también en todos los pormenores y particulares.

Tales son las dudas y dificultades que vician e invalidan el segundo resultado.

CAPÍTULO VI

MUTUA RELACIÓN ENTRE EL YO Y EL NO-YO

(continuación)

Acaso le sea útil al lector, especialmente al occidental, un rápido bosquejo del moderno pensamiento europeo sobre el asunto de que estamos tratando, para mostrar que dicho pensamiento se halla en su desarrollo al mismo nivel, aunque necesariamente con mucha diferencias de método y pormenores, que la segunda forma de la Vendanta, expuesta antes en esencia, y también la tercera forma no dualística de la Advaita cuya índole se echará de ver en el transcurso de este bosquejo.

En las obras sánscritas y prákrilas que nos dan tangibles resultados de la investigación del pensamiento índico, vemos que rara vez pierden de vista el hecho de que directa o indirectamente el fin y el objeto de todo conocimiento es mitigar el dolor y acrecentar la felicidad, y que el fin y objeto del supremo conocimiento es el alivio del supremo dolor, del temor de la aniquilación y el logro del supremo placer, la certeza de la inmortalidad e independencia. Por lo tanto, el motivo dominante de este pensamiento es de índole ético-religiosa. Las obras índicas de gramática y matemáticas nunca olvidan advertir desde un principio que sirven para de un modo u otro obtener la salvación, la liberación, a que llaman mukti.

El moderno pensamiento occidental, por diversas razones históricas y evolucionarias se ha desligado de la religión, que en su más alto concepto, en su perfecta entereza es la ciencia de las ciencias. El conocimiento preeminente. El Veda como se le llama en sánscrito. El eje del conocimiento occidental es de índole intelectualista, el conocimiento por el conocimiento, según declaran muchos científicos. Esta falacia, pues tal es a pesar de sus brillantes resultados en ciencia y filosofía, tiene razonable motivo desistir, según veremos más adelante. Se puede inferir que es una falacia, de que el instinto, la opinión y las necesidades del público ya no se satisfacen con una mera subjetiva y poética admiración de los descubrimientos científicos de que dan cuenta libros y periódicos, sino que afanosamente los aplican cada vez con más ardor a los menesteres de la vida diaria para aminorar el dolor e intensificar el placer. Si a esto se añade éxito en las artes mecánicas con instrumentos y aparatos de paz y de guerra, de

conquista y de comercio, tendremos que los pueblos occidentales son hoy por hoy los dueños de la superficie de la tierra.

Entre tanto, el pensamiento occidental se ha acercado a la genuina metafísica por el lado de la psicología o más bien de la epistemología o estudio crítico de las ciencias. La psicología occidental examina la naturaleza del Yo y del No-Yo en su recíproca relación de conocedor y conocido, sujeto y objeto, perceptor y percibido, más bien que en sus otras relaciones de deseoso y deseado, actor y actuado; es decir, que en un principio, se contrajo el pensamiento occidental a la relación de jñâna o cognición, sin dar más que una importancia incidental a ichchâ o deseo y a kriyâ o acción. La ciencia occidental dejó duramente largo tiempo en poder de la teología los metafísicos conceptos del deseo y de la acción, aunque los modernos pensadores no han podido menos de explorar todo el campo de la vida humana desde el punto últimamente alcanzado.

Así ha transcurrido que Berkeley, al investigar la relación entre el conocedor y lo conocido, con los nombres de mente y materia, llegó a la conclusión de que la existencia de la materia depende de su perceptibilidad por la mente. Su ser es su perceptibilidad. No sabemos que es la materia aparte de su perceptibilidad por la mente; pero podemos decir que nada hay aparte de la mente. Por tanto, lo que durante tan largo tiempo hemos considerado fuera e independiente de nosotros es en realidad dependiente de nosotros y está en nosotros; lo exterior es interior (1).

Tras Berkeley llega Hume y demuestra con la misma lógica que si la esencia de la materia es la perceptibilidad, la esencia de la mente es la percepción; y que si sólo conocemos la materia tal como está conocida, tampoco conocemos la mente excepto cuando conoce. ¿Qué es la mente sino algo que conoce algo? Sin mente ni percepción nada externo a nosotros conoceríamos y por lo tanto lo interior es lo exterior.

Así veremos que Berkeley y Hume restablecieron el status quo el problema, y el comerciante en su tienda y el labriego en su terruño pudieron pensar placenteramente que aquellos dos filósofos juntos no eran más sabios que ellos, aunque cada uno de ellos por separado pareciera asombrosamente profundo, pues el parto de aquellos dos montes fue que la mente es aquello que a la materia conoce y que la materia lo conocido por la mente. Sin embargo, el cuidadoso escrutinio evidenció como nunca el estrechísimo lazo, el inquebrantable nexo entre los opuestos mente y materia, y lo

(1)Shwegler: History of Philosophy. Traducción inglesa de J. H. Stirling, pág. 419 (notas)

echaron de ver cuantos habían seguido la senda de investigación hollada por entrambos filósofos, ya en su compañía, ya en la de sus predecesores en la investigación, o bien cada cual solo y de por sí. Por lo tanto, los trabajos de Berkeley y Hume dieron nuevo y más profundo significado al problema.

Kant lo tomó en este punto. ¿Cuál es la naturaleza, cuáles las leyes de este inquebrantable lazo entre la mente y la materia? ¿Qué son? ¿Cómo nos afectan? Que lo interior sea lo exterior y lo exterior lo interior podemos aceptarlo; pero esta mutua absorción denota independencia tanto como interdependencia. Dos hombres pueden estar apoyados mutuamente en sus hombros si acrobáticamente se doblan; pero esta posición será aparente, pues cada uno debe tener su punto de apoyo, un sólido asiento. Después de largos años de fatigosas cavilaciones llegó Kant a la conclusión de que cada hombre debía tener un separado punto de apoyo. Tras la mente había de estar la cosa en sí (1) y lo mismo tras la materia. De estos dos nómenos irradian espontáneos, por inherente naturaleza, los fenómenos que se entremezclan y producen lo que llamamos mente y materia.

Añade Kant que los fenómenos dimanantes de la mental cosa en sí fuero pocos y tomaron el aspecto de leyes y “formas” a las cuales se ajustaron exacta y forzosamente los fenómenos derivados de la material cosa en sí, tales como la sensación, la “materia” de conocimiento, como opuesta a su “forma” en lenguaje técnico, y así se estableció un conjunto orgánico de sistemático conocimiento.

Pero esto empeoró de más en más el problema. Disculpa tenía el comerciante y el labriego de quedar estupefactos, pues antes habíamos de estupefactos, pues antes habíamos de luchar con dos dificultades: la mente y la materia, y ahora hemos de luchar con cuatro: dos cosas en sí y otras dos (o más bien un número infinito) de cosas aparte de sí mismas. ¿Qué son estas cosas en sí? Algunos opinan que son los incognoscibles términos del universo, de suerte que cuando nos hallamos frente a lo que más nos importa, a lo que no es más necesario conocer, a lo que es cuestión de vida o muerte aceptarlo o rechazarlo, entonces nos dicen los agnósticos que cerremos los ojos y volviéndonos de espaldas exclamemos: “No podemos conocerte. Los límites del entendimiento humano nos interceptan el paso.” Otros, asombrados al ver el pomposo y mayestático empaque técnico de la filosofía, no cuidaron de inquirir lo oculto bajo tanto aparato, y opinan que las cosas en sí pueden conocerse cuando el hombre se halla en un estado místico,

(1)Compárese con la svalakshana o “marca peculiar” de los budistas

pero no tienen en cuenta que la definición de la cosa en sí excluye toda posibilidad de conocerla, pues desde el momento en que se conoce una cosa deja de ser la cosa en sí, porque la cosa en sí se retrae y esconde tras la cosa conocida que entonces se convierte en atributo y fenómeno que vela la nueva y más profunda cosa en sí.

Muchas teorías y escuelas derivaron de los trabajos de Kant, a la sombra de su filosofía crítica; pero la más clara y patente objeción contra las conclusiones de Kant, fue que en vez de dar una explicación concreta, acrecentó la confusión.

Según expone Stirling en sus acotaciones a la Historia de la Filosofía de Schwegler y en su Libro de texto, así como también parece haberlo instando Schelling (1) Kant no enunció ley alguna, como era imperiosamente necesario, que regulase o rigiese la adaptación de los fenómenos sensorios (materia) a las llamadas leyes (formas) de la mente o fenómenos mentales. Si en los fenómenos sensorios había algo inherente que por instinto los guiase a intimar con las genuinas leyes, también el mismo instinto podía ordenarlos en sistemático conocimiento sin ayuda de las citadas leyes. Por otra parte, si los fenómenos mentales entrañaban algo que los capacitase para escoger los genuinos fenómenos sensorios por operación, también habrían de poder crear dichos fenómenos sin ayuda de ninguna material cosa en sí.

Parece que Kant reconoció estas dificultades en sus últimos días y vislumbró que la mental cosa en sí es el ego, y que este ego es la ley y la fuente de todas las leyes. Acaso vislumbraría también que el ego no sólo es la cosa en sí de la mente sino también de un modo u otro la cosa en sí de la materia. Pero no le fue posible elaborar y exponer estos resultados en aquella su vida, y Fichte se encargó de ultimar la obra que había dejado inacabada Kant.

Vio claramente Fichte que en interés de la mental satisfacción, de la genuina libertad interna y para dar tregua a la inquitada duda era necesario deducir la multiplicidad del universo de un solo principio en el que el humano Jîva pudiese hallar inviolable refugio de identidad, y vio también que este principio debía ser el ego.

Fichte es entre todos los antiguos y modernos pensadores occidentales, el que mayormente se aproxima a la final verdad y está más cerca de la última explicación del universo. Comparte Fichte con Schelling y Hegel, en la pública opinión, el alto honor de haber apartado a una gran masa de la de la humanidad

(1)Ueberweg. Historia de la Filosofía. Traducción inglesa, II-216. (Artículo "Schelling".)

occidental de los mortíferos abismos de la creencia ciega por una parte y del ciego escepticismo por la otra, guiándola hacia las vívidas y magnificentes cumbres del racional conocimiento de la ilimitada e insuperable dignidad de la vida del Jîva.

Algunos se inclinan a colocar la obra de Hegel en nivel superior a la de Fichte, particularmente Stirling, quien empleó toda su vida en el estudio de los filósofos alemanes, y cuya opinión en este punto merece altísimo respeto. Sin embargo, cabe decir que si bien la obra de Hegel fue más completa en los pormenores y más enciclopédica que la de Fichte, el principio fundamental del proceso del mundo, enunciado por Fichte, está más cerca del centro y es más luminoso que el de Hegel, y podríamos añadir que es totalmente luminoso si no fuera porque deja sin resolver una última dificultad. Por lo tanto, puede afirmarse que Fichte dio un paso más allá que Hegel.

La noble e intachable conducta personal de Fichte sirvió también para que viera más de cerca y claramente la nobleza y transparencia de la verdad. Irreprensible fue asimismo la conducta de Hegel. Pero no parece haber sido tan inegoísta como la de Fichte, y por lo tanto vio la verdad tras un algo más tupido velo. Acaso de vivir Fichte unos cuantos años más, hubiera resuelto la última dificultad remanente en su obra y aplicara entonces una llave maestra a todos los problemas y todas las ciencias de que tratara Hegel, para con certero toque abrir sus corazones.

También fuera posible que de vivir más Hegel, completara su sistema (que igualmente adolece de un final defecto) con el principio establecido por Fichte, y así hiciera la obra que hubiera podido hacer Fichte. En la combinación de ambos sistemas está la lisonjera promesa de satisfacción.

Como quiera que Fichte dio un paso más adelante que Hegel, trataremos primero de Hegel y después de Fichte.

Pero antes de tratar de Hegel diremos algo acerca de Schelling que tiene muchos puntos de contacto con Hegel. Ambos fueron coetáneos y compañeros y en parte también de Fichte cuya influencia recibieron. Pero Schelling no produjo en la filosofía europea tan duradera impresión como Hegel por falta de aquella consistencia, severidad y rigor de pensamiento y genésica construcción peculiares de la escuela hegeliana. Lo que Schelling aportó al acervo de la filosofía occidental fue una más profunda y completa visión de la ley de relatividad que rige a los pares de opuestos. No se le ocurrió a Schelling el punto tan recalcado por Hegel de que los opuestos se sintetizan ulteriormente en un tercer algo que no es exclusiva y totalmente ninguno de los opuestos sino

que de algún modo incluye y contiene a los dos y es la combinación de ambos. Hamilton y Mansel derivaron de Schelling y Herbert Spencer de aquéllos, que como quiera que todas las cosas tienen su opuesta, así el conjunto de relativos y opuestos del universo, o sea lo Relativo debe tener necesariamente por opuesto al Absoluto.

Hamilton y Mansel llamaron vagamente dios a lo Absoluto. Herbert Spencer lo llamó lo incognoscible. En un sentido es verdadera esta conclusión; pero en otro sentido no es más que un equívoco, una argucia, pues los críticos no han sentido la necesidad de establecer que lo absoluto y lo relativo constituyan una nueva relación, un nuevo par de opuestos que también requiera otro opuesto en más alto grado absoluto y así indefinidamente (1).

Hegel detuvo esta fatua y estéril serie indefinida de cada vez más superiores absolutos que en realidad nada explican y es una contradicción de términos. Al efecto demostró que luego de acumulados conjuntamente todos los opuestos en lo Relativo, no puede quedar aparte de este total conjunto ningún opuesto en concepto de Absoluto, pues si tal razonamiento se siguiera, la lógica conclusión sería que lo Absoluto está inmanente en la masa de lo Relativo, que cada cosa contiene en sí su opuesta y que el verdadero Absoluto quedaría completo cuando los opuestos se resolvieran uno en otro de suerte que no hubiera necesidad de indagar un Absoluto superior.

Por lo tanto, la más importante novedad allegada por Hegel a la metafísica parece ser el completo desenvolvimiento y aplicación de la ley según la cual dos opuestos, dos extremos siempre se concilian en algo tercero, un término medio, que según queda dicho, no es ni uno ni otro de los extremos sino la entrefusión de ambos. Aplicando este principio al conjunto de procesos del mundo, lo analiza primero Hegel en dos puros opuestos, el puro Ser y el puro No-Ser, y después declara que la entrefusión de ambos es el “devenir”, el proceso del mundo.

Muy provechoso es recordar en todas las circunstancias de la vida el profundo significado de esta ley y este hecho según los cuales el devenir o llegar a ser es la conjunción del Ser y el No-Ser, que cada cosa en particular combina y concilia en sí dos opuestos, que la conciliación de dos extremos se halla siempre en el término medio, y que los extremos deben considerarse como una violenta y antinatural disrupción del término medio.

Sin embargo, Hegel se contrajo a exponer esta ley y este

(1) Diversas críticas de la opinión de Spencer en este punto se hallarán en la Introducción a la filosofía de la religión de Caird, cap. I, así como también en las Réplicas a la crítica, del propio Spencer, publicadas en la colección de ensayos

hecho, por lo que dejó tras sí un sentimiento de insatisfacción. No explica el por qué ni el cómo, y el porqué y el cómo aparecen cuando comenzamos con dos y no con uno, pues si comenzamos con uno y lo mantenemos inmutable, no es posible preguntar porqué ni cómo. Muy bien está decir que cada cambio implica una interfusión del Ser y del No-Ser; pero sólo es verdad en cuanto desvanece antiguos prejuicios que se oponen a ulterior progreso o como estímulo de sucesivas investigaciones, pues no es satisfactorio de por sí ni facilita la resolución de la duda final.

Mucho tiempo antes que Hegel, se había ya dicho mil veces que el universo objetivo es el Ser (Sat) y al propio tiempo No-Ser (Asat) o sea ambos y no uno ni otro exclusivamente; pero esta afirmación permanecía enigmática y oscura. ¿Dónde está la lámpara que la ilumine y de una vez la esclarezca?

Al hablar en terceras personas de Ser y No-Ser, en lugar de en las primera y segunda personas de Yo y No-Yo equivalentes a Yo y Tú (1), se reviste el problema de la antigua extrañeza que con tanto esfuerzo habíamos transmutado en el individual sentimiento que entrañan las palabras Yo y No-Yo. El Ser significa el Yo para nosotros y la Nada no es más que el No-Yo en el sentido de negación del Yo. Hablar del Ser y de la Nada, después que Fichte ha hablado del Ego y No-Ego es retroceder más bien que adelantar un paso. Tal es en cierto sentido el mayor defecto del sistema hegeliano, pues hablar en términos de “puras nociones universales” del Ser y de la Nada etc. en vez del Yo, del No-Yo y sus derivados, denotar que el Espíritu, en la acepción del Yo, es subsiguiente al “puro pensamiento inmaterial” equivale a andar de manos y cabeza en vez de con los pies. Aun de este modo es posible adelantar algún tanto, pero las caídas son frecuentes y es necesario hacer un violento y antinatural esfuerzo.

Desde luego, claro que si tratamos con la psicología y la metafísica, debemos introspeccionarnos, mirar más o menos hacia dentro y fijar los ojos en dirección opuesta a la empleamos en la en que los empleamos en la vida ordinaria.

Pero Hegel insiste en que aunque volvamos la cabeza y los ojos, debemos mantener el pecho en la antigua posición, lo cual exige una torcedura de cuello casi imposible. De aquí la extraordinaria dificultad de Hegel.

1)Shaṅkara: Shāṅkara-Bhāṣya, párrafo 1.

Además, aunque el puro Ser y la pura Nada produzcan combinados el proceso del mundo ¿de dónde proviene la interminable multiplicidad de particulares devenires o más bien de “devenidos” o cosas que han llegado a ser? Hegel no lo explica, aunque parece necesario y aun fácil explicarlo desde el punto de vista de la verdadera definición de lo Absoluto. Una sola palabra lo explica. ¿Dijo Hegel esta palabra? Parece que no. Si la dijo, ya no hay nada más que objetar contra él en esta consideración. Sin embargo, se refiere que una vez instó Krug a Hegel a que dedujera su sistema del general principio de que el Ser y el No-Ser o la Nada producen devenir, y que Hegel respondió a la instancia con una sonrisa. Stirling dice que la incitación de Drug era ridícula, pero otros la conceptúan sensata. La arbitrariedad de esta pregunta requiere ulterior explicación (1).

Por otra parte, no satisface en modo alguno la fundamental proposición de Hegel, la verdadera base de su sistema, de que el Ser y la Nada sean lo mismo y sin embargo opuestos y que de su entrefusión, o genuino Absoluto, surja el universo. En cierto sentido es verdad que el Ser y la Nada son lo mismo y sin embargo opuestos; pero Hegel no nos dice cuál sea ese cierto sentido. Por el contrario, la impresión general es que Hegel empezó con una petición de principio (2) al afirmar que el Ser y la Nada (3) aunque opuestos son lo mismo, y así dio por supuesta conciliación de los dos opuestos que era lo que había que demostrar. Una vez admitido que los dos opuestos más opuestos son idénticos uno a otro, fácil tarea es conciliar cuantos opuestos ulteriores se presenten.

Así pues ¿qué se significa al decir que la entrefusión del Ser y No-ser es lo Absoluto? Si el devenir o llegar a ser se toma en el sentido de la totalidad del proceso del mundo desde el principio al fin, de la eternidad del tiempo, entonces puede Significar un absoluto, pero sin clara y útil explicación.

Según resume Schwegeler, dice Hegel que “lo absoluto es primeramente puro e inmaterial pensamiento, y después heterogenización, diferenciación o disrupción del puro pensamiento

(1) Véase pág.... (El Dvandvam) –(N. del T.)

(2)Consiste en dar de antemano por cierto lo mismo que se trata de demostrar.- (N- del T.)

(3)Nótese que el autor ha cambiado el término No Ser que en un principio empleaba por el de Nada o No-Cosa. En sustancia da lo mismo un término que otro, pues ambos expresan lo opuesto a Ser.- (N. del T.)

en el infinito atomismo de tiempo y espacio o sea de la naturaleza, para en tercer lugar revertir esta su externa manifestación a su propio ser y sintetizar la heterogeneidad de la naturaleza, pues sólo así llega a ser al fin efectivo y autoconsciente pensamiento o espíritu". Por consiguiente, acaso da Hegel a entender no la totalidad del proceso del mundo sino un creciente y perfectible absoluto. Pero muy dudosa es la absolutividad de una cosa que evoluciona y cambia, pues en lo Absoluto no debe haber distinción de cosa ni de pensamiento, y este es uno de los más sutiles y arduos puntos que ha de dilucidar la metafísica. La general impresión dejada por Hegel es que lo absoluto es una idea que halla su gradual expresión, manifestación y realización en las cosas en los devenires del proceso del mundo, y que por consiguiente hay diferencia de naturaleza entre la idea y las cosas. Pero si esta diferencia existe, las cosas quedan aparte de la idea, necesitan explicación y hemos de comenzar de nuevo la tarea. Aun prescindiendo de esta dificultad, que por sí sola ya es una duda, queda la duda capital de un Absoluto mudable. Los elementales textos védicos, que nos sirvieron de guía en una primitiva etapa de la jornada, y que nos dice que el Uno se multiplicó en Muchos, se a de abandonar al menos interinamente, por falta de suficiente razón justificativa de los cambios de ánimo de un Supremo. Hemos estado durante todo el camino en busca de lo inmutable, del descanso y paz en medio de este espantable torbellino, y Hegel nos da un interminable cambio, pues dice que lo Absoluto se realiza en la naturaleza y en el individuo, esto es, que el ya supremo y perfecto Dios se desenvuelve y se halla en el hombre perfecto. Esta es una enseñanza insatisfactoria en labios de cualquiera y mucho más en boca de Hegel quien nada sabe o al menos denota no saber nada de la vasta evolución e involución de mundos tras mundos, de los elementos materiales y de los Jîvas, del incesante descenso del espíritu a la materia y su reascenso en sí mismo- ¿Qué dice Hegel respecto a dónde y cuándo comienza a evolucionar el Absoluto y cuándo completa y termina su evolución? ¿Ha tratado en alguna parte de si este efectivo y autoconsciente espíritu, este perfecto individuo, este hombre perfecto que armonizó la razón con el deseo o la voluntad en que consiste la verdadera liberación o mohsha, se completa y surge en un definido punto de tiempo o tan sólo es una infinitamente lejana posibilidad del ilimitado porvenir? En la época de Hegel había en la tierra millones de individualizados Jîvas humanos. ¿Había el Absoluto cumplido su evolución en ellos o en alguno de ellos? Si no la había cumplido, como era notorio que no

¿por qué no la había cumplido? Tales son las legítimas preguntas que con toda imparcialidad se le pueden formular a Hegel. Parece que no respondió a ellas; y sin embargo, todas tienen respuesta desde el punto de vista de una completa metafísica.

No es probable que Hegel en su última encarnación y en la época que floreció, el último cuarto del siglo XVIII y el primero del XIX de la era cristiana, conociese todo cuanto desde entonces es ya accesible a la masa general de la humanidad sobre la evolución cósmica de los combinados espíritu y materia. Hegel ridiculiza la doctrina del renacimiento (1) denotando con ello que no comprendió el pleno significado y la extensiva aplicación de algunas de las leyes metafísicas que él mismo o Fichte y Schelling antes de él enunciaron. Sin embargo, estos pormenores, tal como lo indagaron los yoghis y están en parte incluidos en los Purânas y otros textos sânskritos y prâcritos, son los únicos capaces de proporcionar la base de una verdadera y completa metafísica, pues al señalar el camino de la meta final explican cómo derivan de esta meta y están inseparablemente relacionados con ella. Y si Hegel desconocía dichos pormenores no es extraño que su metafísica quedara incompleta, antes lo extraño es que no fuera más deficiente. Por otra parte, también puede ser que a un hombre que tanto y tan profundamente vio, le fuese dado ver algo más, y que por especiales razones internas o externas no dijese todo cuanto sabía. Tal es la opinión de Stirling al exponer las deficiencias de Hegel, especialmente en su obra titulada: ¿Qué es el pensamiento? Al exponer Stirling tal opinión no tuvo probablemente en cuenta nada respecto de la información derivada de un superior desenvolvimiento de las humanas facultades mediante la yoga. Lo que más nos importa aquí saber es que según manifiesta Stirling, un filósofo de tanta autoridad como Hegel adolece de un radical defecto en su sistema, pero que él mismo hubiera podido dar la clave si más años viviera, lo cual equivale a suponer que tenía la clave.

Así vemos que aunque Schelling y Hegel se aproximan muy de cerca de la explicación final, no la encontraron. Examinemos ahora la que parece haber sido en algunos aspectos una mayor aproximación que la de dichos dos filósofos.

Según queda declarado, Fichte reconoció y expuso que el Ego es el único universal verdadero, perfectamente incondicionado en la materia así como en la forma (en el tecnicismo de los filósofos alemanes) sobre cuya certeza no cabe duda posible. De este único

(1)Hegel. Historia de la Filosofía, traducción inglesa, I, Art. "Pitágoras".

universal se esforzó Fichte en deducir todo el proceso del mundo.

Su deducción se comprendía usualmente en tres grados, a saber: Ego = Ego; No-Ego no es = Ego; Ego en parte = No-Ego; No-Ego en parte = Ego. Tenemos aquí primero la tesis o posición de identidad o sea que el Yo es el Yo. En segundo lugar la antítesis, la op-posición (1) o contradicción, o sea que el Yo no es el No-Yo; por último, tenemos la síntesis, la com-posición, la conciliación de los opuestos por mutua limitación, por mutua concesión, por una avenencia o transacción en que el Yo toma las características del No-Yo y el No-Yo las del Yo. Esto está de todo punto e irrefutablemente de acuerdo con los fenómenos del proceso del mundo tal como los vemos (2).

Ningún pensador occidental que sepamos ha mejorado este compendio de la esencial naturaleza del proceso del mundo, y no se comprende cómo Stirling dejó de otorgar el merecido galardón a esta gran obra, pues en su comentario a Schwegler dice respecto de Fichte: "Lo que expone sobre el Ego universal... no es satisfactorio. Por mucho que generalicemos no conocemos todavía al ego, sino un Ego empírico y no puede referirse a otro (3). Con le respeto que merece el talento metafísico de Stirling diremos que esta afirmación es muy difícil de entender, porque equivale a negar por completo la posibilidad de un "abstracto", a causa de que con nuestros sentidos físicos sólo podemos conocer lo concreto. Según queda dicho, al tratar del proceso por el cual se establece la naturaleza del Yo universal, tenemos que la existencia de lo diverso, de lo múltiple, de la multitud de cosas concretas y particulares requiere necesariamente la previa existencia de una continuidad, una unidad, algo abstracto y universal que le sirva de apoyo y fundamento. Lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular son tan inseparables como el anverso y el reverso, el pecho y la espalda. Pero al buscar un supremo universal y un ínfimo particular vemos que los extremos se tocan. El supremo universal, el Ser, Sattâsâmânya es también el más irreductible punto. El Ego universal es también el ego individual (el llamado ego empírico). El Ser Universal y el anû o átomo de la filosofía vaisheshika se corresponde con el Pratyagâtâmâ y el átomo que con el incorporado

(1) En rigor debería decirse obposición y separando el afijo, ob-posición, que etimológicamente significa contra posición o en posición ob puesta; pero semánticamente el afijo ob se convirtió por metaplasmo en o. (N. del T.)

(2) En todos los lugares del texto en que se habla del proceso del mundo, debe entenderse por esta rase el universo manifestado y objetivo. Conviene esta aclaración porque la palabra mundo tiene un sentido más restricto que la de universo, aunque muchos tratadistas y entre ellos el autor de esta obra suelen dar a la palabra mundo la acepción de universo fenomenal.- (Nota del Traductor).

(3) Stirling: Schwegler, pág. 428.

Yo es el Jîvâtâmâ. Entre estos dos límites que no son más que uno, el omniabarcante substrato del proceso del mundo, se interpolan todos los demás seudouniversales y pseudo particulares. Los llamo seudos porque cada uno de ellos es particular respecto a un superior universal o general y al propio tiempo es universal o general respecto de un inferior particular o especial (1). Por lo tanto, el Ego universal es el único verdadero, absoluto, seguro y definitivo universal.

Dice Stirling en la antecitada obra: "Hegel, en oposición a Fichte, sostiene que no es el Ego la primera realidad, sino por el contrario, algo universal, un universal que contiene en sí todo lo universal." Aquí empieza con Hegel la desviación del recto camino, que dio por resultado: 1º La insatisfacción en que deja Hegel según repetidamente confiesa Stirling; 2º La tácita reversión del mismo Stirling a la inexpugnable posición de Fichte, según denota Stirling en su póstuma obra: ¿Qué es el pensamiento? En la que expone que el doble sujeto-objeto Yo-Mí es el verdadero Absoluto. Porque si "no conocemos otro ego que el empírico" tampoco conoceremos más que seres empíricos y particulares ni otra cosa que empíricos y particulares no-comienzos o destrucciones. Comprendemos el Ego y el No-Ego que están directa y primariamente en nuestra constitución, es decir, que son el conjunto de nuestra constitución, la esencia y el accidente, el meollo y la corteza, lo interno y lo externo. Toda nuestra constitución. Pero el Ser y el No-Ser sólo lo comprendemos por medio del Ego y el no-Ego, pues de otro modo nos son enteramente extraños y desconocidos. El Ser no es más que la afirmación positiva y categórica del Yo. El No-Ser no es más que la oposición, contraposición, la negación por el mismo Yo. ¿Admite tanto Stirling en ¿Qué es el pensamiento? Así, pues, Fichte se acerca más que Hegel a la respuesta final, y la opinión de Stirling de que "el valor histórico del método de Fichte cederá al fin a la influencia de Hegel" (2) queda anulada por sus propias últimas investigaciones y hallazgos. Por el contrario, todas las probabilidades son, de que la obra de Hegel, se considerará con el tiempo por los genuinos estudiantes, como un intento de completar los bosquejos trazados por el férvido, intenso, noble y por lo tanto

(1) Ejemplo de lo que dice el autor tenemos en las ideas y cosas representadas por las palabras vegetal, árbol, arbusto, almendro y vid. El árbol y el arbusto son particulares respecto del vegetal que es su universal, al par que son universales o generales respecto del almendro y la vid que respectivamente son particulares.- (N. del T.)

(2) Obra citada, pág. 427.

verividente espíritu de Fichte (1). A pura fuerza de intensa contemplación en pos de la verdad llegó Fichte, entre las tribulaciones y angustias de una vida pasada cuando se derrumbaban y surgían imperios. Derredor, a conclusiones que en la India sólo se habían alcanzado con la ayuda de la yoguística visión educada tras larga práctica entre la contemplativa calma de la soledad de los bosques y las cumbres de las montañas. (2) Página tras página de su obra semejan traducción de los libros vedantinos. Aunque Schwegler parece desconocer el valor de la obra de Fichte y hasta se muestra disconforme con ella, resume las conclusiones de este filósofo en palabras análogas a las conclusiones del Advaita Vedanta, tal como ahora se profesa en la India. La citada afirmación de Fichte sobre la mutua transferencia de características del Ego y del No-Ego, es la misma de Shankara al comienzo de su comentario al Sûtra Brama titulado ShârîrakaBhâshya. La distinción de Fichte entre el

Ego absoluto y el Ego individual o empírico es la misma que entre el superior Âtmâ y el Jîva. Empleamos la frase “superior Âtmâ” porque una de las últimas dificultades y defectos de la corriente Advaita Vedanta, es la confusión entre Pratyagâtmâ y Paramâtmâ, como Fichte confunde el Ego universal con el verdadero Absoluto. Schwegler establece como sigue la opinión de Fichte:

“El objeto de la parte teórica era conciliar el ego y el No-Ego. A este fin fue intercalando infructuosamente términos medios, y entonces razonó de esta suerte: ‘Como quiera que el No-Ego es incapaz de unión con el Ego, nada será el No-Ego.’”

Esto es según toda evidencia exactamente el método vedantino, en el que se superimponen sobre el supremo predicado tras predicado y uno tras otro se rechazan por impropios hasta que

(1) El Dr. J. H. Stirling, en una muy cariñosa carta, dice lo siguiente sobre este punto: “El Dr. Hutchinson Stirling se permite observar tan sólo que no está muy seguro de que el señor Bhagavan Das haya expuesto exactamente la distinción entre los conceptos de Fichte y Hegel tuvieron del Ego en deducción de las categorías. Se refiere dicha distinción a la que Stirling establece al interpretar a los dos filósofos. Sostiene Stirling que Fichte sin el requisito de un mundo externo como tal mundo externo, sólo tiene en su dialéctica un motivo externo y al propio tiempo es incompleta su deducción, mientras que Hegel con provisión para la externalidad está en el interior de su principio y es incomparablemente más profundo y completo en su deducción.” Publico este extracto de la carta del Dr. Stirling a fin de que el lector pueda confrontar y corregir los errores deslizados en este capítulo respecto a la apreciativa comparación entre Hegel y Fichte.

El profesor J. E. McTaggart, del Colegio de la Trinidad, de Cambridge, dice: “Mantengo también que Hegel se aproxima mayormente a la verdad que Fichte.”

(2) La disertación de Fichte sobre la Dignidad del hombre inserta en La ciencia del conocimiento (páginas 331-336, de la traducción inglesa por A. Kroeger) abunda en afirmaciones que pueden atribuirse a la creencia de Fichte en la evolución del ego según la teosofía y la filosofía vedantina y en oposición a la doctrina de Hegel.

sólo queda el ego escueto como lo ilimitado, que es la negación de todo lo no ilimitado, hasta que el indagador exclama: “Soy Brahman” (1) y “no existe lo Múltiple” (2) según los dos famosos aforismos, mahâvakya o postulados en que se funda la Advaita Vedanta. La oposición entre el indistinguido Brahman o Âtmâ o Ego por una parte, y el No-Ego por otra, la expresan los vedantinos como sigue: “El Âtmâ es aquello de que el âkâsha (éter) (3) el aire, el fuego, el agua y la tierra son vivartas, opuestos y corrupciones” (Bhamali P. 1.) (4).

Madhusudana Sarasvati indica la relación entre el ego y el No-Ego de un modo más comprensible para el lector que el de Fichte: “Brahman sueña todo este universo y al despertar todo se reduce a ilusión” (5).

Así vemos que el verdaderamente insigne pensador alemán llegó por propio razonamiento a algunas de las más importantes conclusiones de la actual Advaita Vedanta, y con ello hemos adelantado un paso desde que dejamos el sistema vishishtadvaita, y que Fichte y Hegel se Complementan mutuamente. Porque si bien la dialéctica de Fichte es interna, pues comienza por el Ego y es la más verdadera y menos artificiosa, sólo prosigue el proceso del mundo hasta el fin de dos etapas, las de origen y conservación, es decir el presente orden de cosas en una entrefusión del Ego y No-Ego, mientras que la dialéctica de Hegel, aunque externa, pues comienza por el ser, retrocede después a pensar artificialmente en una vía que complete el circuito del proceso del mundo hasta la final etapa de disolución o retorno a su original condición. (6).

Así tenemos que Hegel, Fichte y la actual Advaita Vedanta han llegado muy cerca del corazón del secreto, que no puede estar muy lejos, y no sólo nos hallamos frente al arca que encierra las explicaciones de todos los posibles misterios, secretos y confusiones sino también tenemos en la mano la llave del arca y al esforzarnos en abrirla en compañía de los vedantinos índicos y de los idealistas alemanes hemos roto la tapa y casi la

(1) Brihad-Aranyaka, I. IV, 10.

(2) Id. IV, IV, 19

(3) En este lugar el éter significa la materia primordial o âkâsha y no los cuatro estados superiores en sutileza al estado gaseoso de la materia física.- (Nota del T.)

(4) Por aire, fuego, agua y tierra o cuatro elementos de los antiguos filósofos se han de entender las materias búdica, mental, astral y física respectivamente y no en su significado corriente y vulgar.- (N. del T.)

(5) Sañkshapa-Shâîraka-Tîka, III-240

(6) Decimos “en una vía” para expresar la certidumbre de que Fichte y Hegel comprendían el pleno significado de la cíclica ley y triple sucesión del origen, conservación y disolución de los sistemas cósmicos que constituyen el proceso del mundo, la cual ley está reiteradamente expuesta en toda la bibliografía sánscrita.

hemos hecho saltar de sus bisagras, y hemos tenido vislumbres y aun alguna clara visión de los atesorados secretos. Sin embargo, la llave no da vuelta en la cerradura. Debe haber alguna mancha de herrumbre a algún defecto de construcción que la encalle.

El defecto consiste, y ya apuntamos varias de sus características al tratar de Hegel, en que no es posible negar enteramente el No-Ego. No podemos convencernos de que sea puro No-Ser o atyantâsat, pues parece a la vez existente e inexistente, satasat. Pero, ¿cuándo se nota que el No-Ser sea existente? La última dificultad insolventada de la actual Advaita Vedanta es la relación entre el Absoluto Brahman y Mâyâ, la ilusión del proceso del mundo. De la propia suerte que en el No-Ego de Fichte, así queda en el Mâyâ vedantino una apariencia de artificiosidad, un Deus ex machina, una falta de conexión orgánica en las operaciones internas y externas del proceso del mundo, en la relación entre este proceso y el Ego o Brahman. ¿Por qué ha de soñar Brahman? Los vedantinos vulgares han expuesto cien diferentes ejemplos y razones, pero ninguna satisfactoria, por lo que la actual Advaita no llega a la etapa definitiva de la verdadera Advaita. Cuando se la apremia, retrocede como Fichte a la proposición de que Mâyâ (el No-Ego de Fichte) es de todo punto No-Ser en vez de existente e inexistente, lo cual no nos es posible comprender. Además de esta dificultad hay la del proceso de cambio, o sea que el yo se opone al No-Yo y revierte a su original condición. ¿Por qué? Nuestro Absoluto ha de ser inmutable. Sin embargo, concebido de otro modo el No-Yo resulta arbitrario artificio. ¿Por qué ha de haber un particular No-Yo? La deducción fichteana del proceso del mundo se formaliza en un silogismo de tres proposiciones, y aun así lo deja medio concluido. Se ha de completar en una sola proposición, en un solo acto de conciencia, pues de lo contrario permanece sin resolver la dificultad de cambio o mudanza en el Absoluto.

Hay expresiones o indicaciones que denotan tanto Fichte y otros filósofos alemanes como los vedantinos, tenían presente la distinción entre eternidad o sin tiempo (kâlâtîtakâ) y el tiempo (kâla). Esta distinción da la pista de muchos secretos y sin embargo no parece que se haya utilizado. No se ha utilizado debidamente en los subsistentes libros de Advaita Vedanta, por más que reiteradamente se dice que Brahman trasciende el tiempo y el espacio. Tampoco parece que aprovecharan notoria y efectivamente dicha distinción Fichte y otros pensadores occidentales, aunque la reconoció John Stuart Mill, que no tenía nada de metafísico, pero era buen razonador, en su Examen de la filosofía de Sir William Hamilton, como distinción entre el verdadero y el falso infinito. No sabemos si

decir que Fichte dejó incompleta su obra, pero así se infiere de las traducciones inglesas. Sin embargo, el secreto está allí entre las ideas expresadas en sus escritos lo mismo que en los mejores textos de la actual Advaita Vedanta. Sólo falta limpiar de orín la llave para que de vuelta a la cerradura y abra el arca de los tesoros que necesitamos.

Según dijimos, nos falta algo que combine en sí lo mutable con lo inmutable. El cambio incesante no satisface ni allega felicidad sino más bien desconsuela y desanima cuando se manifiesta en un progreso falto de genuino y consistente significado, sin definida meta o donde dirigirse, y que puede alternar con un creciente regreso o retroceso; cuando es un progreso en retorcida espiral que si llega a las alturas de más sutil y gloriosa vida. También por natural correspondencia y de acuerdo con la ley de equilibrio, de compensación y de acción y reacción desciende a los bajos fondos de la miseria y la desdicha en las más groseras formas materiales.

Según Schwegler; dijo Fichte:

“A pesar de la imposibilidad de conocer lo infinito, es nuestro deber esforzarnos en conocerlo; y este esfuerzo, unido a aquella imposibilidad, es la señal de nuestra eternidad” (1).

Lo mismo declaró Schelling (2). A esta deducción metafísica corresponde el efectivo hecho indagado por los yoghis y ocultistas y expuesto en los Purânas y en las obras yoguísticas y teosóficas, de que el Jîva evoluciona indefinidamente en sucesivos cuerpos, mundo tras mundo. Pero este hecho no es la verdad completa, pues no tiene consistencia por sí mismo, ya que de tenerla resultaría que semejante cambio infinito sin una constante y permanente base de inmutabilidad y paz, fuera un horror más que añadir a los tormentos de Sísifo y Tántalo. Por pacientemente que acepte el alma la doctrina de un progreso indefinido no hallará en ella la paz, sino que tarde o temprano sentirá el irresistible y ardiente anhelo de paz y descanso.

Además de esta dificultad emocional, o sea el exceso de inquietud que ahora nos abruma, tropezamos con la intelectual dificultad de que nos es imposible comprender en qué consiste realmente el cambio. El instinto intelectual proclama como fundamento de toda lógica y ley primaria de todo pensamiento que a es a y no puede ser No-A, que el Ser es el Ser y no puede nunca ser Nada o No-Ser. Como dice el Bhagavad Gîtâ: Lo que no es no puede ser ni lo que es puede dejar de ser” (3).

(1) Schwegler. Historia de la Filosofía, pág. 270.

(2) J. H. Stirling: ¿Qué es el pensamiento?, páginas 397-398.

(3) Obra citada, II -16

Sin embargo, en cada momento de nuestra vida, en todo nuestro alrededor, están quebrantándose aquellas tan encomiadas leyes de la lógica. En cada infinitesimal instante, alguna cosa existente llega a ser inexistente y algo inexistente llega a ser existente. Podemos decir que sólo aparecen y desaparecen las formas; pero ¿qué adelantamos con ello? Todo lo que el mundo significa realmente para nosotros, todo lo que vemos, oímos, olemos, gustamos y tocamos está incluido en la mudable forma. Aun el peso de los cuerpos, según comprueban los cálculos matemáticos cambia de uno a otro planeta (1). Y finalmente, las leyes matemáticas en que se basan dichos cálculos no pueden jactarse de inmutabilidad, pues también los alteran los matemáticos al esforzarse en demostrar que dos líneas paralelas pueden encontrarse y que dos cosas pueden ocupar a un tiempo el mismo espacio. La inquebrantable fe que tenemos en la indestructibilidad de la materia no proviene del conocimiento de los limitados fenómenos que observamos, pues de datos limitados no es posible inferir una conclusión ilimitada, sino que dicha fe es la cesión que nuestro Yo hace de una conyugal participación de su inabrogable eternidad a su indivorciable compañera de vida, el no – Yo o la materia. Esto supuesto, ya no podemos decir en modo alguno que sólo cambia la forma. En realidad, todo es forma, y aunque así no fuera, algo hay existente en cada momento, y lo que una vez existe debiera existir siempre. ¿Cómo y por qué pasa a la existencia? No comprendemos el proceso del mundo. Si alguien quisiera hacérselo comprender debiera demostrar que no es tal proceso sino tan fijo como una roca, pues sólo así estaría de acuerdo con las leyes fundamentales del pensamiento. Tal es por una parte la dificultad de la exagerada y sin embargo legítima demanda de la razón.

Por otra parte tropezamos con la dificultad de lo que pudiéramos llamar las exigencias de los sentidos. La doctrina de la inmutabilidad es incompleta y su simple enunciación no convence, pues nada explica ni es un hecho, y la niegan cada parpadeo de nuestros ojos, cada aliento de nuestros pulmones y cada latido de nuestro corazón. Necesitamos lo que armonice lo inmutable con lo mutable y reducir mutuamente ambos términos.

Muchos han sido los esfuerzos para condensar el proceso del mundo en algo que pudiera encerrarse en un puño, en un simple acto de conciencia. Fichte necesitó tres sucesivas y por lo tanto diversas etapas y aun dejó la deducción incompleta. La mística

(1) También cambia en un mismo planeta, pues no pesa lo mismo un cuerpo en los polos que en el ecuador. –(Nota del T.)

escuela de los rosacruces trató de resumirlo con la sentencia: “Soy lo que soy”; pero esto sólo afirma la inmutabilidad y nada dice de la mutabilidad. Los textos védicos correspondientes a la penúltima etapa de nuestra indagación exclaman, según dijimos antes: “Soy Brahman”; “No existe lo múltiple”; pero tampoco estas expresiones bastan para nuestro propósito, pues afirman la inmutabilidad y no explican la mutabilidad.

Hallaremos lo que buscamos compendiando en una sola proposición las tres de Fichte o unificando ambos textos védicos. Este compendio parecerá insignificante a primera vista, pero es tan radical e importante en el resultado como sería la alteración de las letras de una palabra, de que resultaría otra con muy distinto significado.

Nota.- Conviene advertir que los filósofos occidentales citados en el texto para servir de hitos en el camino de nuestra investigación lo han sido porque por su mayor modernidad de pensamiento son más comprensibles para los estudiantes de hoy en día y mejor adecuados a nuestro propósito. Sin embargo, en la misma investigación se ocuparon y se están ocupando muchos pensadores desde los más antiguos tiempos hasta el presente día, y diferentes aspectos de las mismas verdades, proposiciones y soluciones se encuentran en las obras de Platón y Aristóteles, especialmente en las de los neoplatónicos; en las de descartes, Espinosa, y Leibniz; en las de los místicos Scheffler, Eckhart, Albrecht y Boehme; en las de Giordano Bruno, Francisco Bacon, Schopenhauer, Spencer y varios otros. Todo filósofo digno de este nombre y como tal reconocido por la pública opinión, acrecentó el acopiado conocimiento filosófico del mundo con alguna obra individual, con un más amplio y profundo concepto o una nueva aplicación de alguna ley o un nuevo aspecto de algún problema. La opinión más al parecer errónea que haya sostenido un pensador, resultará considerada desde un amplio e imparcial punto de vista, que contiene algo de verdad, que describe y no inexactamente algún aspecto de un fenómeno mundial, que es una media verdad. Pero algunos de los modernos filósofos alemanes parece que han tenido mejor éxito que sus predecesores en el intento de sistematizar y unificar. Y de entre ellos, a juzgar por las traducciones inglesas de sus obras, Fichte resulta un casi indispensable auxiliar para los estudiantes de la genuina Vedanta y de la metafísica superior que incluye las llamadas ciencias ocultas y superfísicas con sus principios, así como la ciencia física. La metafísica superior reclama el título de ciencia porque se presta a que se la compruebe por los mismos medios que a las demás ciencias, esto es, demostrando la conformidad de sus teorías con los positivos hechos, y la exactitud de sus predicciones. Por lo tanto, reclama el dictado de ciencia de las ciencias porque proporciona un gran sistema, una magna hipótesis, y mientras las demás ciencias sólo agrupan limitado número de hechos, ella trata de agrupar, sistematizar y unificar todos los hechos pasados, presentes y futuros del universo.

CAPÍTULO VII

RESPUESTA FINAL

Yama, el Señor de la Muerte, quien, como dijo Nachiketâ, podía mejor que nadie dar seguridades contra la mortalidad y es el más verídico instructor de la verdad sobre la vida y la muerte, da la siguiente respuesta final: “Aquello que todas las criaturas encomiendan y repiten; aquello que declaran los luminosos sufrientes; aquello por lo cual las almas puras abrazan el Brahmachârya o vida de santidad y de sacrificio a Brahman; aquello te declararé brevemente que es AUM” (1). ¿Cuál es el significado de esta misteriosa afirmación, una y otra vez repetida de cien modos entonos los libros sânscritos sagrados y profanos? Veámoslo.

Dice el Upanishad Prashna:

“Este ¡oh! Satyakâma, anhelante de verdad, es el superior y el inferior Brahman, esto es lo conocido por Aum. Por lo tanto, firmemente basado en esto como en su hogar, en su central refugio, el conocedor puede alcanzar todo cuanto juzgue digno de inquirir, y obtenerlo.”

Del Chhândogya:

“Todo esto es el Aum; todo esto es el Aum.”

Del Taittirîya:

“Aum es Brahman; Aum es todo esto.”

“Del Mândûkya:

“Esto, el imperecedero Aum es todo esto; lo desenvuelto de ello es el pasado, el presente y el futuro; todo es Aum.”

El Târasâra repite las anteriores palabras del Mândûkya y añade:

“El Aum es el imperecedero, el supremo Brahman. A él solo se ha de adorar.”

Dice Pantajali:

“El Pranava (Aum) lo declara” (2).

Podríamos centuplicar estas citas. ¿Cuál es el significado de estas misteriosas y al parecer fantásticas afirmaciones? Muchas y

(1)Upanishad Katha, I, II, 15.

(2)Yogasutras, I – 27

muy profundas y ocultas interpretaciones se han dado de este trino sonido en los mismos Upanishads, en el Brâhmana Gopatha y en libros sobre el Tantra; pero el más profundo y luminoso significado permanece implícito. Porque para explicar en toda su plenitud las anteriores afirmaciones, al parecer exageradas, en vista de cuanto queda dicho debe entrañar Aum el ser, el No-Ser y la misteriosa Relación entre ambos, no descubierta todavía en ninguna de las precedentes respuestas, y que una vez descubierta, iluminaría como un sol las tinieblas y armonizaría lo inmutable con lo inmutable. Si así se logra, razón tiene la tradición índica en decir que todo conocimiento, toda ciencia está resumida en los Vedas, todos los Vedas en el Gâyatri y el Gâyatri en el Aum. Entonces verdaderamente todos los Vedas y todo posible conocimiento están en el Aum, porque allí está todo el proceso del mundo. El Ser, el No-Ser y su mutua Relación, la primaria trinidad, la raíz de todas las posibles trinidades, agota el pensamiento todo, todo el conocimiento, todo el proceso del mundo. Nada hay más allá ni fuera de esta primaria trinidad, que en su unidad, en su triunidad constituye lo Absoluto que es y en quien está la totalidad del proceso del mundo que consiste en el Ser o Pratyagâtâmâ, el No-Ser o Mûlaprakriti y la relación entre ambos.

Pero ¿cómo expresar estos tres términos en una sola palabra? Nos da de ello la pista la inmemorial costumbre de compendiar una serie o de expresar un hecho con una sola letra y añadir otras letras para formar una sola palabra, de lo que hay muchos ejemplos en los Upanishads (1).

Cada letra de la palabra Aum debe ser expresión de un concepto completo, y así nos vemos obligados a una inevitable conclusión. La primera letra A significa el Yo; la segunda U significa el no-Yo; y la tercera M significa la sempiterna Relación, el inquebrantable nexo de la negación del No-Yo por el Yo.

Según esta interpretación de Aum, su completo significado sería la proposición: Ego-Non Ego-No es o Yo-No-Yo-No soy, que compendia en una sola proposición y en un solo acto de conciencia los tres factores del proceso del mundo (2).

(1)El moderno pensamiento no está familiarizado y por lo mismo encontrará incongruente el antiguo método de expresar una profunda verdad asignando una letra a cada uno de sus factores, y formar con dichas letras una palabra, una mera fonía sin otro significado que el convencional. Estas “místicas palabras” tan abundantes en los textos antiguos y después en las obras gnósticas y kabalísticas, les parece jerigonza a los modernos eruditos. Sin embargo, en estas palabras embebió la sabiduría antigua sus más profundos conceptos, y la palabra Aum es una de ellas.

(2)Conviene que el lector tenga muy en cuenta esta fundamental proposición o sentencia, porque es el nervio del discurso, de toda la argumentación subsiguiente en el texto.- (N. del T.)

El Chhândogya es el Upanishads que mayormente se aproxima a este compendio, al decir: “el nombre de Brahman es en verdad, Satyam, que consta de tres letras: sa, ti y yam. Sa significa lo imperecedero; ti lo perecedero; y yam lo que a ambos relaciona y mantiene.”

Lo imperecedero significa aquí el ilimitado Yo universal, Pratyagâtmâ; lo perecedero es el incesantemente mudable, muerto y renovado y siempre limitado No-Yo o Mûlaprakriti; el nexo entre ambos es la interminable relación en que el Uno niega lo Múltiple, y están de este modo y están de este modo tan inseparablemente unidos que combinados son el infinito Absoluto.

El Brihad-Aranyaka hace análoga afirmación empleando casi las mismas palabras, y dice: “Verdaderamente Satyam es Brahman... Los dioses sólo adoran al verdadero Satyam. De tres letras consta este Satyam. Una letra es sa, otra es ti, y la otra es yam. La primera y la tercera, imperecederas sin genuinas; la del medio es fugaz y falsa. La falsa está cercada en ambos lados por las verdaderas. Las verdaderas son las mayores, las prevalecientes. Quien esto sabe no ha de temer que le domine lo falso.”

En este pasaje, sa o primera verdad es el Ser; y yam, la segunda verdad es el No-Ser, porque ambos son imperecederos; ti o letra intermedia significa el devenir, el llegar a ser, lo mudable, pasajero y falso.

Del Devî-Bhâgavata:

“¿Por qué, cómo y de qué substancia surgió todo este mundo? ¿Cómo lo puedo yo conocer todo por un simple acto de conciencia? Así Mukunda (Vishnu) meditaba en el principio. La soberana deidad Bhagavati le manifestó aquello que todo explica en medio versículo: “Yo, y no otro, es (soy) en verdad este eterno todo.”

Esta es a lo que parece la más notoria afirmación aprovechable de los Purânas, después de los Vedas, en que se procura deliberadamente resumir el proceso del mundo en una sola frase.

Del Yoga Vâsishta:

“Yo, pura conciencia, más sutil que el espacio no estoy limitado. Tal es la eternal idea que libera del samsara, del proceso del mundo.”

El grandísimo himno Mahismastuti de Puspadanta alude al Supremo en estas palabras:

“Tú a quien la deslumbrante escritura describe como la denegación de lo que eres.”

Resumida en una sola frase esta descripción, no puede tomar otra forma que la sentencia: Ego-No-Ego-No es.

Tales son unas cuantas expresiones de las escrituras sagradas cuyo sentido se esclarece cuando las alumbra la luz de la compendiada sentencia. Así es el Pranava, el Aum, la palabra sagrada entraña el universo, incluye todas las previas tentativas de sintetización, es el meollo y verdadera esencia de las escrituras, y justifica la tradición de que el universo entero está en el Pranava. Aquí encontramos que lo que antes eran las ruedas de una máquina, desmontadas e inertes, están ahora acopladas y son potentes y activas como un organismo. Aquí vemos los dos textos escripturales resumidos en una afirmación que les da nuevo y completamente satisfactorio significado. Aquí notamos toda la conclusión de Hegel y mucho más en ella incluida. También advertimos las tres proposiciones de Fichte condensadas en una sola proposición que es el reordenamiento de su segunda proposición.

Y con ser muy importante este reordenamiento, es mucho más, pues si la afirmación de que el Ser es el No-Ser no tan sólo son es externa sino ininteligible, la afirmación de que el Yo no es el No-Yo, aunque todavía no del todo interna es al menos comprensible. Aún no llega al fondo de nuestra conciencia. El verbo “es” y el orden de las palabras en la frase, levanta la sospecha de la afirmación entraña un bien preparado hecho en que no hay movimiento, que está allí ante nosotros pero aparte de nosotros, y no en nosotros. La negación “no” casi enteramente neutraliza la afirmación “es” y se apropia toda la posibilidad de significado, de suerte que la rítmica oscilación entre el Ego y el No-Ego, entre el Yo y el mundo objetivo, que podría obtenerse por la intensificación del “es” se pierde enteramente de vista y sólo queda una escueta y mortecina negación.

Pero si alteramos el orden de las palabras, el espíritu de los antiguos idiomas y las naturales leyes que presiden su construcción vendrán en nuestro auxilio. Nosotros yuxtaponemos el Ego y el No-Ego, y primeramente aparece entre ambos una afirmativa Relación, a la que sigue el desenvolvimiento de la negativa relación a consecuencia de la partícula negativa. Además, sustituimos el “es” por “soy” y el “est” por “sum”, pues tenemos derecho de sustituirlos ya que en relación con el Yo (Aham), el verbo “es” no tiene otro sentido que “soy” y en vez del No-Ego (Anaham) ponemos “esto” (etat) cuya equivalencia vimos en el capítulo IV y volveremos a verla al tratar de Mûlaprakriti. Así la anterior sentencia queda transmutada en la de “Aham etat na” que traducida literalmente dice: “Yo esto no”, que significa “No soy esto”. En la frase sánscrita no se necesita la palabra “soy” (asmi) porque se suprime por

elipsis (1). Pero tan luego como ordenamos la sentencia en la nueva forma Aham atat na vemos de que tiene muchísimo mayor significado que la árida ley de contradicción: Ano es No-A equivalente a la de Ego no es No-Ego. En la nueva sentencia tenemos la única ley de toda ley, el pulso del proceso del mundo, la palpitación de toda vida. Expresa el ritmo entre el Yo y el no-Yo, su unión y su separación, la esencia de toda mudanza; y sin embargo, cuando consideramos simultáneamente los tres términos de la sentencia, también expresa inmutabilidad (2).

Así como el hombre en busca del valle de la dicha puede fatigarse días y noches por entre un fragoroso macizo de cordilleras y llegar por fin desalentado y abatido a un árido y roqueño valle; pero que al apartar casual y repentinamente con el brazo una maleza o levantar una piedra descubre un sendero por donde subir anhelosamente a la cumbre de la más alta montaña, maravillándose de no haberlo descubierto hasta entonces, pues tan notoriamente lo ve ahora, y desde la alcanzada cumbre contempla por una parte el paisaje por donde fatigoso anduvo y por otra el tan deseado valle de hermosas flores y dulces frutos y cristalinas aguas, así es el hallazgo de esta magna recopilación. Todos los problemas que hasta entonces lo extraviaron y confundieron quedan fácilmente resueltos, y son inteligibles muchas afirmaciones que le habían parecido enigmáticas en las escrituras sagradas de todas las naciones.

Después de comprendida la verdad de esta magna sentencia, el investigador la verá corroborada en los libros antiguos y en el mundo que le rodea.

(1) Como por elipsis se suprime el pronombre “yo” en la forma española.- (N. del T.)

(2) Fíjese el lector en esta nueva forma de la proposición fundamental, porque a ella aludirá repetidamente el autor en su argumentación.- (N. del T.)

Nota.- Conviene advertir que las referencias a los Upanishads y Purânas no se han hecho con la idea de apoyar la sentencia en el “testimonio de las escrituras”, sino que el propósito de sugerir un nuevo modo de interpretar los libros sagrados, que podrá ser útil a algunos lectores. Si los eruditos y exegetas encuentran o no encuentran definidas pruebas de que Aum simboliza realmente la sentencia, en nada menoscaba su importancia como explicación y resumen del proceso del mundo. El autor comprendió por primera vez en 1887, al estudiar las filosofías índicas y europeas, que la sentencia era la necesitada explicación del universo. Desde entonces buscó en vano su corroboración en los libros sánscritos durante trece años, hasta que en el verano de 1900, al comenzar la presente obra, sólo era para él na conjetura y una posibilidad que la palabra Aum simbolizara la sentencia. En el otoño del mismo año 1900, la conjetura se convirtió en certidumbre de una notabilísima manera, que probablemente relataremos en una futura publicación. Si esta “notabilísima manera” convencerá también a otros es cosa que el tiempo ha de resolver. Entre tanto, debemos repetir la que la sentencia se ha de juzgar por sus propios méritos y que el principal propósito de las citas de los Upanishads y otros textos sánscritos ha sido demostrar al lector que las citas favorecen el significado de la sentencia.

CAPÍTULO VIII

BRAHMAN EL ABSOLUTO EL DVANDVATITAM (1)

Veamos ahora si la expresada sentencia nos da cuanto necesitamos y enfrentará y resolverá todas las dudas, preguntas y objeciones, como la mágica varilla blandida por Vâsishta aniquiló todas las armas de Visvâmitra. Pongamos la sentencia a prueba con las más extrañas, fantásticas y caprichosas preguntas. Si fracasa en responder a una. Fracasaré en responder a todas, y entonces deberíamos buscar otra sentencia, que recapitulara la respuesta final a la magna interrogación. Pero no será así.

Aham Etat Na expresa enteramente, con la mayor exactitud que cabe en las palabras, la naturaleza del Absoluto que con tantos y tan diversos nombres y palabras se ha intentado describir, diciendo que es lo incondicionado, el trascendente; la conciencia que incluye inconsciencia; la plenitud y solidez de cognición, conocimiento y pensamiento; el supremo, el indescriptible e incognoscible.

El pensamiento independiente del tiempo, la idea independiente del espacio, da en conjunto por naturaleza de Brahman la inmutabilidad, de modo que es un pensamiento, un conocimiento, una cognición, un solo acto o estado de conciencia que no contiene ningún particular y sin embargo contiene la totalidad de todos los posibles particulares. Es indivisible, no tiene partes ni hay en él movimiento ni espacio ni tiempo ni cambio ni mutación ni desigualdad sino que todo él es igualdad en completísima condición de equilibrio y reposo, puro, inmaculado y sin forma (2). También podemos decir que es inconsciencia, carencia de pensamiento y cognición y acción y emoción, porque cuando se considera “Esto” como el “No-Yo” y se niega el No-Yo, la conciencia remanente puede llamarse inconsciencia, como la en estado de sueño profundo; pero desde luego no es una conciencia particular como la en que la particularidad de el Esto como un esto o un aquello define el sujeto Yo y el objeto No-Yo. Sin embargo, incluye la totalidad de las particulares conciencias porque el No-Yo incluye todas las particularidades del Esto.

Analizado en dos partes el mismo pensamiento da: 1º Aham etat, Yo esto, es decir, Yo soy este algo otro que Yo, un trozo de materia,

(1) Más allá de los pares de opuestos; allende lo relativo

(2) Son las palabras descriptivas cuya equivalencia se usa en sánscrito

un cuerpo material o físico; 2º Aham etat na, Yo no soy este algo otro Yo, este trozo de materia, este cuerpo material o físico. En estas dos subproposiciones, inseparables partes constituyentes de la sentencia, tenemos, según más adelante veremos en pormenor, todo el samsara (1) o esencia del proceso del mundo en cualquier punto del espacio o instante del tiempo en que se considere y en cualquier aspecto en que se le examine, animado o supuestamente inanimado, químico o mecánico, físico u orgánico, desde el nacimiento y muerte de un insecto con todos sus rítmicos aleteos hasta el nacimiento y muerte de un sistema solar con sus vastos ciclos girantes en el espacio y el tiempo. Cuando más adelante estudiemos la naturaleza del Esto, veremos por qué la sentencia se ha de considerar por partes y también en conjunto.

Por lo tanto, la sentencia incluye la inmutabilidad y la mutabilidad. Incluye la plenitud de conciencia e inconciencia del Absoluto, desde el omniabarcante punto de vista, independiente del tiempo y del espacio, en que el Yo ha eternamente negado, abolido y aniquilado el No-Yo en su totalidad, sin vestigio alguno, dejando un perfecto equilibrio sin lucha, de reposo y ultrerrima paz. También incluye lo pseudoeterno, lo pseudoinfinito, lo in-de-finido, y técnicamente la ilusoria y mayávida infinidad de incesantes identificaciones y separaciones del Yo y del No-Yo, en pequeña y grande escala, de suerte que cada identificación queda inmediatamente equilibrada por la separación y cada separación inmediatamente equilibrada por la identificación. Así la sarga o creación y la pralaya o disolución, se siguen una a otra en infatigable e incesante rotación, a fin de remedar y mostrar temporáneamente y en un siempre fútil y siempre renovado esfuerzo lo que está completo y simultáneo en el Absoluto.

Así resulta que el método de la genuina Vedanta o repetida superimposición de atributos en el Supremo, como objeto de investigación para definirlo, y después refutar y retraer los atributos hasta que despojado de todos quede el Supremo definido como in-de-finible, es también el método de todos los pensadores y el del proceso del mundo, o sea el de esforzarse en imponer atributos materiales en lo que carece eternamente de atributos, es decir, el interminable esfuerzo de definir el Espíritu en términos de materia.

Aham Etat Na, este trascendente pensamiento, conciencia, idea (samvit) sin tiempo ni espacio ni mudanza constituye y es el

(1)Samsara significa un proceso de alternación de los opuestos nacimientos y muerte, prosperidad y decadencia, inspiración y espiración, vigilia y sueño, aceptación y rechazo, anhelo y satisfacción, ambición y renunciación, evolución e involución, formación y disolución, integración y desintegración, identificación y diferenciación, diferenciación y reabsorción.

svabhâva, la esencia y naturaleza del Absoluto, que por lo tanto es también idéntico a la totalidad del proceso del mundo. Esta totalidad no se obtiene por la interminable adición de partes y momentos de tiempo y puntos de espacio externos a nosotros, sino percibiendo el conjunto del No-Yo con todo el espacio y el tiempo en nuestro interior, de modo que el pasado, y el porvenir, lo posterior y lo anterior, lo atrás y delante se contraigan en el ahora y aquí, y las partes se resuman por abolición en el todo.

¿Qué méritos y cualidades o carencia de méritos y cualidades que en rigor puedan buscarse y demandarse en el Absoluto, sin las cuales no sería Absoluto, se pretieren? ¿No es el pensamiento independiente de toda otra cosa? ¿No lo contiene todo en sí? El Absoluto es el incondicionado. ¿Qué condición limita esta perfecta cognición, esta completa idea, que es su propio fin y no otro fin más allá de sí mismo, que es también su propio medio y no busca otro medio fuera de sí mismo para su realización? Es un simple acto de conciencia para el que no hay antes ni después ni pasado ni futuro sino que es completo en el eterno ahora o eterno presente, y completo aquí en el infinito punto.

Al contemplar el Yo ante sí todo el No-Yo, en uno solo instante que incluye todo el tiempo, en un solo punto que abarca todo el espacio, en un solo acto que resume todo el proceso del mundo en sí mismo, niega el No-Yo, niega el Yo que sea cosa distinta del Yo, lo cual es una incontestable verdad que anula y sin embrago abarca todo posible por menor de conocimiento porque todos los posibles “no-yos” que pueden ser conocidos están en el negado No-Yo. Todas las condiciones posibles están dentro del Absoluto. Todas las contradicciones están en él. Todo el relativo y todos los relativos están dentro de él. Y sin embargo, el Absoluto no se opone a ellos ni está fuera de ellos porque es el substrato y la posibilidad de todos ellos, mejor dicho, es ellos en toda su integridad, pues considerados en conjunto se neutralizan y equilibran recíprocamente. Todas las divisiones están en el Absoluto y sin embargo es indivisible, infrangible, consistente, sin partes ni número, más allá del número, porque el Uno y los Muchos están en él. La adición que neutraliza la substracción y la substracción que invalida la adición, la multiplicación que se contrapone a la división y la división contrapuesta a la multiplicación, todos los posibles opuestos que constituyen el samsara están presentes en el Absoluto en ecuación y equilibrio. El Absoluto concilia los opuestos. Carece de atributos, es inatribuído (nirgunam). En el él están el Ser y el No-Ser. Trasciende el Ser y el No-Ser. Es Ser, es No-Ser. Es ambos. No es

ni uno ni otro (1). Y sin embargo, inconfundible está en nosotros y alrededor de nosotros. En el constante y completo proceso de nuestra vida diaria. “Se mueve y no se mueve; está lejos y cerca; mora en el corazón de todas las cosas y está separado de todas ellas” (2). Lo es todo y todo está en él. Si afirma, pone en existencia el No-Ser (Anâtmâ). Si rechaza y niega, deja inexistente al mismo Anâtmâ. Dice: Yo soy Esto, y el esto, el No-Ser, existe. Dice: Yo no soy Esto, y el esto, el no-Ser, deja de existir. Pero si dice simultáneamente ambas cosas en el mismo aliento ¿cuál es el resultado? Este interminable proceso que sin cesar surge de la nada a la existencia y se desvanece de la existencia en la nada. Nosotros así lo vemos claramente, y sin embargo no podemos describirlo con acierto. En verdad se le he llamado indescriptible (anirvachanîya) como también es indescriptible el proceso del mundo. En el vacío (shûnya) del shûnyavâdî (3) cuando el Ser y el No-ser se han neutralizado en mutua negación. Es la plenitud, siempre llena de ambos, en la afirmación siempre implícita y oculta en la entraña de la negación. Dos eternos hay en el Absoluto: el eterno “Yo y el pseudoeterno No-Yo; el eterno Ser y el pseudoeterno No-ser. Sin embargo, no se limitan ni restringen en modo alguno porque sólo es un eterno y el pseudoeterno no es. Están, no obstante, allende el espacio y el tiempo, allende toda limitación y ni uno ni otro se limitan, sino más bien cada uno de ambos se acomoda en el otro, o mejor dicho, el otro se sume enteramente en el uno. Nadie puede objetar la eternidad de un puro No-Ser además la eternidad del puro Ser, aunque los dos son opuestos y no idénticos; y sin embargo, ambos están inherentes y constituyen el Absoluto. Si nos inclináramos a creer que la afirmación del yo por el Yo y la negación del No-Yo implica dualidad, recordemos lo que esencialmente es el No-Yo y que importancia tiene su negación por el Yo. El No-Yo es la negación del Yo, y esta negación es la negación de la negación del yo por sí mismo. ¿Qué objeción cabe poner a la afirmación de “Yo no soy No-Yo” o la de Yo no soy nada más que Yo? ¿No equivalen a la afirmación de “Yo soy solamente Yo”? y si así es ¿dónde está la dualidad? Parece surgir una duda cuando nos figuramos que el puro No-Yo no equivale a la totalidad de los particulares no-yos. Trataremos de esta duda más adelante, al esforzarnos en demostrar que el puro No-Yo es equivalente a la totalidad de los particulares no-yos.

(1)Veda Rig, X. CXXIX, 1, 2.

(2)Upanishad Isha, 5.

(3)Partidario de la doctrina que sostiene que todo es nada, un mero vacío, o que todo surge de la nada y la nada vuelve.

Tal es entonces lo indescriptible de que la totalidad del proceso del mundo es la interminable descripción. La exacta, rigurosa y científica descripción forzosamente sería un himno, lo cual podrá parecer algo místico al superficial observador, pero es estrictamente exacto. La indescriptibilidad del absoluto Brahman no es resultado de impotencia mental sino de la consumación del pensamiento. Es indescriptible si sólo empleamos uno de los términos del Ser o No-Ser, tal como se usan al tratar de las cosas relativas y limitadas; pero es completamente descriptible si empleamos ambos términos a la vez.

Según dijimos, se le han dado muchos nombres al Absoluto, y para evitar equívocos, lo designaremos de ahora en adelante en esta obra con los nombres de Absoluto o de Brahman, como se le llama en sánscrito. Parabrahman es lo mismo que Brahman con el enfático afijo para, que significa supremo. También se le llama Paramâtmâ, o supremo Âtma, el supremo Ser. En rigor, el absoluto es tanto todo el No-Yo como el Yo; pero se le da el nombre del supremo Yo o supremo Ser, especialmente porque el humano Jîva, según se infiere de lo expuesto en los capítulos IV y V, llega primero al Pratyagâtmâ o Yo interno, el yo universal, y una vez allí establecido, incluye en sí el seudouniversal No-Yo, y se identifica con el Absoluto a que entonces llama Paramâtmâ, el Supremo Yo, porque su primeramente lo vio por medio del Yo universal, ahora ve que también contiene el No-Yo, y porque el Yo es el elemento. El factor del Ser en el trino Absoluto.

Dice el Shevetâshvatara:

“Este musical sonido (udgîta) el Aum es el supremo Brahman. En él están los tres, bien indicados por las tres letras. Conociendo el secreto en ellas oculto, los conocedores de Brahman en él se absorben y quedan libres de renacimientos.”

“Cuando el Jîva contempla intensamente con la lámpara de Âtmâ, a Brahman, el nonato, el sin tiempo, el puro de todos los tattvas, entonces queda libre de toda ligadura.”

CAPÍTULO IX

EL DVANDVAM (1) –EL RELATIVO

EL PRATYAGÂTMÂ –EL YO(1)

El Aham, el Yo, el Ser de la sentencia es el Pratyagâtmâ. Es el interno, abstracto y universal Yo o Espíritu, el eterno Sujeto que contiene a todos los Jîvas o sujetos o yos o seres o espíritus individuales, particulares y concretos. A todos compenetra como el género abarca a todos los individuos. El Pratyagâtmâ es el conjunto de todos los seres individuales. El espejismo de separación, de individualización y diferenciación proviene de Mûlaprakriti, según veremos más adelante. El Pratyagâtmâ es por si mismo avyakta, esto es, inmanifestado, inespecializado, inindividualizado. Es un grado especial del Uno (eka). Es la esencia, la fuente y substrato de toda similitud, igualdad, unidad e identidad. Es Ishvara en sentido abstracto, el Ishvara de todos los particulares Ishvaras, su Yo y también el Yo de los Jîvas que no han alcanzado todavía el nivel de Ishvara. Se le llama algunas veces Mayashabalam Brahman o Sagunam Brahman, esto es, el Brahman revestido de atributos, envuelto y matizado por Maya. La mayoría de Upanishads describen el Pratyagâtmâ y acaban diciendo que es idéntico a Brahman.

Estas aforísticas expresiones han motivado grave confusión que aún hoy prevalece en las varias escuelas vedantinas respecto a la relación entre Pratyagâtmâ y Paramâtmâ o Brahman.

Los Upanishads se refieren a Pratyagâtmâ en los siguientes términos:

“Inmóvil, aventaja al viento y ni los mismos dioses lo alcanzan, trasciende toda limitación. Cuando el Jîva lo conoce, logra la paz de unidad. Es el albo, el puro, el incorpóreo, el de sí mismo nacido. Es menor que lo mínimo y sin embargo mayor que lo máximo. Es inefable, invisible, inaudible e inalentable, pero habla, ve, oye y alienta. Se conyuga con el investigador en cuya intimidad se manifiesta por su propia ley, sin que otro pueda instruirle. Está escondido en el sibil del corazón. Sostiene los tres mundos. Se divide y se manifiesta en toda esta infinidad de formas; y sin embargo, mejor descrito está diciendo: “no esto”, “no esto” (2).

El Upanishad Mândûkya añade:

“Este Âtman es Brahman.”

(1)El doble

(2) Véase los Upanishad Isha, Kena, y Katha

Significa todo ello que lo descrito es el Âtman; y el Âtman, más la frase “no esto” o sea la conciencia de que “Yo no soy otra cosa que Yo”, la cual conciencia es la verdadera naturaleza y esencia del Yo, se identifica con Brahman, mejor diremos, es Brahman.

El Pratyagâtmâ es verdaderamente constante (Nitra), inmutable, inmóvil, (kûstha-nitya) en oposición a lo incesantemente mutable (parinâminitya). Es lo eterno. Aunque cabe decir que el Absoluto trasciende la eternidad cual trasciende el tiempo, o mejor dicho, que contiene la eternidad más el tiempo, al considerar que la eternidad es opuesta al tiempo, y que el Absoluto no es opuesto a nada ni nada puede haber fuera de él, pues contiene todos los opuestos, se le puede aplicar el Pratyagâtmâ en su abstracto aspecto el calificativo de eterno en oposición a temporal (1).

En este abstracto aspecto, el Pratyagâtmâ es inmutable y siempre completo, aunque es el substrato y fundamento de todos los cambios de las cosas y de los espacios del tiempo, como cambia un actor de papel en los escenarios.

Ejemplo concreto es el caso del sueño profundo (sushupti) del que al despertar dice el individuo que “ha dormido muy bien sin tener conciencia de nada”. En semejante estado de inconciencia, de No-Yo, el individuo de nuestro ejemplo estaba literalmente fuera del tiempo, en completo descanso en lo eterno, con perfecto reposo después de las fatigas de un atareado día; pero se restituye al tiempo y a la percepción de algos, cuando le reacomete el inquietante deseo de las experiencias del samsara. Más adelante expondremos el especial significado del sueño y de la muerte.

Entretanto bastará referirnos al indicado aspecto del sueño profundo, y manifestar que el interno significado de la expresión: “el Yo nada conoce durante el sueño profundo” es que en tal estado conoce positivamente lo que técnicamente se llama la Nada, esto es el No-Yo en conjunto, porque la potísima necesidad que de existir tiene el Yo, mantiene ante él constantemente en un inquebrantable acto de conciencia la idea de la Nada o puro No-Yo. Dicho de otro modo, durante el sueño profundo, pasa el Jîva casi enteramente (2) desde la región de las múltiples experiencias de los yos particulares y de la sucesión de las cosas, a la de la singular,

(1) para comprender bien este algún tanto enrevesado párrafo conviene fijar la idea de que en la eternidad no hay tiempo, pues el concepto de tiempo entraña limitación, y la eternidad es ilimitada, sin principio ni fin.- (N. del T.)

(2) Decimos “casi” porque el rigor el Jîva no puede transportarse enteramente por razones que expondremos al tratar de su naturaleza.

subyacente y perpetua experiencia del conocimiento del pseudouniversal No-Yo por el Yo universal (2). Después del sueño profundo, la identidad del Jîva reaparece inquebrantada porque no pasa enteramente del estado de cognición que es su verdadera y esencial naturaleza.

Respecto del tiempo, el Yo universal o Pratyagâtmâ es eterno, coexistente con cada instante del tiempo, porque todos los sucesivos e interminables instantes del tiempo están en su omniabarcante conciencia.

Respecto del espacio, el Pratyagâtmâ es vibhu, omnipenetrante, infinito, inmensurable, y también sarvavyâpî, omnipresente, ubicuo simultáneamente en todos los puntos del espacio, porque todos los infinitamente coexistentes puntos del espacio están simultáneamente en su conciencia.

Por último, con referencia al movimiento, el Pratyagâtmâ es inmovible (kûtastha) o inmutable (avikârî) y el interno vigilante o gobernador (antaryâmî).

De la relación entre el Yo y el No-Yo entrañada en la sentencia se deriva en ambos una triplicidad de atributos. La trina naturaleza del Absoluto, el constante momento independiente del tiempo que entraña tres incesantes momentos (2) adscribe al Yo y al No-Yo tres atributos, propiedades o cualidades (gunas).

Los tres incesantes momentos en el Absoluto son los siguientes:

1º el Yo contempla ante sí al No-Yo, y al enfrentarlo, lo niega, esto es, perceptible la identidad, la nada del No-Yo. Este enfrentamiento constituye el momento de cognición, cuyas subdivisiones veremos más adelante.

2º el conocimiento del No-Yo por el Yo proviene y es de la índole de la constante definición por el Yo de su propia naturaleza, de que se ve positivamente diferente de todo No-Yo, de todas las cosas extrañas a sí mismo, las cuales pudieran considerarse idénticas a él. Por lo tanto, en la conciencia del Yo está implícita la acción de la identificación del Yo con el No-Yo. Este es el momento de acción que también se subdivide.

3º el tercer momento es el en que entre los otros dos interviene la interna condición (3) de la tendencia o deseo del Yo de enfrentar al No-Yo, por una parte, y de su identificación o separación respecto

(1)Esta otra región no es en rigor "otra" sino más bien la que compendia todos los aspectos.

(2)El concepto de "momento" en metafísica no tiene nada que ver con el momento de tiempo. Significa un elemento esencial, un punto, hecho o consideración decisiva, una circunstancia esencial o influyente.- (Nota del T.)

(3) La llamamos así aunque en realidad no hay aquí verdadera distinción entre interno y externo.

del No-Yo por otra parte (1).

Estos tres momentos se manifiestan en el Jîva como jñâna, kriyâ e ichchâ respectivamente (2). Trataremos de ello al pormenor más adelante. Baste decir ahora que estos tres momentos del Absoluto Brahman aparecen en el Pratyagâtmâ como los tres atributos de sat, chit y ânanda, que son las semillas, los principios, posibilidades, potencias y aspectos universales de lo que el Jîva individual se manifiesta respectivamente como jñâna, ichchâ y kriya (3). En cierto sentido es sat la afirmación del Yo y la negación del No-Yo, la efectiva identificación y separación, y se corresponde con kriyâ que da o quita particularizada existencia. Chit, en su especial aspecto de cognición, que desconoce o niega el No-Yo, corresponde a jñâna, que capacita para conocer si una cosa existe o no existe, si es verdadera o falsa. Ânanda, la íntima condición del Yo entre la cognición y la acción, es el principio que conecta los otros dos, es la base del deseo que conduce al Jîva del conocimiento a la acción.

Se ha de tener presente que sat, chit y ânanda no preceden en el tiempo a kriyâ, jñâna e ichchâ ni son la causa de estos tres. Son mutuamente coevos en su universal e inmanifestado aspecto e idénticos con el segundo terno que sólo es su particular y manifestado aspecto. Puede decirse también que son idénticos como universales y particulares, abstractos y concretos, en substancia y atributos. Los dos ternos no pueden separarse sino tan sólo distinguirse, según antes dijimos. El Pratyagâtmâ no puede existir ni existe independiente del Jîva ni el Jîva puede existir ni existe independientemente del Pratyagâtmâ. Pero la conciencia del Pratyagâtmâ es autónoma y en contra del No-Yo se afirma (sat) y se conoce (chit) y se desea (ânanda) simultáneamente, equilibradamente, sin que un elemento predomine sobre los otros dos sino que los tres se entrefunden, de suerte que los Upanishads suelen designar al Pratyagâtmâ exclusivamente por uno de los tres atributos, indistintamente por sat, chit o ânanda. En cambio, la conciencia del Jîva está constituida por jñâna, ichchâ y kriyâ que particularizadas en el Jîva, efectúan su inseparable contemporaneidad en continua sucesión rotatoria, de modo que dos de ellos están latentes, pero nunca ausentes, y el otro actualizado o manifestado.

En el capítulo siguiente, al considerar la naturaleza del segundo término del trino Absoluto, veremos cómo y porqué los tres

(1) También este tercer momento tiene subdivisiones según veremos más adelante.

(2) Jñâna, significa conocimiento, kriyâ, acción; e ichchâ, deseo.- (N. del T.)

(3) En los textos vedantinos, sat, chit y ânanda significan respectivamente: existencia, conciencia y felicidad.

momentos aparecen notoriamente distinguibles en lo que no tiene partes.

Tal es entonces el Sat-Chit-Ânanda, el Saguna-Brahman con tres atributos constituyentes de su Ser, las tres potencialidades que necesariamente han de estar presentes en él con referencia a la necesaria naturaleza de sus dos cofactores en el Absoluto. Pero vemos claramente que el Absoluto no es personal ni individual ni una entidad separada de otros, ni el gobernador de un particular sistema cósmico, sino el Yo universal, el verdadero substrato de todos los Jîvas, en quienes inmanece, incluso en los que llegan a ser Ishvaras o gobernadores de sistemas planetarios.

Podemos notar que la trinidad de atributos del Yo es un reflejo de la trinidad del Absoluto. La conciencia que el Yo tiene del Yo soy Yo, con relación a sí mismo es chit. Con relación al No-Yo, cuando el Yo afirma su existencia y niega la del No-Yo o le concede aparente existencia es sat. Con referencia a la negación del No-Yo, y libre del incesante torbellino de la multiplicidad, es ânanda, paz y bienaventuranza o felicidad.

En cierto sentido es capaz el Pratyagâtmâ de que se le adore en forma de constante estudio y reconocimiento de su naturaleza; de continuo deseo de ver y sentir por universal amor su presencia por doquiera, en todos los yos y en todos los no-yos; de perseverante esfuerzo en reconocer su presencia por actos de compasión, auxilio y servicio. Tal es la adoración de Âtman por el Jîva, que terminada en cuanto al presente ciclo se marcha por el sendero de pravritti, trazado por la primera mitad de la sentencia, recorre, también en cuanto al presente ciclo, el sendero del nivritti, de retorno y renunciación, trazado por la segunda mitad de la sentencia. Para tal Jîva, el Ishvara del sistema solar a que pertenece es la suprema entidad, de la que en determinado aspecto es él integrante. Para tal Jîva, el Ishvara del sistema solar al que pertenece es también el padre de sus materiales envolturas, y asimismo el supremo ideal de renuncia y abnegación a quien amantísima y devotísimamente sirve y se esfuerza en imitar en cuanto le cabe en su infinitesimal esfera.

Quienes no comprendan claramente la índole de la pura relación entre el Yo y el No-Yo, tampoco distinguirán netamente el Pratyagâtmâ de su velo de Mûlaprakriti, aunque quienes se hallen en la etapa vishishhtadvaita reconocerán más o menos vagamente la universalidad del Yo y adorarán al Ishvara de su sistema planetario en un aspecto vagamente universalizado. Pero los Jîvas que estén en la etapa dvaita y profesen la doctrina de la creación, adorarán exclusivamente al gobernador del sistema solar a que

pertenezcan o a una subordinada divinidad, considerándola como la final explicación del universo.

El absoluto Brahman trasciende e incluye toda adoración.

CAPÍTULO X

EL DVANDVAM – EL RELATIVO

(Continuación)

MÛLAPRAKRITI o MATERIA.- EL NO-YO

Hemos tratado del primer factor del trino Absoluto, o sea del Yo. El segundo factor es el No-Yo, que tiene diversos nombres, cada uno de los cuales denota un aspecto especial, a saber: Anâtmâ, el No-Yo; achit, el sin conciencia; jada, sin inteligencia o el inerte; nânâ, el múltiple; jñeyâ o vishaya, el objeto; anrita, lo falso; bhedamûla, la raíz de la separatividad; Mûlaprakriti, raíz de la naturaleza; pradhâna, lo principal, la raíz básica de todos los elementos; mâtrâ, el medidor, la madre, la materia; y avyakta; lo inmanifestado (1).

Por efecto de la negación del No-Yo por el Yo, que es la verdadera naturaleza del Absoluto, es el No-Yo opuesto al Yo en todos los respectos y aspectos posibles, según indica la circunstancia de que algunas de sus más características denominaciones están formadas por la anteposición de una partícula negativa a los nombres del Yo. Así como la característica del Yo es la unidad, la verdadera esencia del No-Yo es multiplicidad, separatividad, y así como la señal del Yo es la universalidad e ilimitación, la del No-Yo es limitación, particularidad y especificación.

Dice Fichte:

“Toda realidad está en la conciencia, y la parte de esta realidad que se adscribe al No-Ego no puede adscribirse al Ego y viceversa... el No-Ego es lo que no es el Ego y viceversa” (2).

Añade Schwegler:

“La contraparte de lo perteneciente al Ego debe pertenecer por simple contraposición al No-Ego” (3).

Esta característica oposición entre el Yo y el No-Yo debe considerarse cuidadosamente con otros aspectos de la naturaleza del Absoluto. De esta consideración depende la solución de las diversas dificultades a que de cuando en cuando hemos aludido.

Puesto que nada particular puede decirse del Yo, todos los posibles particulares deben adscribirse al No-Yo. Sin embargo, para

(1) La palabra matra ha caído desgraciadamente algún tanto en desuso, y merece que se le restaure, pues significa materia, y en este sentido se emplea en el Bhagavad Gîtâ, II, 14.

(2) La ciencia del conocimiento. Traducción inglesa de Kroeger, pág. 83.

(3) Obra cit., pág. 246

que la totalidad de estos particulares llegue a ser algo diferente del No-Yo en vez de identificarse con él, así como lo positivo es diferente de lo negativo, dichos particulares se emparejan en opuestos, los cuales por los particulares y definidos son más que presencia y ausencia, pues ambos tienen apariencia de presentes, de positividad, como el préstamo y la deuda, el placer y el dolor. El dolor de una deuda es una tan positiva carga en la conciencia del deudor, como el placer del préstamo es un peso en la del acreedor.

Cuando consideramos los ultrísimos universal y seudouniversal, o sean el yo y el No-Yo, el Ser y la Nada, están adecuadamente opuestas la presencia y la ausencia y basta anteponer un prefijo negativo al Yo y al Ser. Pero no es así cuando elucubramos en la región de los particulares, pues al positivo frío debe oponérsele, para neutralizarlo, el positivo calor; una positiva deuda no puede saldarse por una no-deuda, sino por un positivo crédito. Una cantidad con signo + no se anula con cero sino con otra igual de signo -. Un color no se invalida por no-color, sino por otro color complementario.

Conviene tener en cuenta a este respecto, que al fin y al cabo la positividad de los particulares, la realidad de las cosas concretas, no es tan definida e inquebrantable como a primera vista parece, sino que por el contrario es fugaz e ilusoria, pues en último análisis se advierte que su verdadera esencia no es otra cosa que conciencia, esto es, que cuanto más conciencia pongamos en una cosa más real nos parecerá y viceversa. Ejemplos de ello en el plano físico es que una casa, un jardín, una institución, faltos de reparación o de orden, desaparecen poco a poco, pierden su realidad, dejan de existir, si el propietario o el gerente las negligencian, esto es, si apartan de tales cosas su conciencia. El hecho esencial es siempre el mismo aunque difiera en los pormenores: la conciencia se mantiene a la par de su objeto; y así, para mantener sus objetos en el plano físico, la conciencia se vale de los bahishkarana o sentidos corporales y de los instrumentos y aparatos que los agudizan y complementan, mientras que en el plano mental se vale del antahkarana o "instrumento interno". Como en el caso del individuo y su casa, así, en mayor escala, cuando Brama se sume en sueño y retira su conciencia de su casa, desaparece el universo manifestado. Debemos recordar que la disposición de los materiales constituyentes de la casa, el jardín, etc., es creación de la conciencia individual del constructor, y que las otras disposiciones de material que usa como sentidos, medios e instrumentos son también creación de su conciencia; y finalmente, que todo este material ultimado en el No-Yo, sobre el que como

individuo no tiene poder, es creación del Yo, el resultado de la afirmación de la conciencia del Yo universal.

Si se tiene en cuenta todas estas consideraciones, no será del todo incomprensible la presencia de toda clase posible de pares de opuestos “reales”, “concretos” y “particulares” constituyentes del No-Yo, equivalente al No-Ser en su totalidad.

Así el negativo No-Yo resulta como una masa de positivos apareados, el dvam-dvam o dos-dos, que aunque particular y positivo desde el punto de vista de lo limitado, están emparejados en opuestos por la afirmación y negación contenidas en el Absoluto, y se destruyen mutuamente en acérrima lucha, dejando así intacta la negatividad de lo negativo desde el punto de vista de la totalidad.

Esta característica de Mûlaprakriti es tan sólo reproducción y reflejo en ella de la esencial constitución del Absoluto, que es necesariamente el supremo arquetipo y paradigma, pues en él está toda constitución, ya que nada hay fuera de él de donde tomarla.

Claramente comprendido esto, se deduce con facilidad la famosa dificultad de Drug. Donde todas las cosas deban ser, también han de estar la dificultad y los medios de vencerla. La afirmación antes expuesta desvanece toda arbitrariedad y capricho. La arbitrariedad significa una cosa más que otra o una cosa con preferencia a otra sin razón que lo justifique. Pero en donde todas las cosas son iguales y ninguna más que otra, no hay arbitrariedad ni capricho. Si preguntamos por qué tal cosa particular está en determinado punto del espacio en determinado tiempo, la respuesta es que en primer lugar, el particular espacio y tiempo de la pregunta no tienen particular aparte de la particular cosa que los define, de modo que la particular cosa y el particular tiempo y espacio son inseparables y casi indistinguibles, por lo que en rigor son una sola cosa y no tres. En segundo lugar, todas las posibles ordenaciones y arreglos, todos los posibles particulares no pueden estar efectivamente en el mismo punto del espacio y en el mismo instante del tiempo para un limitado Jîva; y sin embargo, también están allí para él todos, pero uno efectivamente y los demás en potencia, y asimismo, todos efectivamente uno tras otro para el mismo Jîva.

Por otra parte, todos los posibles ordenamientos y disposiciones, todas las cosas están efectivamente presentes en cualquier punto del espacio e instante del tiempo; pero tan sólo es así cuando consideramos toda posible constitución y clase de Jîvas, y ver que cada ordenamiento corresponde a una particular clase de Jîvas, y de este modo resulta también justificado, según declara la Yoga Vâsishta, que “cada cosa debe estar siempre en todas partes”.

Tal es la conciliación de los opuestos contenidos en el samsara y la explicación de su interminable flujo y reflujo, su anâdipravâha, que siempre fluye y sin embargo siempre está fijo como una roca. El significado de todo esto aparecerá más claro según prosigamos, porque aunque todas las leyes rigen y actúan y se interpenetran simultáneamente, no es posible describirlas a un tiempo por deficiencias de lenguaje, que según dice la Yoga Vâsishta únicamente procede en sucesión.

Así vemos que el negativo No-Yo es un conjunto de positivos particulares y que al mismo tiempo, a causa de su inseparable conexión con el Yo, asume la apariencia de las características del yo y es aparentemente eterno, infinito, ilimitado, de modo que la materia aparece indestructible a través de todos sus cambios.

Aunque esencialmente *asat* o inexistente, el No-Yo parece *sat* o existente; aunque múltiple y particular, parece uno y universal; aunque limitado parece ilimitado; aunque finito, parece infinito; aunque perecedero, parece eterno. Es perecedero o aparentemente eterno porque no sólo perece sino que siempre está pereciendo, a fin de mantenerse en paz a causa de su inseparabilidad del eterno Yo. Es aparentemente infinito, porque no sólo es finito sino que por doquiera es finito, para evitar la separación del infinito y omnipresente Yo del que nunca se ha de separar. Lo mismo cabe decir de las demás características.

Veamos ahora por qué la sentencia se ha de considerar por partes tanto como en conjunto.

Por oposición a la unidad e ilimitación del Yo, el No-Yo es múltiple y limitado. En estas necesarias condiciones el Yo niega al No-Yo. Pero aunque el puro No-Ser, es decir, el conjunto del no-Yo, al estar efectivamente negado queda simultáneamente afirmado y se convierte en una multitud de transitorios y mutuamente destructivos particulares, cualquiera de estos particulares, a causa de estar limitado y definido en tiempo, espacio y movimiento, es incapaz de simultánea afirmación y negación. El puro No-Ser puede afirmarse y negarse simultáneamente; pero algo particular y limitado, que es *asat* y sin embargo *sat* o sea *satasat*, existente e inexistente, no puede negarse y afirmarse a la vez. No obstante lo deben ser porque la conciencia del absoluto contiene a la par afirmación y la negación. Esta antinomia, estas contradictorias necesidades que parecen una insuperable dificultad lógica, se resuelven considerando la “sucesiva” existencia e inexistencia de cada limitado particular. Esta sucesión es e rigor mítica (*mithyâ*) ilusoria, aparente, y únicamente verdadera desde el punto de vista de lo limitado. Pasa a la limitación del Yo cuando se introvierte la

conciencia doquiera y cuandoquiera, y después se llega a la plenitud del Absoluto donde no hay sucesión. El conjunto o totalidad de lo limitado, pasado, presente y futuro está simultáneamente en el Absoluto cuyo siempre completo y perfecto equilibrio parece desde el punto de vista de lo limitado el sucesivo y continuo balanceo de las cosas en samsara. Esta continuidad de sucesión, esta resurrección y palingenesia entre vida y muerte, esta repetición de existencia e inexistencia, del Ser y No-Ser, esta anfibología entre una tercera parte de la sentencia, en complemento de la triplicidad que por doquiera se encuentra a causa de la trinidad del Absoluto.

Pero conviene advertir que esta aparente sucesión no introduce nada nuevo ni extraño en la naturaleza del Absoluto, pues aunque cada uno de los elementos de un par de opuestos suceda al otro al cabo de tiempo en el mismo lugar, también coexisten al mismo tiempo en otro lugar, porque en los interminables positivos limitados que constituyen la aparentemente ilimitada negatividad o inexistencia del No-Yo, deben estar constantemente aparejados en opuestos de modo que se equilibren y dejen efectivamente tras sí una sola cifra cuya totalidad pueda sumarse cuandoquiera.

Así vemos también en el proceso del mundo un constante equilibrio, en que los particulares coexisten y al mismo tiempo se van sucediendo unos a otros, según puede comprobarse tanto en la vida diaria de los seres humanos como en la vida de los sistemas cósmicos. La vida de uno significa y necesariamente implica la muerte de otro simultáneamente, y aquél morirá tiempo después, esto es, sucesivamente. El placer de uno es el dolor de otro, y lo será de aquél del mismo modo. Igualmente ocurre con el nacimiento y la muerte de los sistemas solares. Esto ha de ser así porque la totalidad de pares de opuestos, positivo y negativo está fijada de una vez para siempre por el incondicionado pensamiento del Absoluto y nada puede añadirse ni substraerse de dicha totalidad. La materia es tan increíble como indestructible, ni un átomo de materia se crea ni se aniquila. Por lo tanto, lo que parece un incremento en determinado lugar e instante proviene necesariamente del decremento en otro lugar e instante, según veremos al tratar de la ley de acción y reacción.

En la combinación de lo coexistente y sucesivo con la infinidad y eternidad del Yo frente al cual están delineados y al que los particulares procuran reflejar y producir, encontraremos manifestado el continuo movimiento de todas y cada una de las formas de un lugar y momento, así como también vemos la vuelta de todas las cosas, aunque sólo en apariencia y no en efectividad, a la misma posición en coexistentes circunstancias entre los demás objetos, a

así mismo vuelven a la misma posición en el sucesivo ordenamiento y arreglo de dichos objetos.

De esta suerte se explica la repetición de ciclos tanto en la vida individual como en la cósmica, pues todos los Jîvas han de pasar por todas y las mismas experiencias una tras otra. Así también se explica cómo todas las cosas finitas, incluso un fugaz pensamiento o la vibración de un átomo, el más efímero fenómeno es aparentemente infinito y eterno. Se explica por qué ha de haber una interminable serie de velos sobre velos, de planos en planos, de sentidos tras sentidos y elementos tras elementos; por qué en conjunto es tan importante el átomo como el sol; por qué y cómo se confirma la inmortalidad del Yo; y cómo todos los seres y todas las cosas están solidarizados en distintas gradaciones que constantemente ascienden hacia la unidad de conciencia.

Las consideraciones que explican por qué la sentencia se toma en dos o más bien tres partes, también explican por qué se distinguen tres momentos en el Absoluto. En efecto, la diferencia entre las partes y los tres momentos no es más que la diferencia entre la tercera persona por una parte y la primera y segunda por la otra, entre considerar el Yo y el No-Yo como Ser y No-Ser o considerarlo como Yo y Esto. La simultaneidad despasado, presente y futuro; la compresión en un punto “tras, aquí y ante”; y la ausencia de todo movimiento son congruentes con el conjunto, pero imposibles en la parte y en la cosa particular. La afirmación (mientras niega) del No-Yo por el yo, la o-posición (mientras afirma) del No-Yo por el Yo, la composición (mientras se niega toda conexión entre ellos) de los dos por medio de la negación, son tres hechos, que aunque simultáneos en el Absoluto, donde todo el Yo trata con todo el No-Yo, no pueden ser simultáneos ene. Esto, sino que sólo pueden aparecer en sucesión: primero la afirmación, el momento de jñâna; después la o-posición (tras la identificación) el momento de kriyâ; y entre ambos, envolviéndolos y enlazándolos, la composición, el momento de ichchâ.

Aunque estos momentos se suceda uno a otro, no pueden, según dijimos en anteriores capítulos, perder completamente la contemporaneidad que les pertenece por derecho de existencia en el Absoluto donde no hay tiempo ni sucesión. Así se infiere que se suceden en incesante rotación (1).

(1) Estos hechos constituyen el metafísico “por qué” de la continuidad de conciencia, doctrinalmente expuesta y defendida por James Ward, y desenvuelta por Scout y otros.

Así es el proceso del mundo un vasto plan, o más bien un vasto conjunto de planes para conciliar las opuestas necesidades de la razón.

Podemos considerar otra de las más importantes consecuencias derivadas de la limitación, particularidad, multiplicidad y esencial naturaleza de Mûlaprakriti.

La distinción entre el pensamiento y la cosa, entre lo ideal y lo real, lo abstracto y lo concreto proviene de dicha característica y no es en rigor nada más que la distinción entre el todo y la parte. Desde el punto de vista del Absoluto y aun desde el del universal Pratyagâtmâ, todas las posibles variedades del No-Yo son “ideal”, son “pensamiento”, son parte del “abstracto” No-Yo en el que negativamente piensa el Yo; pero cada una de dichas variedades desde su propio punto de vista son para el Yo “reales”, son “cosas concretas”. Para lo presente, es real lo presente, mientras que el pasado y lo futuro son “ideales”; mas para lo eterno, en que presente, pasado y futuro es presente, todo es ideal y todo real. La memoria del pasado y la expectación del porvenir son posibles en el Jîvâtmâ porque todo está presente en el Pratyagâtmâ. De todo esto trataremos más adelante al considerar la naturaleza de la cognición.

Veamos ahora los especiales atributos del No-Yo mayormente señalados en los libros sânscritos. Son sattvas, rajas y tamas, que corresponden exactamente a los tres atributos de Pratyagâtmâ y derivan también de la esencial naturaleza del absoluto según lo describe la sentencia. No hay necesidad de repetir lo dicho anteriormente a este respecto. Baste exponer: 1.º Que así como sat es el principio de la acción en el Yo, así rajas es el correspondiente principio en el No-Yo que lo capacita para recibir acción y responder a toda actividad con tendencia al movimiento activo; 2.º Así como chit es el principio de cognición en el Único, así sattva es el principio de cognoscibilidad en los Muchos; 3.º Así como ânanda es el principio de deseo en el Sujeto que goza, así tamas es el principio de deseabilidad en el gozado Objeto. Corresponden respectivamente a lo que en los particulares se manifiesta como movimiento (karma) cualidad (guna) y substancia (dravya) (1) así como al Etat, Aham y Na respectivamente en el Absoluto (2).

(1)Deî-Bhâgavata, III, VII, 26.

(2) La ordinariamente aceptada significación de satya, rajas y tamas es diferente como sucede también con la de sat, chit y ânanda. El capítulo XVIII del Bhagavad Gîtâ trata extensamente de estas tres cualidades de Mûlaprakriti, las que también se definen en la Sâñkhya Kârîka. A primera vista parece que no hay relación alguna entre los significados que asignamos a los dos ternos de cualidades pertenecientes al Yo y al No-Yo, y el que les asignan las ordinarias obras sânscritas. Cuando el vulgar vedantino desea describir los opuestos de sat, chit y ânanda, que adscribe vagamente a Brahman (sin distinguirlo de Pratyagâtmâ) nqice que el falso e inconsciente dolor (anrita-jada-duhkha) caracteriza lo que, también vagamente, llama samsara,

Tales son las gunas: rajas, sattva y tamas, o sattva, rajas y tamas en el orden en que suelen mencionarse las tres primordiales cualidades de Mûlaprakriti. Está aquí ligeramente alterado el orden en que los atributos de Pratyagâmâ: sat, chit, ânanda se suelen expresar, para establecer la relación entre sat y sattva o acción y cognición, entre chit y rajas o cognición y movimiento; y entre ânanda y tamas o deseo y substancia. Dice el Bhagavad Gîtâ que “nadie ni en la tierra ni en el cielo ni entre los mismos dioses se halla libre de las tres cualidades”. De cuando queda expuesto se infiere que las gunas son inseparables una de otra y del No-Yo, y por lo tanto del Yo. El Devî Bhâgavata declara explícitamente que aunque una de las cualidades predomine como debe predominar en un individuo, no están las otras dos ni pueden estar enteramente ausentes ni en los superiores dioses Brama, Vishnu y Shiva a quienes respectivamente se consideran por completo rajásico, sáttvico y tamásico, según el simbolismo de sus aspectos.

En las corrientes obras sánscritas se habla extensamente de las manifestaciones y resultados, pero no de la causa de las gunas. Tampoco aluden a los pormenores de la correspondencia entre los cuatro ternos de atributos: sat-chit-ânanda, rajas-sattva-tamas, kriyâ-jñâna-ichchâ y karma-guna-dravya.

Desde luego que en cierto sentido basta agrupar el contenido del proceso del mundo en las tres cualidades de sattva, rajas y tamas, porque actualmente la Mûlaprakriti, o aspecto material predomina en la vida humana; pero necesario es para comprender plenamente su significado conocer los demás ternos.

El No-Yo, el segundo de los tres elementos esenciales del proceso del mundo no es capaz de recibir adoración ni de constituir la base de una práctica religiosa, sino que es objeto de estudio; pero aun así, como quiera que es uno de los tres esenciales, conducirá su estudio al reconocimiento de los otros dos y por lo tanto a la paz. A

proceso del mundo, el “quintuplicado” (prapancha) o el “enmarañado”. Tal es la fraseología empleada en el Sañkshepa-Shârîraka. El significado vulgar no es inexacto, pero no expresa “toda la verdad”. Únicamente son exactos si se consideran como expresión de un aspecto y no el más importante del completo significado. Un poco de reflexión mostrará cuán naturalmente derivan y están relacionados con la interpretación que le damos. Las siguientes acepciones que en sánscrito tienen cada una de las seis palabras de ambos ternos, darán a entender los distintos matices del pensamiento.

Sat: bien, verdad, esencia, existencia, real, afirmado, afirmable, efectivo.

Chit: viviente, consciente, conocedor, sabedor.

Ânanda: paz, satisfacción, gozo, felicidad, placer, realización del deseo.

Sattva: bondad, verdad, esencia existencia, energía, iluminación, vitalidad, ser viviente.

Rajas: polvo, mancha, sangre, pasión, inquietud, actividad.

Tamas: obscuridad, tinieblas, pereza, inercia, confusión, caos, dolor, desaliento, sueño.

los cuentistas sinceros, desinteresados e inegoístas que estudian el mundo de los objetos materiales se les puede aplicar aquellas palabras de Krisna: “También los anhelosos del bien de todos los seres alcanzan por fin el yo.” (Bhagavad Gîtâ, XII-4.)

.....

En las siguientes afirmaciones de un cientista se advierte el instintivo reconocimiento del Yo: “La ciencia sirve a la vida y no la vida a la ciencia.” “El mundo es una idea o una suma de ideas.” “El efectivo problema no consiste en explicar lo físico por medio de fenómenos físicos sino más bien en reducir a sus elementos psíquicos los fenómenos físicos y psíquicos” (1). Desde luego que el reconocimiento instintivo del Yo por los cientistas ha de ser a menudo imperfecto y torcido, como por ejemplo esta otra declaración del mismo cientista: “Este monástico concepto sólo se mantiene estrictamente por la experiencia y necesariamente ha de prescindir de la antigua doctrina de la transmigración del alma” (2).

Sin embargo, mucho adelanto es haber reconocido el Yo. La corrección y enmienda de las inexactitudes o deficiencias de este reconocimiento y sus inmediatas inducciones únicamente es posible por el debido estudio de la naturaleza del Yo que demostrará la compatibilidad entre la unidad del Yo universal y la multiplicidad de yos individuales y “almas errabundas” a un mismo tiempo.

(1) Max Verwon: Fisiología General, Trad. Ingl. De F.S. Lee (1899), págs. 2, 37 y 38.

(2) Id. Pág. 39.

CAPÍTULO XI

EL DVANDVAM – LO RELATIVO

(Continuación)

SHAKTI-ENERGÍA Y NEGACIÓN, COMO RELACIÓN Y CAUSA DE LA INTERACCIÓN ENTRE EL YO Y EL NO-YO.

El tercer factor de la esencia del Absoluto es la Negación, el “No” o mejor dicho la relación del “No” con el No-Yo por el Yo. Desde el punto de vista del Absoluto este tercer factor no es un tercero, como el segundo no es el segundo, porque el tercero es la negación del segundo que el No-Ser, de suerte que el primero tampoco es el primero, porque nada hay que por primero lo reconozca, pues el resultado es una pura paz respecto a la cual nada puede decirse ni señalarse excepción alguna. Veremos el completo significado de esta Negación, de este nexo entre el Yo y el No-Yo, al considerar las diferentes interpretaciones que se infieren de la sentencia, todas ellas correctas y ejemplarizadas en el universo que nos rodea. Así la sentencia: Aham Etat Na significa:

1º M U A El No-Yo no existe; sólo existe el Yo.

2º U A M El No-Yo existe y no existe el Yo.

3º M A U Sólo existe el vacío, la nada, el No-Yo.

4º A M U El Yo no es el No-Yo; o el Yo no es para el No-Yo.

5º U M A El No-Yo no es el Yo; o el No-Yo no es para el Yo.

6º A U M El Yo es y no es el No-Yo.

7º A-U-M. Yo – No Yo-No. El Absoluto en que están contenidas todas las permutaciones posibles (1).

De las permutaciones y combinaciones del Yo, del No-Yo y de la Negación, provienen los efectivos fenómenos del universo y las correspondientes creencias del hombre, unas en que prevalece el espíritu y otras la materia; también se corresponden con el ensueño, la vigilia y el sueño, con el idealismo, el materialismo, el panteísmo y demás opiniones. Pero en todo caso, queda intacta la paz del Absoluto, porque el neto resultado de combinar los tres elementos es siempre el equilibrio que indiferentemente puede llamarse plenitud o vacío, paz o turbación y voz del silencio, porque A U y M son en rigor

(1) Estas permutaciones están tomadas del Pranava Vâda, manuscrito sánscrito todavía inédito, al que nos referimos en la nota final del cap. VII.

simultáneas, inseparables e insusceptibles de permutaciones y combinaciones, las cuales sólo son posibles cuando se considera una parte del todo, la A la U o la M que entonces están necesariamente sujetas a orden, sucesión y arreglo. Sin embargo, también la atorbenillada multitud del proceso del mundo está en aquella paz, porque el No-Yo es la “mutua destrucción de las cosas” y la Negación es la abolición de “todas estas particulares cosas” y el “Yo” es aquello en cuyo beneficio y en cuya conciencia y por cuya conciencia se efectúa dicha abolición. Tal es el verdadero significado de la enseñanza Sâmkhya, según la cual Prakriti o el No-Yo se manifiesta y se encubre incesantemente con el solo objeto de proporcionar al Yo una interminable pista de reconocimiento. Es la recreación o entrenamiento del Pûrusha, el Yo. En tal interacción ambos hallan perpetua e inevitable plenitud de manifestación, reconocimiento y destrabada recreación.

En el capítulo anterior ya tratamos en un aspecto del porqué este movimiento de identificación y separación, de acción y reacción. De lo entonces dicho se infiere que en lo limitado la Negación aparece primero como afirmación y después como negación. Debe comprenderse claramente lo repetidamente expuesto de que la negación entraña afirmación y la precede en el tiempo. En la sentencia: Ego No-Ego No (es) el es entre paréntesis o soy como después llega a ser, es la oculta afirmación. Un poco de reflexión demuestra que ha de ser así y que debe ser así sin que el pensamiento descubra objeción en contra. Si suprimimos el es no sólo de la sentencia sino también de la conciencia, las tres palabras restantes carecen de coherente significado. Para negar una cosa es primero necesario describirla o por lo menos suponerla, y describirla equivale a darle una existencia hipotética. Para negar al No-Ego debe primeramente considerarse como una hipótesis, y por esto y porque la afirmación y la negación no pueden ser simultáneas en una cosa particular y limitada, resulta, según vimos, que la sentencia se ha de dividir en dos partes: 1ª Ego No-Ego; 2ª No-Ego No. La primera parte contiene en su expresión el implícito verbo est o sum, pues sin esta palabra carece de significado; y la segunda parte también contiene implícitamente el mismo verbo est o sum que le da significado. Por estas razones ya parcialmente expuestas en los capítulos VII y IX la afirmación y la negación toman respectivamente la forma de una identificación del Yo con el No-Yo y una separación del No-Yo. La mera aserción en tercera persona de la existencia o inexistencia del No-Yo, carece de interés para el Yo que no tiene motivo para hacer tan indiferente aserción, pues no puede decirse que el No-Yo sea un hecho con existencia

independiente de los motivos, razones e intereses del Yo, porque desde un principio dijimos que el No-Yo no es independiente del Yo sino muy dependiente pues contiene toda existencia. Por lo tanto, se infiere que tal afirmación y negación del No-Yo por el Yo, debe estar relacionada con un propósito y servir algún interés del Yo. El único propósito e interés posible es el reconocimiento, definición y comprensión de sí mismo. El eterno Yo nada necesita fuera de sí mismo. Se pregunta: ¿Qué soy yo? ¿Soy Esto? Y se responde: No, no soy Esto, sólo soy Yo. Desde el punto de vista del Esto se repite una y otra vez la pregunta; pero desde el punto de vista del Yo es un sencillo, eterno e inmutable acto de conciencia en el que no hay movimiento. Por lo tanto, la afirmación toma la forma de una identificación del Yo con el No-Yo, y la negación toma la forma de una desidentificación o separación del Yo del No-Yo, de modo que la sentencia ya no es una mera indiferente declaración de la identidad del No-Yo.

Por lo tanto, la afirmación: Ego est No-Ego no sólo atribuye al No-Yo la existencia que inherentemente pertenece al Yo, sino que también identifica el yo con el Yo. En esta etapa de separación de las dos partes de la sentencia, como quiera que el No-Yo es siempre algo particular y limitado, se le designa característicamente con los nombres de “esto” “idam” o “etat” en los textos sánscritos. Sin embargo esta diversidad de nombres no denota cambio de naturaleza, y junto con dicha diversidad, el entreparéntesis est se convierte en sum y la primera parte de la sentencia en “Yo (soy) esto”, y la segunda parte en “Esto no (soy Yo)” cuyo significado es el mismo que “Yo soy no esto”, con la especial significación de que en cada ciclo del proceso del mundo, sea la vigilia y sueño del individuo o la creación y disolución del universo, la conciencia del Yo comienza cuando acaba el día o período de actividad y manifestación.

El primer sentimiento del recién despertado Yo por la mañana es un vago reconocimiento de sí mismo con el todavía más vago sentimiento de la presencia del No-Yo; y su último sentimiento por la tarde es el mismo vago sentimiento de un Yo que retorna del externo y gradualmente oscurecido No-Yo a interno sueño. Así lo expresa el orden de las palabras en la sentencia sánscrita Aham-Etat-Na (asmi) y también expresa algo más porque asmi (soy) indica el Yo individual, al terminar la obra del día tiene por decirlo así más deliberada, definida y plena conciencia de sí mismo que al comenzar el día.

El “Esto” que ahora aparece es en primer lugar el upâdhi, el cuerpo, la envoltura, el organismo que el espíritu individualizado

ocupa e identifica consigo mismo, pero después desecha y arroja; y en segundo lugar, el mundo objetivo con el cual puede el espíritu identificarse y poseer como su fuera algo perteneciente a sí mismo, y después tiene también la posibilidad de renunciar a su posesión.

Así por medio de la dual naturaleza de la negación, por reflejo de la existencia del Yo y la inexistencia del Yo, se mantiene en incesante movimiento la rueda del samsara, de la que dice el Shevetâshvatara: “Aquello en que todo está vivo, aquello en que todo descansa, lo ilimitado y sin orillas, en la incansable rueda de Brahman gira incesantemente el hamsa, el cisne, mientras se cree separado del motor de la rueda; pero en cuanto reconozca su unidad con el Ser que mueve la rueda, inmediatamente alcanzará la paz de inmortalidad”.

Se llama “Sohar” el Jîva que reconoce la identidad del Yo universal y el yo individual en las palabras: Sah aham, que significan: “Aquello soy yo”, mientras que la palabra ham-sa, que significa cisne, es el reverso de dicho reconocimiento y denota al Jîva que no reconoce su identidad con el Yo. En la interminable revolución de dicha rueda se advierten dos arcos y siempre dos. En el primer arco, aquello que no es, el “esto”, aparece como si fuera, toma “nombre y forma” y predomina sobre el Yo. Tal es el sendero de consecución en que el Jîva se identifica de más en más con el No-Yo, se aparta más y más del Yo universal, se afana por las cosas de los sentidos y de ellas se colma. Pero al término de este primer arco de su particular ciclo, el Jîva inevitablemente experimenta hastío, reflexiona y se encamina por el otro arco, por el sendero de renunciación (nivrittimarga) en que reconoce de más en más su identidad con el Yo universal, se va apartando de las cosas de los sentidos y poco a poco da cuanto adquirió del no-yo a los demás Jîvas que están en el sendero de acción (pravritti-marga) y de ello necesitan.

Así, mientras que en el primer arco, prevalece el no-yo, disfrazado de yo, y el verdadero Yo está oculto, en el segundo arco prevalece el verdadero Yo y el falso yo o no-yo se oculta hasta que por fin se desvanece. A quien sólo se ve con los ojos corporales y desconoce el verdadero Yo, le parece que el Jîva vive y crece en el primer arco y decae y muere en el segundo sin que trascienda más allá. Mas para quien ve con los ojos del espíritu sucede lo contrario. La verdad de lo que en ambos casos ocurre aparece muy clara a quien conoce la naturaleza del Absoluto y el perfecto equilibrio entre el espíritu y la materia.

Conviene advertir que como los “estos” son infinitos en número y extensión, de limitado tiempo y espacio, también los ciclos son

infinitos en número y extensión, desde lo mínimo a lo máximo; y sin embargo, no hay mínimo ni máximo, porque siempre hay algo más mínimo y algo más máximo, aparte de que los ciclos y períodos de actividad están siempre necesariamente equilibrados por correspondientes períodos de inactividad y viceversa, de lo cual daremos ulteriores razones al tratar de la ley de acción y reacción y de la naturaleza de la muerte del cuerpo físico.

Así a la sarga sucede la pralaya y a la pralaya la sarga interminablemente en todos los grados posibles, de modo que están justificados los nombres de constante creación (nitya-sarga) y constante destrucción (nitya-pralaya). De esta complejidad resulta que el limitado Jîva no puede presagiar con su mente concreta (manas) la acción en limitada fecha de ninguna ley de un sistema cósmico grande o pequeño. No hay en esto quebrantamiento ni excepción de la ley, pues lo que tal parece está sujeto a otra ley perteneciente a un sistema superior. La pura razón o intuición (Buddhi) ve la necesidad de la ley particular y de su infracción desde el punto de vista del Absoluto en que todo se contiene.

Indicadas así someramente lagunas de las más importantes características de la interacción entre el Yo y el No-Yo en el proceso del mundo, derivadas de la afirmativo-negativa naturaleza del tercer factor del Absoluto, trataremos de la causa de la interacción desde un punto de vista distinto del considerado en el capítulo X en la relación con las divisiones de la sentencia.

Se ha dicho que el multitudinario proceso de samsara se efectúa aunque la Negación y la palabra “necesario” con sus derivadas se empleen de cuando en cuando en las diferentes fases de la deducción. Claro está que la Negación con su incluida afirmación sólo se describe la Relación entre el yo y el No-Yo, y está entre ambos como un nexo entre dos términos. En los dos está inherente y nada es aparte ni separado de ellos; por sí misma nada puede hacer; pero al coordinar la naturaleza de ambos en la dual Negación es la necesidad del movimiento implicado en la sentencia. Esta necesidad no requiere justificación, pues es axiomática en cada grado de la deducción. Está inherente y es parte de la naturaleza de los tres factores del trino Absoluto, según ya quedó suficientemente explicado y demostrado.

Recordemos que la naturaleza del Absoluto no está constituida por tres naturalezas distintas ni por dos separadas naturalezas correspondientes a dos o tres factores separables del Absoluto, sino que es una sola y única e inmutable naturaleza, la naturaleza del Yo que niega que sea el No-Yo. Todo cuanto se distinga o se diga del No-Yo y de la Negación o de su naturaleza, sólo puede decirse en

reverencia de aquella suprema naturaleza que es la fuente, la esencia, el todo, la verdadera naturaleza de lo que llamamos sus naturalezas. Teniendo esto en cuenta, veremos fácilmente que esta suprema e inmutable naturaleza es necesidad, es decir, la naturaleza del Todo, de lo que siempre ha de ser sin mudanza ni alteración ni que sea posible evitarlo. Esta necesidad es la ley de todas las leyes, porque es la naturaleza del Absoluto inmutable sin tiempo ni espacio, de quien dimanen las leyes y en él están incluidas e inherentes. Es el primario poder, la única fuerza, la suprema energía del proceso del mundo, de la que derivan todas las fuerzas y a la que todas retornan, pues son inseparables de él y sólo son sus interminables modalidades de manifestación.

La inquebrantable e inalterable unidad y completividad del Absoluto se evidencia en la transmutación y conservación de la energía y en la indestructibilidad de la materia que se manifiesta en siempre nuevas formas con siempre nuevas propiedades, pero sin alterar jamás su cantidad, pues nada puede añadirse ni substraerse del Absoluto. Es el absoluto libre albedrío simbolizado en las sagradas escrituras de la India por la impersonal diosa Mâyâ-Shakti, la de cien himnos y miel nombres, que incluye el carácter de los tres términos esenciales y es por lo tanto otra expresión del Absoluto, la de llegar a ser. Así dice Shankara en el himno que personifica imaginativamente a Shakti, aunque es inseparable del Absoluto: "Eres la esposa del supremo Brahman." Esta necesidad es la causa de todas las causas (Kâranam-Kâranânâm) y de ella son reflejos las demás llamadas necesidades.

A este respecto podemos considerar apropiadamente el significado de la palabra causa. Desde el punto de vista de la psicología, según repetidamente han demostrado insignes pensadores de varios países, el mundo es una Interminable sucesión de impresiones sensorias, y la idea de absoluta necesidad que asociamos a las sucesiones llamadas causas y efectos es una mera alucinación producida por la circunstancia de que determinada sucesión ha sido invariable en cuanto alcanza nuestra experiencia.

Esta opinión es correcta hasta el punto a que llega, pero no va muy adelante, pues no explica satisfactoriamente el porqué de la alucinación, y algunos mantenedores de tal opinión se niegan a tratar de este "por qué", y se contentan con explicar el "cómo". Pero otros no se encastillarán en semejantes restricciones sino que deben comprender que ha de haber un "cómo" y un "por qué" en nuestra conciencia, y cómo y porqué hablamos de "a causa de" y "por lo tanto" y "por esta razón". Ciertamente que cada una de las llamadas "leyes de la naturaleza" es tan sólo un compendio, una

breve descripción de un vasto orden de percepciones” (1) pero dicho resumen o breve descripción es posible por la unidad subyacente en la variedad del universo.

Cada “por qué”, cada generalización, cada ley está subordinada a otra ley superior, hasta llegar a la suprema ley expresada en la sentencia que resume o compendia la naturaleza (svabhâva) del Absoluto cuya inmutabilidad no requiere un ulterior “por qué”.

La mente humana sólo indaga y pregunta por la causa cuando ve un efecto, es decir, un cambio. De otro modo no preguntamos “por qué”. Lo preguntamos porque la constitución de nuestro ser, nuestra íntima naturaleza inquebrantablemente unida con el único Yo, la conciencia del Yo soy Yo y de que A es A, se rebela contra la creación del algo nuevo, contra la desaparición de A y la aparición de No-A, contra que A se convierta en No-A. No podemos asimilarnos semejante innovación. Nada hay en nuestra íntima naturaleza que responda a ella. Por lo tanto, prorrumpiremos en un “por qué” doquiera veamos un cambio. Y la respuesta que recibimos es un “porque” que procura resolver el efecto en la causa en los varios aspectos de materia, movimiento, fuerza, etc., y de muestra que el efecto no es diferente de la causa. Y quedamos satisfechos y complacido nuestro sentimiento de inquebrantable unidad. La causalidad es la conciliación entre la necesidad o inquebrantable unidad del Yo por una parte, y la accidentabilidad, le flujo y reflujo, la multiplicidad del No-Yo por otra parte.

Pero todo ello no es más que un subterfugio, una evasión, una ilusión mayávida. Lo más bueno que se tiene a mano, pero no lo mejor. En riguroso concepto es imposible e incompresible que algo se aniquile en nada y que de la nada salga algo. Únicamente nos satisfacemos al reducir el cambio a inmutabilidad, pues entonces vemos que no hay efecto sin causas, sino tan sólo firmeza, inmovilidad en la sentencia en donde están presentes de una vez para siempre todas las posibles impresiones sensorias, todas las posibles conjunciones y disyunciones del Yo y del No-Yo en todas las sucesiones posibles. Estas sucesiones mutuamente subversivas y al parecer infinitas constituyen el multitudinario orden y a la vez desorden de samsara, el proceso del mundo contenido en la sentencia. Y la sombra de la perenne necesidad de la sentencia en cada una de dichas sucesiones es el motivo del a creencia en la “causa y efecto”, “razón”, “por lo tanto” y “por qué” de las cosas. Como quiera que cada sucesión está incluida en la necesidad de la sentencia, aparece también como necesaria

(1) Pearson: Gramática de la ciencia, pág. 132, primera edición.

Relación de causa y efecto. Sin embargo, nunca es la sucesión necesaria en realidad, porque cada ley tiene una excepción y cada excepción está sujeta a otra ley superior, según ya dijimos; es tan sólo la imitación de una necesidad real. La contraparte de esta verdad es que cada particular voluntan libre, aunque en rigor no es del todo libre, parece libre por imitación de la absoluta libre voluntad; y necesidad y libre voluntad significan evidentemente lo mismo en el Absoluto Aham Etat Na que es e incluye la totalidad del interminable devenir. Podemos expresar la misma idea diciendo que cada una de las incesantes impresiones sensorias, movimientos y sucesiones es un efecto cuya única causa constante es su totalidad, o que su causa es el Absoluto o el universo, o también que la naturaleza del trino Absoluto es la única causa de todas las posibles variaciones y detalles de movimientos que constituyen y están contenidos en el Absoluto, con todo el interminable devenir o llegar a ser, como único defecto.

El todo es la causa de cada una de sus partes. Esto es lo que en este respecto hemos de reconocer estudiosamente para comprender la naturaleza de la causa, de la necesidad o de la energía shakti. Lo simultáneo, lo inmutable, lo siempre completo, el Absoluto es la causa de lo sucesivo, de lo mudable, de lo particular, que en su totalidad es el No-Yo y está siempre contenido en el Absoluto. Así considerada, no ofrece dificultad la idea de causación; pero podría objetarse que la dificultad desaparece porque se substraee subrepticamente del problema la esencia idea de causación, la cosa que precede y por algún inherente, misterioso e ininteligible poder origina otra cosa que sucede. A esto cabe redargüir que no hay tal subrepticia substracción sino una enteramente notoria abolición y refutación de la llamada idea esencial y de todo cuanto pueda suponerse base y fundamento de esta idea. Nosotros demostraremos que la idea de causación de una cosa limitada por otra también limitada es una ilusión y una ilusión necesaria, de la propia suerte que es una ilusión necesaria la idea de que cualquiera de la multitud de individuos es un agente libre con libre voluntad.

Evidentemente el yo universal es libre porque nada hay que lo limite y coaccione. De aquí que en cierto sentido quepa decir que la palabra “libre” no tiene significado, pero en otro sentido tiene plenísimo significado. Sin embargo, como quiera que cada Yo individual es esencialmente el Yo universal, ha de ser también libre por naturaleza; pero si está limitado y por todas y por todas partes circuido, pues no solamente es el Yo sino también el No-Yo, ¿cómo puede ser libre? La dificultad se desvanece al considerar que cada

Jîva individual se siente libre pero no es libre. Es libre en cuanto es el Yo universal y no es libre en cuanto comete el error (avidyâ) de identificarse con una porción del No-Yo.

Ya se reconoce generalmente y no hay para qué demostrarlo de nuevo que la idea de necesidad presente en nuestra idea de causación es un factor puramente subjetivo no comprobado por ninguna experiencia externa. El mundo objetivo sólo nos muestra una repetida sucesión que por sí misma no basta para substanciar la idea del invariable, inherente y necesario poder de causación. Esta idea proviene de nuestro interior, del Yo, que voluntariamente ejerce el poder de causación, del inquebrantable sentimiento del ejercicio de la libre voluntad, aunque por estar en relación con lo limitado, con lo material que lo restringe, siempre se resuelve naturalmente, por análisis y escrutinio, en fuerza física. Así vemos que están íntimamente relacionadas o que son dos aspectos de un mismo hecho la idea de necesaria causación y la idea de causación por libre voluntad. Y ambas son ilusorias, de suerte que sólo podemos comprenderlas al comprender que lo mudable está contenido en lo inmutable, que en rigor no hay cambio ni precedencia ni sucesión sino simultaneidad, ni causación de una parte por otra parte sino tan sólo la inarbitraria coexistencia de todas las partes posibles por la única inmutable necesidad de la naturaleza del Absoluto; y que todo cuanto parezca particular necesidad de una especial relación entre una parte y otra parte es tan sólo un ilusorio reflejo del Absoluto que aparece desde el punto de dicha de dichas partes. La necesidad de lo inmutable es tan comprensible que nos inclinamos a considerarla axiomática. En cambio, no comprendemos la necesidad del cambio y anhelamos comprenderla; pero nunca la comprenderemos mientras imaginemos que el cambio se opera en nosotros, pues entonces tendremos lo contrario y opuesto al axioma, una falsedad, puesto que no hay tal cambio. Sólo cuando así lo comprendamos comprenderemos el caso, reduciendo lo mutable inmutable, reconociendo que aunque desde el punto de vista de los sucesivos particulares parece que “Esto” cambia, desde el punto de vista del yo universal trascendental, desaparece enteramente en la inconmovible fijeza de la constante negación por el Yo de todo el No-Yo, es decir, de todas las partes del múltiple No-Yo.

Un ejemplo esclarecerá esta idea. En los libros de una copiosa biblioteca hay millones de combinaciones y permutaciones de las palabras de un idioma, y cada permutación y combinación tiene un enlace en serie y en su particular significado. La biblioteca en conjunto contiene siempre y a un tiempo todas dichas

permutaciones y combinaciones en siempre completa y acabada condición. Sin embargo, si un individual personaje de los muchos cuya biografía contiene la biblioteca quisiera trazar su propia biografía, al realizarlo le parecería desde su personal punto de vista que todas las palabras van en ordenada sucesión. Así en la biblioteca del universo hay infinitos números de volúmenes, y cada volumen es la historia de una vida sin principio ni fin cuyo autor es el único Yo. Los lectores son aparentemente infinitos en número y eternos en tiempo y autores de su respectivo volumen y cada volumen contiene la misma y única historia, pero en diferente orden del de cada uno de los demás.

Otro ejemplo esclarecerá mejor la idea.

Cada uno de nosotros vive en todo su cuerpo y en cada punto de él a cada instante de tiempo; pero si hemos de realizar, definir y determinar distintamente nuestra conciencia en cada uno de los puntos del cuerpo, sólo seremos capaces de determinarla y distinguirla punto por punto en ordenada sucesión. Así tenemos que todo el universo, todo el No-Yo es el cuerpo del Yo universal quien vive completamente y a un mismo tiempo en todos los puntos de su cuerpo, con innumerables y mutuamente contradictorias y por consiguiente equilibrantes y neutralizantes funciones. A cada uno de los puntos del universo o cuerpo del Yo universal le parece que vive con dichas innumerables funciones en una interminable sucesión que constituye su vida inmortal.

La naturaleza de este incesante devenir, de este interminable proceso del mundo, de esta combinación de causas y efectos está expresada en el significativo nombre de energía shakti, o más comúnmente Mâyâ, de la propia suerte que la naturaleza del Absoluto está expresada en el término Pranava.

Según explican los libros tántricos(1) mâyâ es la inversión de yâ-mâ, pues yâ y mâ son dos palabras sánscritas que colocadas en frase completa significan “lo que es y no es, sata-sat, lo existente e inexistente, lo cual resulta muy enigmático desde el punto de vista exotérico.

Los libros tántricos hoy existentes, tratan de shakti en un aspecto personal y le asignan un nombre oculto formado por la sola letra I,

(1) Los sastras tántricos constituyen una parte muy importante de la bibliografía sánscrita, de los cuales se conservan los más auténticos fragmentos. Parece que tratan muchos temas de la ciencia física, especialmente su relación con la práctica de la yoga.

del mismo modo que designan a varios otros idiomas con letras sueltas (1). La letra I está naturalmente entre la A y la U como también la M que es la envoltura externa de la I aunque se coloca al final porque aparece como negación después de afirmación. Pero dicha I colocada entre la A y la U se entrefunde y desaparece en la A cuando la conjunción de las fonías vocales A y U produce la fonía vocal O y AUM se pronuncia OM (2). Está esto de acuerdo con las reglas gramaticales de doble entrefusión de letras (sandhi) usual en el sánscrito arcaico (3) cuya perfecta construcción gramatical, si la conociéramos, nos demostraría, como dice la tradición, en el articulado desenvolvimiento de vibración tras vibración, sonido tras sonido, letra tras letra, palabra tras palabra y frase tras frase, el correspondiente desenvolvimiento articulado del sistema del mundo a que pertenece aquel idioma. Las referidas elisión y desaparición están justificadas por todo cuanto se ha dicho acerca de la naturaleza de Shakti que se oculta en el Yo y desaparece en el No-Yo siempre que el Yo actúa sobre el No-Yo (4) y luego se retrae después de la negación.

Cuando procuramos considerarlo aparte los otros, no se separa de la M, y además se identifica entonces en la oculta afirmativa cuyo poder se manifiesta y aparece en múltiples resultados y efectos más bien que con la patente negativa. Esto está indicado en el hinduismo exotérico por la relación de Shiva y su esposa Gaurî, que en sus diversas formas implica el afirmativo aspecto de ichchâ mientras que Shiva es su notorio aspecto de destrucción y negación. Gaurî encubre en su esencia la inseparable y verdadera mitad de su constitución, de modo que los himnos a ella dedicados dicen que “únicamente cuando Shiva está conyugado con ella, la prístina Shakti, es capaz de prevalecer y vigorizar, pues de lo contrario no puede ni siquiera moverse” (5).

(1) En el Tarasaropaniṣad se encuentran ejemplos de ello.

(2) Esto está tomado del Pranavavâda, a que antes nos referimos.

(3) En el Ramayana, el Mahâbhârata y los Purâṇas hay ejemplos de esta entrefusión o elisión gramatical de vocales.

(4) Recuérdese que esta actuación se efectúa de la única manera de propender el Yo hacia el No-Yo y al propio tiempo apartarse de él. “Puruṣa, fijo, completo, como un espectador, presencia a Prakṛiti”. SâṅkhyaKârikâ, vers. 65.

Esta contemplación, esta atestiguación del No-Yo por el Yo es la afirmación del No-Yo por el Yo, y esta afirmación le da al No-Yo toda la existencia que tiene. Es la conciencia que da vigor y posibilita todos los fenómenos de que trata la ciencia física.

(5) Saundarya-Lahari.

A causa de su especial enlace con la negación se considera esta necesidad, esta Shakti, conjuntamente con la Negación y no como un cuarto término esencial. Esta siempre presente necesidad, la naturaleza del trino Absoluto, de la sucesión del proceso del mundo, aparece como y es lo que llamamos Shakti, poderío, capacidad, fuerza, poder, energía, etc. Dicho de otro modo, como negación es la naturaleza de la relación entre el yo y el No-Yo; así que esta necesidad, inherente en la combinación de los tres factores del Absoluto e inseparable de cualquiera de ellos, puede considerarse como el poder de la naturaleza del Yo y del No-Yo que hace inevitable dicha relación.

Esta relación deriva inmediatamente o mejor dicho es otra forma de aunque la necesidad, y por ello se considera más estrechamente enlazada con la negación que con los otros dos factores del Absoluto.

En Maya-Shakti vemos repetida la trinidad del Absoluto cuya prístina impresión aparece y reaparece interminablemente por doquiera. Cada uno de los factores del Absoluto repite una y otra vez en sí mismo dicha trinidad en forma de correspondientes aspectos.

En el Pratyagâtâm el sat corresponde a Etat, la manifestada sede de acción, por la cual aparece la existencia del Yo; el chik corresponde a Aham, la manifiesta sede del conocimiento; y ânanda corresponde a Na /asmi) en que subyace el principio de afirmación-negación, atracción-repulsión o sea el deseo. Además en Mûlaprakriti, rajas o actividad corresponde a Etat; sattva iluminación o cognoscibilidad a Aham; y tamas, negación, tinieblas, inercia, substancialidad Y posesionabilidad a Na (asmi).

En el Maya-Shakti de la Negación, la triplicidad aparece como la energía de: 1.º afirmación, atracción, deleitabilidad, avarana, envolvimiento, propensión, correspondiente a Aham; 2.º Negación, repulsión, distracción, desechamiento, vikshepa, correspondiente a Etat; 3.º el proceso de revolución, alternación, balanceo, sâmya, correspondiente a ânanda, la espiral danza de Shiva, tamas Y el Na (1). Según prosigamos se esclarecerá el significado de todo esto,

(1) En sânscrito no hay terno de palabras, como sat-chit-ananda o sattva-rajas-tamas, para expresar los tres aspectos de shakti a que se refiere el texto. Las palabras aquí usadas, o al menos las dos primeras de ellas se encuentran en las obras de Advaita- Vedanta para describir aspectos de Maya-Shakti en sentido algo diferente. Es posible que los poderes de emanación (srishti) desechamiento (sthiti) mantenimiento, cohesión, laya o samhâra, reabsorción, destrucción, neutralización, equilibrio, que generalmente se atribuyen a Brahmâ, Vishnu y Shiva; o rajas, sattva y tamas respectivamente, signifiquen en esencia los mismos tres aspectos. Considerados de otro modo, samhâra sería reabsorción o atracción, srishti sería desechamiento o repulsión, y. sthiti significaría mantenimiento o equilibrio entre ambos. En este concepto también variaría la correspondencia entre los ternos. Véanse a este propósito las observaciones al capítulo siguiente.

porque nada que intente describir la esencia del proceso del mundo puede servir para imitar más o menos este proceso combinando la simultaneidad de todas las cosas en el Absoluto con su gradual desenvolvimiento en cada vez mayor repetición en la sucesión de "relativos" del proceso del mundo.

Se dice que Maya-Shakti es el movimiento y la inteligencia de todos los mundos (1); toda su sabiduría y toda su riqueza; el poder del deseo por la subsistencia de las cosas del mundo y también por su destrucción. Muchos son sus aspectos y correspondientes nombres. La mitad de ella, que aparece en la afirmación: " Yo soy esto", es avidyâ, ignorancia, error, ilusión, el imperfecto conocimiento, la separatista inteligencia que ata al Jîva al primer arco de la rueda de samsâra. La otra mitad está implicada en la negación y se manifiesta en vairâgya y vidyâ, la trascendencia de las penas del mundo por saciedad de placeres y dolores, el discernimiento, el conocimiento, la clara comprensión que distingue lo permanente de lo transitorio y conduce al Jîva al segundo arco de la rueda. En su totalidad es mahâvidyâ, el completo y perfecto conocimiento., la unificadora sabiduría de buddhi o la pura razón que libera Jîva de toda atadura, lo convierte en un Ishvara (en el estricto y técnico significado) y lo guía por el segundo arco a la unión de la razón con el deseo que constituye la verdadera libre voluntad o albedrío de un deliberado amor universal y confiere la genuina liberación.

Quienes desean adquirir o desechar las cosas del mundo, físicas o sutiles, adoran a Shakti en sus respectivas formas de avidyâ o vidyâ, en uno u otro de sus diversos aspectos; pero quienes desean la riqueza y plenitud del espíritu la adoran en la forma de mahâvidyâ o alta sabiduría. Cada forma de adoración conduce con el tiempo por cíclica necesidad a la forma siguiente. La adoración de mahâvidyâ es la misma que la del verdadero señor de Shakti, el Pratyagâtmâ, en cuya supremacía siempre insiste ella, y por sumisa y amorosa subordinación a él y en cumplimiento de la universal ley de compasión a todos los seres, en su aspecto de Gâyatrî, la madre de los Vedas, la voluntad iluminada por la sabiduría que sabe extraer los inagotables tesoros de la naturaleza, confiere gradualmente altos conocimientos y poderes a los Jîvas que recorren el sendero de renunciación para humildemente servir y auxiliar a sus hermanos.

Debemos considerar aquí un punto especial. En los textos

(1)Devi-Bhagavata, L, IX.

sánscritos hay tanta confusión entre el Pratyagâtmâ y el Paramâtmâ, como entre Shakti y Prakriti. Por estar Shakti relacionada a la par con Pratyagâtmâ y Mûlaprakriti y estar en sí misma oculta, hay la natural tendencia a considerarla como uno o como otra. Por ejemplo, en el Devî-Bhagavata se la identifica unas veces con el Yo y se le da el nombre de Shiva y otras con Mûlaprakriti. Así personificada Shakti, dice: "Siempre somos El y yo los mismos. Nunca hay diferencia entre nosotros. Lo que El es, también lo soy yo. Lo que yo soy, aquello mismo es El. La diferencia proviene tan sólo de la perversión de pensamiento."

Pero al propio tiempo declara la distinción, diciendo: "Quien conoce la sutilísima distinción entre nosotros dos, es verdaderamente sabio y quedará libre de samsâra, libre en la verdad."

Por otra parte: "En el principio de la creación nacieron dos shaktis, prâna y buddhi, de samvit, la conciencia, con la forma de Mûlaprakriti."

Ciertamente que en profundísimo sentido, Shakti no es diferente del Absoluto, sino solamente su verdadera naturaleza (svabhâva) y como Mûlaprakriti está incluida en el Absoluto, puede también identificarse Shakti con Mûlaprakriti sin la cual no puede manifestarse y verdaderamente no podría ser. Al propio tiempo conviene y es provechoso hacer la distinción, aunque sin diferencia, desde el punto de vista de lo limitado, en el que el pensamiento debe tomarse deliberadamente en su "pervertida," sucesiva y parcial forma.

También en el Bhagavad Gîtâ(1) habla Krishna, de su daivî mâyâ, "dificultad de eludir y trascender"; de su divina naturaleza (daivî prakriti) y de sus dos naturalezas, la inferior y la superior, y describe la inferior constituida por los diversos elementos que según la filosofía sankhya proceden de Mûlaprakriti, y dice que la superior es la vida de los Jîvas que sostiene el mundo.

El significado de estos pasajes del Bhagavad Gîtâ se comprenderá mucho mejor si recordamos lo anteriormente expuesto acerca de la naturaleza del Yo, del No-Yo y de la Energía que de ambos procede o mejor dicho que es la necesidad de la naturaleza de ambos.

En su forma de avidyâ, esta prístina Energía se dirige hacia el No-Yo y se convierte en aparâprakriti, nombre que no sólo expresa la fuerza que mueve al Jîva hacia el exterior sino también las manifestaciones del No-Yo, las cuales actualiza y con las que conduce al Jîva.

(1) Obra cit., VII, 14; IX, 13 ; VII, 5.

En la forma de vidyâ la Energía se dirige hacia el Yo y se convierte en parâprakriti, la fuente de vida, la cual, como conciencia en el Yo del No-Yo es vida e incluye por lo tanto a todos los Jîvas.

En conjunto, es dicha Energía daivî-prakriti, y entonces se entrefunden vidyâ y avidyâ en mahâvidyâ, no considerada como conocimiento, sino más bien como Shakti, la Energía que utiliza todo conocimiento para la progresiva marcha del proceso del mundo.

CAPÍTULO XII

EL DVANDVAN — LO RELATIVO

(Continuación)

SHAKTI – ENERGÍA Y NEGACIÓN, COMO REQUISITO DE LA INTERACCIÓN ENTRE EL YO Y EL NO-YO

En el capítulo anterior tratamos el aspecto afirmativo de la Negación, considerándolo como la energía que eslabona en una cadena sin fin de causalidad los factores de la sucesión del proceso del mundo, como la necesidad del todo que aparece como la causa de cada parte, la relación de causa y efecto entre todas las partes.

Trataremos ahora del aspecto negativo de la negación, donde la energía aparece como la condición o condiciones de la interacción entre el Yo y el No-Yo, o sean las condiciones en que aparece y ocurre la sucesión de los factores del proceso del mundo.

Un poco de reflexión mostrará que causa y condición son los aspectos positivo y negativo de una misma cosa. Puede decirse que una causa es una condición positiva y una condición es una causa negativa.

No valga la objeción de que anacrónicamente transportamos las actuales nociones de la vida a una primieval etapa en que sólo pueden discutirse las sutiles, puras y ultérrimas esencias del universo todavía embrionarias. Ya hemos expuesto repetidas veces que de lo abstracto a lo concreto no hay gradación ni desarrollo en el tiempo, pues ambos son coexistentes y se compenetran mutuamente. Aunque de otro modo fuera, lo que aparece como desenvolvimiento debe haberse efectuado en la semilla. El proceso del mundo está en el Absoluto y es el Absoluto. La metafísica sólo procura señalar cada hecho abstracto y concreto de nuestra vida, tomándolo tal como aparece, para colocarlo en su propio lugar en el Absoluto, en el inmutable todo, librándonos así de la pesadilla del cambio. Por lo tanto, tomando las palabras "causa" y "condición" en el sentido corriente hoy día! podemos tratar legítimamente de demostrar que dichos sentidos corresponden a aspectos de los términos esenciales.

Así hallamos, como ya dijimos, que una causa y una condición pueden considerarse como los aspectos positivo y negativo de lo necesario para determinar un suceso. También se puede considerar

la causa como una persistente condición, y la condición como una causa coexistente, o bien, que la causa es una condición que deja de existir en cuanto aparece el efecto, mientras que la condición es una causa que persiste antes, durante y después de producido el efecto.

Considerando esta cuestión desde el punto de vista del Absoluto, como quiera que todas las cosas están recíprocamente relacionadas, y el todo es la fuente de cada una de las partes, los diversos modos de definir la causa y la condición, coinciden con los diversos modos de describir las diferentes relaciones, todas igualmente necesarias, de unas partes con otras.

De dichos diversos modos tenemos las varias distinciones que la filosofía de Occidente establece entre causa final, causa eficiente, causa material, causa formal, causa instrumental, movimiento, acción, motivo, etc.; y la filosofía oriental entre nimitta, samâvayi o upâdâna, asamâvayi, sahakâri, uddeshya, kartâ, asâdhârananimitta, o amukhya, kriyâ, kârya, prayojana, etcétera, con sus numerosas divisiones y subdivisiones.

En todas estas modalidades la única característica común de causa es la expuesta por los antiguos Nayyâyikas, que dicen: "lo que es, produce su efecto; y lo que no es, no lo produce"(1). Es equivalente al principio de las variaciones concomitantes según la filosofía occidental.

La primera mitad de la cita anterior representa el aspecto positivo, la única causa universal, correspondiente al Yo, la afirmación, el elemento shakti de la negación; y la segunda mitad representa el aspecto negativo, la única verdadera condición universal, correspondiente al No-Yo; a la denegación, al negativo elemento, de la negación, mientras que todas las demás llamadas particulares causas o condiciones, no son en rigor más que diversos efectos que por reflejo toman apariencia de causa o condición en el sucesivo proceso del mundo, de la verdadera necesidad universal que hace de cada particular un hecho necesario y por lo tanto una causa y una condición respecto de todos los demás particulares; es decir, que hace que cada particular aparezca como el necesario efecto del precedente y la causa necesaria del subsiguiente, en interminable cadena cuya totalidad es el único efecto idéntico a la única causa, la necesidad del Absoluto.

Así vemos que el Yo o Espíritu y el No-Yo o Materia no son ni causa ni efecto, sino que los cambios de cognición, deseo y acción, y de cualidades, sustancia y movimiento, de las que él Yo y el No-Yo son el substrato, son causas o condiciones y efectos o resultados de uno a otro sucesivamente, cuya totalidad de cambio,

(1) Bhimacharya. Nyâyaskosha, pág. 197; artículo kâranam (causa).

considerada como efecto o resultado, tiene por única causa la energía shakti y por única condición la Negación incluida en el tercer factor del Absoluto.

Según vimos, la energía shakti tiene tres aspectos: atracción, repulsión y rítmica alteración o revolución; o dicho de otro modo: creación, conservación y destrucción.

La Negación tiene también tres aspectos: espacio (desha) tiempo (kala) y movimiento (ayana). Estas son las tres gunas o aspectos de la Negación, de la propia suerte que sat-chit-ânanda son las tres gunas o aspectos de Pratyagâtma y sattva-rajás-tamas las de Mûlaprakriti. La Negación con respecto al único e ilimitado Yo en cuya conciencia coexiste el No-Yo, la interminable multiplicidad, es negación por doquiera, es la total confusión del pseudoinfinito y aparentemente inmutable espacio.

La Negación con respecto al No-Yo, a la en apariencia infinita multiplicidad, cuyos particulares se van realizando sucesivamente en la conciencia del ilimitado Yo, es negación en sucesión, es pseudo infinito y fluente tiempo.

La Negación respecto de la Negación es el esfuerzo para afirmar y justificar la conciencia de la inseparable conexión entre el Yo y el No-Yo en todo lugar y siempre. Esto sólo puede hacerse por medio de un incesante movimiento que abarque todo espacio y tiempo y los combine y realice, así como el Yo y el No-Yo se realizan en y por la Negación.

Consideremos que espacio, tiempo y movimiento son las gunas o cualidades de la Negación, y fácilmente veremos que el espacio y el tiempo son vacuidad, fases del Na, del No de la nada. El movimiento ofrece mayor dificultad pues experimentamos que es algo positivo; pero sucede así porque mucho más que en el movimiento nos fijamos en la cosa que se mueve. Si pensamos en el movimiento separadamente de la cosa movida, como pensamos en el espacio independientemente de la extensión y en el tiempo independientemente de la duración de las cosas, veremos que hay tanta vacuidad en el movimiento en sí mismo como en el espacio y el tiempo. En rigor es el movimiento una vacuidad que combina las otras dos vacuidades, pues sólo por el movimiento de las cosas conocemos el espacio y el tiempo. Por lo tanto el movimiento es doblemente vacuo. El espacio y el tiempo parecen dejar rastro. Más todavía; nos parece que el espacio está siempre ante nosotros y que el tiempo no cesa de transcurrir. Hablamos del pasado y del

futuro como si fuesen algo positivo, algo contenido y encerrado en el presente que tenemos en la mano. Pero el movimiento no deja rastro. Es como raya trazada en agua corriente. Desde luego que la cosa que se mueve puede permanecer moviéndose; pero la cosa no es el movimiento como tampoco es espacio ni tiempo. Por lo tanto, el movimiento es verdaderamente, si bien se reflexiona y medita, la más negativa negación.

Además, hemos mostrado el espacio, el tiempo y el movimiento en correspondencia con el Yo, el No-Yo y la Negación respectivamente; pero no hay que esperar mucha precisión ni insistir demasiado en tal correspondencia. Donde todas las cosas están recíprocamente relacionadas, la distinción de estas correspondencias sólo puede significar que ciertos hechos, considerados desde cierto punto de vista, resultan más relacionados entre sí que con otros. Si alteramos ligeramente el punto de vista, aparecen nuevas relaciones y desaparecen las anteriores.

Tal es de más en más el caso según pasamos de lo simple a lo complejo. Por ejemplo, con referencia a que la Negación es el nexo entre el Yo y el No-Yo, puede decirse que el movimiento corresponde a la Negación, porque también es el nexo entre el espacio y el tiempo. Consideremos ahora el terno: jñâna-ichchâ-kriyâ. Aunque cabe decir que la condición de chit o jñâna es el espacio, implicado en la coexistencia de sujeto y objeto, de conocedor y conocido, no parece muy congruente decir que la condición correspondiente a sat o kriyâ sea el tiempo y la de ânanda o ichchâ movimiento. Desde luego que no fuera de todo punto inexacto considerarlo así; pero es más propio decir que kriyâ corresponde al movimiento e ichchâ al tiempo, que en punto a conciencia es memoria de los pasados placeres y dolores y la presente expectación o deseo de asegurar el placer y evitar el dolor en el porvenir.

Por otra parte, podemos decir con razón que el movimiento corresponde a ichchâ porque ichchâ implica un movimiento del pasado hacia el porvenir a través del presente, y que la sucesión envuelta en kriyâ es tiempo.

También podemos considerar el asunto diciendo que el espacio es algo notorio, casi visible, y que el movimiento es asimismo patente y visible; pero el tiempo está oculto, no se le ve, y es asunto exclusivo de la Íntima conciencia, como ichchâ es el oculto deseo entre una patente cognición y una patente acción. Por lo tanto, mientras el espacio y el movimiento pueden corresponderse con los notorios Yo y No-Yo, el tiempo debe corresponderse con la oculta Negación.

Si consideramos las meras palabras, cabe decir que el Yo y el No se unen en el No-Yo; y como el espacio y el tiempo se unen en el movimiento, debe asignarse el espacio al Yo, el tiempo a la Negación y el movimiento al No-Yo.

También cupiera decir que el tiempo sólo se concibe por medio del cambio, esto es, por el movimiento, y que el movimiento sólo es posible en el espacio; y por lo tanto, el espacio es la conjunción del tiempo y del movimiento y así debe corresponder al nexo o Negación.

Podríamos continuar discuriendo análogamente y advertir que una misma cosa ofrece diversos aspectos según el punto de vista desde que se la considere. Entre tanto, puesto que el movimiento se ha considerado casi unánimemente por orientales y occidentales como la conjunción del espacio y del tiempo, podemos aceptar por más notable la correspondencia primeramente expuesta o sea que el espacio corresponde al Yo, el tiempo al No-Yo y el movimiento a la Negación.

Considerémoslos separadamente.

I. ESPACIO

Espacio es la coexistencia (sahâstita, sahabhâva) de los muchos. Es la posibilidad de la coexistencia de los muchos y la efectividad de su inexistencia. El Yo es único y opuesto siempre y eternamente a los muchos; y de aquí la coexistencia de los innumerables noyós y su interminable sucesión. La forma y resultado de su coexistencia es mutua exclusión que produce la dualidad de “lado por lado” “uno contiguo a otro” con el intermediario, espacio “entre” como tercero que conecta los, dos, uno en cada lado. Esta triplicidad de “lado, contiguo y entre” o pârshva o paksha o aparapârshva o aparapaksha y antara aparece en el espacio considerado desde el punto de vista del No-Yo.

Pero desde el punto de vista del Yo, puede también decirse que el espacio es la coexistencia del Yo y del No-Yo, aunque la coexistencia de ambos apenas es coexistencia. Únicamente puede atribuirse con propiedad coexistencia a las cosas de la misma clase y naturaleza, en el mismo nivel y lado por lado una con otra, mientras que el Yo y el No-Yo son de opuesta naturaleza, pues el Yo es Ser y el No-Yo es No-Ser. Su coexistencia sólo es posible en el tercer factor, la Negación; es decir, que el No-Yo no coexiste exactamente con el Yo, sino que más bien existe en él, en su

conciencia, y tan sólo existe para negarlo. De aquí que tengamos otra forma de las espaciales relaciones, que aunque no esencialmente de diversa naturaleza, es distinta de la antes citada de "lado, contiguo y entre". Esta otra forma es "dentro" (antab), y "fuera" (bahib) "interno" y "externo", "meollo y cáscara" que se contienen ambos en el "todo".

Así tenemos otra tríplicidad en el espacio con referencia al Yo. Desde el punto de vista del Yo universal, este Yo es el envolvente espacio puro, incoloro y abstracto en que los etat viven y se mueven, por lo que se le puede llamar lo externo, y al No-Yo lo interno. Este aspecto del Yo, el Pratyagâtmâ, dio probablemente al Paramâtmâ su más conocido nombre de Brahman, que significa inmensidad sin límites, y deriva de la raíz brih, crecer, expandirse, ser vasto. Pero desde el punto de vista del individuo, de un aham (Yo) limitado por un etat (envolturas materiales) el Yo es el meollo y el No-Yo la cáscara.

Con referencia a la Negación podemos distinguir otra forma de triplicidad de espacio, a saber: punto (bindu) radio (vyâsa y estrictamente vyâsârdha) y esfera (gola). Los otros ternos de palabras no expresan más que vacuidad y negación; pero este terno geométrico es más abstracto, más vacío de contenido, si es posible; de aquí la congruencia de considerarlo como dimanante de una vista del espacio con especial referencia a la Negación.

Otras maneras de expresar la triplicidad en el espacio son las de "detrás, aquí, delante" y "longitud, latitud y profundidad". Esta última es la más conocida y más comúnmente mencionada expresión de las dimensiones del espacio.

Así como son en apariencia infinitas las clases matemáticas de movimiento y las medidas y cálculos de tiempo, también son en apariencia infinitos los grados y medidas del espacio o extensión. Siempre hay hasta el infinito algo menor que lo más mínimo y algo mayor que lo más vasto. Así como las sutiles vibraciones de movimiento compenetrán las groseras, y los sutiles módulos de tiempo compenetrán las medidas mayores, así los menores tamaños y dimensiones compenetrán los mayores tamaños y dimensiones. En este concepto, también como en el movimiento y en el tiempo, hay en el espacio no sólo cierto número sino necesariamente un aparentemente infinito número de dimensiones. De otro modo; la triplicidad antes descrita en diversos ternos de palabras, representa las tres propias dimensiones del espacio; y todas las demás dimensiones, sutiles y groseras, son combinaciones y permutaciones de dichas tres.

El significado de todo esto aparecerá más tarde en relación con los aparentemente infinitos lokâh, o sean los planos, grados y clases o regiones de materia, constituidos y señalados por una diferente vibración atómica. Cada uno de estos planos sirve de substrato o soporte (âdhâra) al inmediato inferior y más denso; cada uno a su vez está soportado por el inmediatamente superior y más sutil; y cada cual se conduce de un modo evidentemente misterioso y superfísico que trasciende el espacio a causa de la sutil y penetrante naturaleza de sus vibraciones, desde el punto de vista de las inferiores, pero que llega a ser una etapa, un peldaño de la ordinaria, familiar y bien comprendida escala de materia que incluye los planos inferiores desde el punto de vista de los superiores.

En lenguaje simbólico, que parece destinado también a describir los literales fenómenos de los sutiles planos de materia, puede considerarse el espacio simbolizado por la guirnalda de cabezas humanas, individuales puntos de conciencia y puntos atómicos de materia que Shiva, encarnación del negativo iehchâ, lleva siempre sobre el pecho. Cada cabeza está separada de las otras, pero contigua a las adláteres; y sin embargo, todas están unidas por el fuerte hilo de la conciencia del mutuo deseo. También puede simbolizarse el espacio por la obscura y gigantesca piel de mamut, envoltura externa del interno Dios, porque ichchâ sólo puede manifestarse en el espacio.

II. TIEMPO

Así como el movimiento entre el Yo y el No-Yo es el principio básico de toda moción, así la sucesión (krama) de este movimiento, de la afirmación y la negación, es el básico principio del tiempo y en rigor es el tiempo, pues el tiempo no es más que la sucesión de acontecimientos. También puede definirse diciendo que es la posibilidad de la sucesión de acontecimientos y de cambios en las condiciones de los objetos, y la efectividad de su no-sucesión, no-duración, el perenne testimonio de su impermanencia e inexistencia.

Así como el espacio es vacuidad que posibilita la coexistencia de objetos, y considerado en sí mismo como diferente de dichos objetos sólo por medio de estos objetos puede concebirse sin ser ellos; pues son su ausencia Y su opuesto, así el tiempo es una vacuidad que posibilita la sucesión de acontecimientos por los

cuales tenemos conciencia del tiempo sin que el tiempo sea los acontecimientos sino su ausencia y su opuesto.

Según son lentos o rápidos los sucesos, las experiencias, identificaciones y separaciones, o según aparente y relativamente cesan, así cambia la norma del tiempo, que parece largo o corto y aun desaparece completamente como en el caso del sueño profundo de la individual y limitada conciencia. Cualquiera puede comprobarlo en la experiencia de los sueños, delirios y demás extraordinarias o anormales condiciones psíquicas, como en el hipnotismo y el éxtasis. Lo mismo ocurre con el módulo del tiempo respecto de la conciencia; los pasos largos acortan las distancias; los cortos o lentos las alargan. En vista de la creciente rapidez de los medios de locomoción, las gentes hablan de las distancias en términos de tiempo más bien que de espacio, y así suelen decir que de tal punto a tal otro hay tantas horas en vez de decir que hay tantos kilómetros.

Con referencia al Yo, puede decirse que el tiempo tiene la triplicidad de principio, medio y fin. El principio (âdi o ârambha) es la afirmación del etat o de su origen; el fin (anta o avasâna) es su negación; y el medio (madhya) es el enlace entre el principio y el fin.

La constante aparición, desaparición y reaparición de cada etat (1) proveniente de la doble necesidad de que por una parte están limitados y por otra en relación con el eterno Yo, los obliga a una aparentemente terna sucesión de cada uno de ellos.. distinta, por decirlo así, de sus identificaciones y disyunciones con el Yo, lo que nos da otro aspecto de la misma cosa, o sea la más corriente forma de la trinidad inherente en el tiempo, a saber: pasado, presente y futuro (bhûta, vartamâna y bhavishyat) o antes, ahora y después, desde el punto de vista del N o-Yo.

En este segundo aspecto está brevemente contenido el secreto de la personal inmortalidad. Cada etat, una vez en contacto con lo eterno, queda señalado para siempre con esta inmortalidad. En lo Eterno no hay sucesión de uno, doble, triple, etc., sino que cada separado etat está bajo el imperio de dicha sucesión, y hay una contradicción, mejor dicho, una imposibilidad envuelta en la yuxtaposición, la juntura y el contacto de lo sucesivo y de lo insucesivo; pero ambos están en contacto en todo nuestro alrededor, irresistiblemente enlazados por la naturaleza del Absoluto. Esta antinomia de la razón sólo puede resolverse atribuyendo a lo sucesivo la falsa e ilusoria apariencia de lo

(1) Etat es el nombre genérico que según la sentencia da el autor a los sucesivos fenómenos, del mundo objetivo.-(N. del T.)

insucesivo, de lo eterno que simultáneamente incluya todos los momentos del tiempo y convierta en sempiterno cada etat aparentemente eterno. Por lo tanto, cada etat aparece, desaparece y reaparece incesantemente en la ilimitada conciencia de un Jîva, una y otra y otra vez como una luciérnaga en las tinieblas de una encapotada noche de la tropical estación de las lluvias. De aquí que mientras en un sentido es mukti eterno, sin principio ni fin desde los respectivos puntos de vista del Pratyagâtmâ y del Paramâtmâ, en otro sentido, desde el punto de vista de Mûlaprakriti siempre principia y siempre acaba. Dicho de otro modo, el Jîva individual considerado idéntico al Pratyagâtmâ y al Paramâtmâ nunca está ligado ni nunca libre, de suerte que entonces apenas cabe decir que tiene mukti, pues en tal caso trasciende la esclavitud (bandhana) y la liberación (moksha), pues más bien ambos están siempre en el Jîva que el Jîva en ellos. Pero considerado el Jîva individual idéntico a un etat o fragmento de Mûlaprakriti está siempre en literalmente interminable repetición, caído en esclavitud, esto es, en el voluntario encierro en un cuerpo con el que se identifica, y luego se liberta de esta cárcel corporal. Por esto leemos en los Purânas que los superiores dioses y rishis, aunque muktas, también retornan una y otra vez, ciclo tras ciclo, kalpa tras kalpa, y pasan y repasan incesantemente por las espirales, reteniendo cada uno, como todos los demás Jîvas, su centro de individualidad durante los pralayas, como se retiene durante las noches ordinarias, a pesar de la aparente pérdida (desde el punto de vista de los planos inferiores de materia) de su definida y limitadora circunferencia. Pero a causa de la siempre mudable y cambiante naturaleza de cada etat se complica indeciblemente esta incesante evolución e involución, de un modo al parecer infinito y por lo tanto enteramente irresoluble e incomprensible por el individuo dentro de los limitados tiempo y espacio.

Para dar idea del reflejo y bisreflejo de la trinidad del Absoluto por doquiera, como los de una luz entre dos espejos; y para dar también idea de los cambios según los puntos de vista, podemos decir que en el terno: “pasado, presente y futuro” en que dividimos el tiempo con referencia al No-Yo, el presente es el nexa o Na entre el pasado como jñâna y el futuro como kriyâ; o también, el futuro puede considerarse como el nexa que enlaza y reproduce el pasado y el presente; o considerar el pasado como si contuviera el presente y el futuro. Los tres forman una circunferencia y podemos partir de cualquier punto de ella.

Finalmente, considerado el tiempo con referencia a la Negación, se divide en el matemático terno de momento (kshana) período (samaya) y ciclo (yuga).

En simbología, el tiempo es kâla, el “tenebroso”, el “movedor” y el “destructor” simultáneamente. Está representado por la velocísima águila Garuda que sirve de cabalgadura a Vishnu, el dios de jñâna, y cuyas dos alas cobijan el pasado y el futuro. Su único alimento son serpientes (que aunque pertenecen a la familia de la interminable Ananta, forman parte del séquito de Shiva, el dios de ichchâ) y se come una cada día de su vida por orden del Creador.

También está simbolizado el tiempo por la guirnalda de flores silvestres que lleva Vishnu y representa la cadena sin fin de los momentos de la vida ensartados en el hilo de la cognitiva conciencia.

También está simbolizado el tiempo por la regia e interminable serpiente Ananta de mil cabezas (shesha) que soporta fácilmente el divino cuerpo de Vishnu con el globo terráqueo, y es la única serpiente a la que el águila Garuda no puede tocar.

Conviene advertir que los Puranas dicen que Garuda, símbolo del tiempo y del No-Yo, es el vehículo de Vishnu, el dios de sattva y de jñâna, correspondiente al Yo. También la sarta de cabezas que según dijimos corresponden al espacio y al Yo, la asignan los Puranas a Shiva, el dios de ichchâ, correspondiente a la Negación: Aun más extraño todavía es que asignen a Vishnu la diosa Lakshmi-shakti, de la riqueza y la actividad, y a Brahmâ, el dios de la acción, la diosa de jñâna, Sarasvatî-shakti. La shakti de Gaurî-Kalî (blanco-negro, afirmación y negación) diosa de ichchâ está desde luego asignada a Shiva, el dios de la destrucción y asimismo de la prosperidad y bienandanza.

En el capítulo primero del Rahasyatraya (1) se dice que Sarasvatî es hermana de Vishnu, que Lakshmi lo es de Brahmâ, y que Vishnu se casa con Lakshmi y Brahmâ, con Sarasvatî (2). Todas estas y otras análogas al parecer incoherencias se explican al considerar que aunque un elemento de cualquier trinidad predomine en un individuo hasta el punto de considerarlo esencial a su ser y como su peculiar naturaleza, también están presentes los otros dos elementos, pues si no existieran no podría manifestarse ni existir su peculiar naturaleza: A estos otros dos elementos no predominantes se les dan los nombres de shaktis, vehículos, ropaje, adornos, etc.

(1) Véanse también los comentarios de Nilakantha sobre el Devi-Bhagavata, 111, 1, 85.

(2) Devi-Bhagavata, III, VI.

III. MOVIMIENTO

Hemos visto que la eterna negación del No- Yo por el Yo aparece como movimiento (chalana, gati, ayana) de emergencia y sumergencia entre los dos a causa de la limitación del etat. Esta dualidad de sumergencia y emergencia (nimajjana y unmajjana) se enlaza por un tercer elemento que puede considerarse como la continua reiteración del proceso, la continua yuxtaposición (sammajjana) compenetración (samsarana) y continuación.

Metafísicamente considerado el movimiento en abstracto es el primario y esencial principio que subyace y determina todos los movimientos que aparecen en el proceso del mundo y nos da la triplicidad inherente en el movimiento desde el punto de vista del Yo.

Desde el punto de vista del No-Yo derivamos otro aspecto del movimiento, al considerar que cada etat, además del movimiento dentro y fuera del Yo, al cual está continuamente subordinado en virtud de la ley total de la sentencia, tiene otro movimiento de sí propio en virtud de la ley parcial de la misma sentencia.

El etat es en todos respectos lo opuesto al Yo, y la eterna plenitud, perfección, inmutabilidad e inmovilidad del Yo, está necesariamente emparejada con la limitación y consiguiente imperfección de cada separado etat, cuyo movimiento es la necesaria expresión de su imperfección y mutabilidad. Si los etat (1) pudieran ser realmente puntos fijos e inmóviles en el infinito espacio, sin que sintieran necesidad alguna y por lo tanto no se moviesen, tropezaríamos con la contradicción de que el todo y la parte fuesen ambos perfectos. De aquí que al todo, al absoluto Brahman, al Paramâtmâ y también al Pratyagâtma, se les suela comparar a un centro sin circunferencia o a un círculo sin centro o que todo es centro (2). Cualquiera puede comprobarlo así sin mayor dificultad, sentándose en un paraje o lugar tranquilo, y abstraído sensorialmente del mundo exterior se concentre en sí mismo, en el Yo interno o Pratyagâtma, y deniegue la totalidad de objetos particulares resumidos en un solo No—Yo, hasta perder la noción del tiempo, del espacio y del

(1) Recuérdese que con la palabra etat equivalente a esto, de la tan repetida sentencia, significa el autor cada uno de los objetos del mundo fenomenal.-

(Nota del T.)

(2) De este símil hermético es paráfrasis el del cardenal de Cusa, plagiado después por Pascal, al decir que el universo es un círculo que tiene el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna. - (Nota del Traductor.)

movimiento, de modo que todo le parece condensado en un inmóvil punto de conciencia. El espacio y el tiempo no existirían si no existiese el movimiento entre todos los etat posibles. Este movimiento proviene necesariamente de que como cada etat es opuesto al omnipresente, infinito, eterno e ilimitado Yo, ha de oponérsele en cada punto de su ilimitada existencia, por lo que reproduce y refleja en sí mismo una aparente omnipresencia, la cual se manifiesta en forma de continuado movimiento de punto a punto del espacio, pues el limitado etat no puede cumplir la ley ni expresar de otro modo su naturaleza. También cabe decir que el movimiento es el perpetuo esfuerzo de lo limitado en llegar a ser ilimitado, de lo sucesivo en ser simultáneo, de lo finito en ser infinito; es la constante lucha del espacio o extensión y del tiempo o intensión para entrefundirse en el perfecto reposo, en el único punto, en la inmovilidad de la conciencia del Absoluto.

Este segundo concepto del movimiento con referencia al No-Yo, nos da el terno de “acercamiento, alejamiento y revolución” o movimiento “centrípeto, centrífugo y orbital” (upasarpana, apasarpana y prasarpana o paribhramana).

Finalmente, con referencia a la Negación tenemos el matemático terno de “lineal, circular y espiral” (1) (riju, chakra y vakra o kutila bhramana) correspondientes respectivamente al Yo, No-Yo y Negación.

Estos tres movimientos resumen todos los movimientos posibles en el samsara o proceso del universo objetivo, como podría representarlo el diagrama de La Doctrina Secreta (2) si las espirillas que aparecen a lo largo del lado externo de la única línea cuyas convoluciones constituyen el diagrama fueran partes de dicha línea y continuaran con ella y ésta se enroscase constantemente como un indefinido muelle espiral.

El movimiento, primer factor de la segunda trinidad, parece estar simbolizado en los Puranas por el hamsa o cisne, vehículo de Brahma, el dios de la acción. Según otra exégesis del texto de los Upanishads antes citado, el cisne gira incesantemente con doble batir de alas alrededor del gran ciclo o rueda de Brahmâ. También está simbolizado por la sarta de abalorios de cristal que Brahmâ va repasando en continuo movimiento en su diestra y entreteje todas las vibraciones en una sola en el hilo de la acción consciente.

(1) Algunos físicos consideran el movimiento vibratorio u oscilante como una tercera modalidad primaria de movimiento junto con el lineal y el circular (véase Dolbear: Éter, materia y movimiento, III). Pero probablemente demostrará el análisis que el movimiento vibratorio está constituido por elementos del lineal y del circular, así como el ondulante está compuesto del lineal y del vibratorio.

(2) Vol. n, pág. 434, ed. ingl.

Asimismo puede simbolizarse en la siempre tortuosa y enrecodada corriente del sagrado Ganges cuyo cauce es el kamandalu, el cuenco de las, sagradas aguas de Brahmâ (1).

Antes, de tratar en el siguiente capítulo del yo individual o Jîva, conviene notar que hemos considerado en sucesivo orden el espacio, el tiempo y el movimiento, así como Pratyagâtmâ o Yo, Mûlaprakriti o No-Yo y Negación, a causa de las limitaciones del lenguaje que sólo puede actuar en sucesión (vâk kita kramavartitî); pero no se ha de suponer que ni en una ni en otra de ambas trinidades haya precedencia ni sucesión en ninguno de sus elementos respecto de los otros dos, pues son perfectamente sincrónicos, completamente inseparables, los tres igualmente importantes y recíprocamente interdependientes; y los de la segunda trinidad dependen también de los de la primera, del Yo, No-Yo y Negación. Estas trinidades están coherentes y son inseparables del Jîvâtmâ, del Jîva-átomo (2), del Jîva-unidad, que combina y manifiesta en sí ambas trinidades, y por tanto es “el inmortal que trasciende la duda y el temor” con tal que reconozca su real naturaleza.

Quien comprenda este secreto de la esencia del movimiento, del tiempo y del espacio, comprenderá también el enigma de Vasishtha: “todo está siempre en todas partes”. Porque Jîva es el infatigable tejedor que con la lanzadera del movimiento teje eternamente en la urdimbre del tiempo y en la trama del espacio el infinitamente policromado tapiz de todo este variadísimo mundo ilusorio, cuyo entero diseño lleva incesantemente en su interior, y así lo lleva “todo”, “siempre” y por “doquiera” en conjunto.

Si consideramos la urdimbre, la trama y la lanzadera, no veremos más que la inacabable tela de Penélope, siempre en el mismo estado, sin adelantar ni retroceder, a pesar de que Penélope trabajaba incesantemente. Cada ley requiere otra ley y ésta a su vez otra. Se inventa una hipótesis para justificar y satisfacer las opuestas necesidades y conciliar las contradicciones de la constitución del Absoluto; pero si la hipótesis no satisface, se inventa otra que ofrece nuevos inconvenientes, y para enmendarlos se establecen nuevas opiniones. Es en verdad un pasatiempo, un

(1) Conviene advertir que sólo damos estas simbologías en concepto de insinuación, pues no tienen importancia respecto de los principios generales de la constitución del universo, que sólo intentamos bosquejar en esta obra. Nuestro propósito es que pueden servir de auxilio a los estudiantes deseosos de desenvolver con ayuda de las leyendas puránicas los pormenores derivados de los principios generales que exponemos.

(2) No se ha de entender en este caso la palabra átomo en el concepto de minúsculo sino en el de indivisibilidad.

(N. del T.)

juego infantil risible si no fuera demasiado serio, tremendo a pesar de lo hermoso, y sencillísimo no obstante lo pavoreciente y estupendo. Una inefable e inextinguible abundancia de variedades, que no es más que la sutilísima maya y máscara que oculta la inalterada calma e identidad del Yo. Es un núcleo de completa paz en el interior de ficticias hechuras de infinito desasosiego, turbación y afán. Así prosigue esta innúmera e interminable pseudoinfinita complejidad, esta repetición tras repetición, reproducción de reproducción y reflejo de reflejo. Sin embargo, todo ello se reduce a la eterna paz de la simple fórmula de la sentencia: Aham Etat Na, en cualquier momento de espacio, tiempo y movimiento, en cuanto el Jîva quiera reducirlo y se concentre en sí mismo.

Esto es así porque las complejidades no están fuera del Jîva más que tan luego como se reconoce idéntico al Yo universal en su interior (1) pues cuando, por decirlo así, olvida su verdadera naturaleza, él mismo crea las complejidades, y al correr tras ellas se aturde como serpiente que se muerde la cola, sin advertir que más fácilmente se encontraría a sí mismo y reconocería su verdadero ser si desistiese de sus insensatas revueltas y quedara quieta y pacíficamente tranquilo. “El nacido Yo abrió los sentidos hacia afuera, y por esto el Jîva percibe el mundo exterior y no el interno Atma. El sabio deseoso de inmortalidad vuelve la vista y contempla al interno Yo”.

“¡OH silencioso Durmiente en este agitado Mar! Claramente contemplamos y sin embargo no sabemos todavía hablar. Vagamos y nos maravillamos e indagamos y al fin encontramos, pero lo encontramos en el silencio de la muerte. ¿Quién creará la maravilla, si le decimos, aunque sea evidente como la luz del día, que en el ilimitado lienzo de la nada un Pintor habilísimo, pero incorpóreo, pintó fantásticas figuras que, nunca se desvanecerán, aunque el tiempo siempre se esforzó en borrarlas? ¿Quien creará que incesantemente pinta formas de innumerables colores ¡oh! sereno Durmiente de este tormentoso Mar?” (2)

(1) Katha, IV, I.

(2) Tulari Das. Vinaya Patrikd. Himno núm. 112 a Keshava o sea Vishnú "durmiente en las aguas".

NOTA. - Varios amigos cariñosos han insinuado que la palabra “pasatiempo” podría herir los sentimientos de algún ferviente pensador que mantenga graves opiniones acerca del destino del hombre, su relación con Dios y el plan general de la creación o evolución. El lector que no satisfecho con las soluciones que hoy se dan a los problemas de la vida (según se dijo en el prefacio) crea que vale la pena seguir leyendo este libro metódicamente hasta el fin, me parece que echará de ver que el concepto de la vida expuesto en estas páginas no es incongruente con ningún otro concepto ni a ninguno excluye, sino que por el contrario incluye los más profundos conceptos y los más altos deseos que respecto del destino del hombre, se hayan publicado por escrito. Porque también

esperamos tan férvida y sinceramente como quien más, un indefinido progreso, una infinita perfectibilidad, un cada vez mayor acercamiento a la siempre expansionada Divinidad. Sin embargo, esta opinión se considera en la presente obra como media verdad, no como la verdad completa, sino como el aspecto de la verdad visible desde el punto de mira del Jîva individual. La otra media verdad es que desde el punto de vista del Yo universal no hay progreso ni regreso ni cambio alguno, por lo que si esta condición ha de describirse en términos del cambio, no hay más remedio que emplear las palabras y frases: “pasatiempo”, “juego”, “voluntad indisciplinada”, “conducta desenfrenada”, “la irresistible manifestación de la interna naturaleza”, “la incuestionable voluntad de Dios”, etc. ¿Acaso las espontáneas travesuras del niño, los vigorosos deportes del joven y las industrias de paz y guerra de la virilidad de una nación manchan la vida de modo que la palabra “pasatiempo” haya de herir a las mentes reflexivas? ¿No son los hogares dichosos la esencia de la vida de una nación y los risueños y jubilosos juegos de los niños la dicha del hogar? En una equilibrada conducta el juego, es una cosa tan seria como el trabajo; y aunque esta idea va perdiendo su genuino significado, tenga el lector en cuenta que el concepto de que el mundo es el pasatiempo del Yo universal lo han sostenido con amoroso fervor muchos pensadores, según el devotísimo Tulasi Das, autor del Ramayana (1), que es la Biblia de centenares de millones de induistas, nos dice en la traducción antes citada. Faltaría a su propósito esta nuestra obra si dejara la impresión de haberse mofado despectivamente de la devoción a individuales Ishvaras que representan ideales de índole universal e impersonal. Por el contrario, nos propusimos fortalecer y profundizar inquebrantablemente dicha devoción, basándola en los sólidos cimientos del raciocinio.

(1) Es un libro que no se ha de confundir con el poema de Valmiki, aunque tenga el mismo título. - (N. del T.)

CAPÍTULO XIII

JÎVAS ATÓMICOS

I. GENERALIDADES

Antes de seguir adelante conviene echar una mirada retrospectiva. Desde la confusión del mundo nos encaminamos lenta y trabajosamente hacia el Absoluto, en quien vemos la primera trinidad del Yo, No-Yo y Negación. También vimos que el Yo es trino y que los elementos de esta su trinidad son sat-chit-ânanda; que igualmente es trino el No-Yo con sus cualidades rajas-sattva-tamas; que asimismo son trinas la afirmativa energía shakti de la Negación y la misma. Negación, cuyos respectivos elementos son srishti-sthiti-laya y desha-kâla-ayana, siendo esta última la más sobresaliente trinidad del proceso del mundo, y sus elementos cada uno trino de por sí.

Por otra parte vimos que el conjunto de los tres elementos de cualquiera de dichas trinidades podía considerarse en cierto sentido como un cuarto elemento que a todos complementa y resume.

También vislumbramos que estas trinidades están todas combinadas en el Jîva-átomo, el cual por tanto contiene en semilla todo el proceso del mundo.

Después de este breve resumen vamos a considerar al pormenor el Jîva-átomo.

El Aham o Yo es UNO. Necesariamente su opuesto el Etat o Esto (1) ha de ser vario o múltiple, es decir, MUCHOS. Cada uno de estos muchos, por opuesto a la ilimitación e inmutabilidad del Yo, y además, por mutua exclusión y limitación bajo el impulso de la Negación, queda triplemente limitado en espacio, tiempo y movimiento, a saber: 1º Limitado en el espacio adquiere dimensión o extensión y tamaño (parimana),. 2º Limitado en el movimiento, adquiere vibración (spanda o sphurana) pendular o circular, un limitado movimiento que ha de ser forzosamente rítmico por la limitación en espacio y tiempo; 3º Limitado en el tiempo adquiere duración (ayu) un periodo de vida, una limitada sucesión en el tiempo (2).

Tal es la general descripción de los átomos constituyentes de

(1) El mundo objetivo material.

(2) La palabra âyu y las ayama (extensión) yâyâna (movimiento) están relacionadas muy sugestiva- mente; pero las dos últimas han caído en desuso y por ello damos las otras dos equivalentes.

Mûlaprakriti cuya verdadera esencia es multiplicidad, atomicidad. El átomo es un etat, un esto con limitado tamaño, duración y movimiento. No se le puede definir con mayor sencillez y claridad.

Pero un etat no puede existir independiente mente del Aham. Mûlaprakriti es inseparable del Pratyagâtmâ. Cada esto esta indisolublemente enlazado con el Yo por el doble vínculo de "soy" y "no soy". El "soy" representa la fase ascendente del metabolismo, del proceso de la vida y "no soy" representa la fase descendente. De esto se sigue necesariamente que el único Yo queda limitado en un pseudo-infinito número de Ahames, Jîvas o Jîvâtmâs; que cada Aham está incorporado en un etat y cada etat animado por Aham, por lo que están vivos los pseudo-infinitos átomos constituyentes de Mûlaprakriti. Cada átomo combina en sí Pratyagâtmâ con Mûlaprakriti y es un individual, un individualizado Jîva atómico. Así como cada átomo es un etat o esto con definido tamaño, vibración, y duración, así cada Jîva es un "Yo" con definido alcance de conciencia, un período de vida y una incesante actividad de mente. Las palabras sánscritas expresivas de estos aspectos del Jîva son las mismas que para los aspectos del átomo, excepto la palabra parimâna (dimensión) sustituida por la de kshetra (campo) para significar el campo de conciencia.

Desde luego que estos atributos del Jîva se refieren a los primarios atributos de la Negación, o sean espacio, tiempo y movimiento.

En cuanto a los atributos del aspecto shakti de la Negación, que son creación, conservación y destrucción, diremos que los del Jîva son nacimiento, vida y muerte; o también crecimiento, decadencia y estancamiento, correspondientes a atracción, repulsión y equilibrio.

En el Jîva atómico es completa la imposición de los atributos del Yo y del No-Yo que al combinarse intercambian sus propiedades, por lo que el Jîva atómico muestra en su individualidad el fenómeno de la permanencia en la variación y de la variación en la permanencia, de la unidad en la multiplicidad y de la multiplicidad en la unidad. El único Pratyagâtmâ se diversifica en muchos individuos; el múltiple Mûlaprakriti se convierte en seres organizados, cada uno de ellos indestructible, con inmortal personalidad o interminable duración y una pseudo-infinita amplitud de conciencia, como también la eternidad e infinidad del Pratyagâtmâ.

En rigor, el reflejo del único en los muchos debe parecer pseudo-infinitos "puntos geométricos sin magnitud", verdaderos "centros" que constituyen el ser individual, opuesto y sin embargo reproducción del Ser universal. Pero como quiera que

simultáneamente y con la misma fuerza actúa la ley según la cual el éter limita la ilimitabilidad del aham, el punto debe tener definida, limitación; y así por doquiera ha de haber Jîvas atómicos con tamaño y demás atributos, en vez de puntos, los cuales, no obstante, siempre existen como posibilidades, como centros abstractos y teóricos. Estos definidos Jîvas atómicos pueden denominarse particulares considerados con mayor referencia al aspecto de átomo, e individuales con mayor referencia al aspecto de Jîva. Así lo individual, particular y definido concilia lo singular con lo universal.

Ahora conocemos el verdadero valor de la distinción entre la materia animada y la inanimada. En esto, como en todo, la verdad está entre los dos extremos. No hay en absoluto materia que no esté vivificada por el espíritu ni hay espíritu que no esté incorporado o revestido de materia. Así lo demuestra con su irrefragable cadena de deducciones la interna y pura razón que considera los fenómenos desde el punto de vista del yo universal. En oposición a la externa e impura razón que los mira desde el punto de vista del yo individual. También lo demuestran los sentidos físicos ampliados por los admirables artificios de la moderna ciencia experimental, pues una complicada e instructiva serie de hechos y argumentos, prueban que “no hay diferencia fundamental entre los elementos materiales y las fuerzas elementales, entre los cuerpos orgánicos y los inorgánicos” (1), porque las diferencias entre ellos “no son mayores que las entre muchas sustancias inorgánicas, y consiste simplemente en el modo de unión de los elementos” (2). Los investigadores científicos han reunido hechos y realizado experimentos concluyentemente demostrativos de que la llamada materia inanimada e inorgánica responde al estímulo y se conduce generalmente como la materia orgánica y animada (3). Si de estos fenómenos se infieren precipitadas conclusiones, como por ejemplo “que el alma es una modalidad de corriente eléctrica” o “que la materia y el espíritu son idénticos” resultarán erróneas y descansarán en la inexactitud y la incomprensión. Casi fuera más propio decir que “la corriente eléctrica es una modalidad del alma”. Quienes todavía no han aprendido a considerar serena e imparcialmente ambos aspectos del asunto, y aun lo ven unilateralmente con apasionamiento partidista, o bien exageran la importancia de la materia y condensan en ella el espíritu, o bien

(1) Verworn. Fisiología General, pág. 136

(2) Id., pág. 272.

(3) J.C. Bose. Respuestas de lo viviente e inviviente.

exageran la importancia del espíritu y condensan en él la materia. Tal es el resultado de considerar un solo aspecto, la mitad de un bilateral todo. Lo cierto es que toda materia vive y toda vida es material; que el pseudo-eterno movimiento de la materia en todas sus interminables complicaciones va siempre acompañado en indeleble paralelismo por la vida y la conciencia en mayor o menor grado de manifestación según el de la complejidad, es decir, que cuando más complicado es el organismo, más altas son la vida y la conciencia. El *etat* y el *aham* nunca pueden separarse. Sin embargo, son distintos y nunca se identifican excepto cuando la Negación los sumerge en el Absoluto.

Este paralelismo psicofísico da el interno significado de la enseñanza *sankhya* a que antes nos referimos, o sea que todas las variaciones de movimiento en la materia van acompañadas de conciencia, que constituye la vida universal y posibilita dichos movimientos. Esto es todo cuanto hace la conciencia. El *Âtma* es la base; el soporte (*âdhâra*) de tales movimientos que sin el *Âtma* no existirían.

Cuando todos los fenómenos vitales se quieren explicar, como hoy día hacen los biólogos, por medio de las afinidades atómicas, surge la pregunta: ¿Cuál es el origen y la razón de estas afinidades? Únicamente cabe responder que la conciencia universal las confiere a los átomos, dando por resultado la inversión de todas las explicaciones, y sube de nivel la creencia en la fuerza vital, de modo que todas las afinidades se resumen en el vital fenómeno de una energía universal. Desde luego que así se anulan las iniciativas de acción y movimiento de la conciencia individual; pero cabe inferir la verdad sobre este punto de lo ya dicho acerca del libre albedrío, que discutiremos con mayor amplitud más adelante.

Por lo tanto, la distinción entre lo animado y lo inanimado consiste en que a quien nota la distinción en determinado tiempo y lugar, le parece más predominante y manifiesto el *Pratyagâtmâ* en los seres animados, mientras que en los inanimados es más evidente *Mûlaprakriti*.

Este alternativo predominio de ahora uno y después otro elemento, proviene de la alternación del “soy” y “no soy”. Cuando el “soy” es enérgico, aparece “lo viviente”, la creciente “vida” el anabolismo (1). Cuando prevalece el “no soy” aparecen los fenómenos de “muerte” “fenecimiento”, lo “muerto” lo “inerte”, el catabolismo (2). En su rigurosa acepción no son aquí propias las

(1) Proceso constructor de las formas vivientes.— (Nota del T.)

(2) Proceso destructor de las formas vivientes.— (Nota del T.)

palabras “vida” y, “muerte” sino las de “Viviente” y “mugiente”, y en abono de esta última palabra está la doctrina científica de la necrobiosis o muerte gradual. Sin embargo, las palabras “vida” y “muerte”, como las de “animado” e “inanimado” tienen valor práctico de conveniencia, aunque en realidad nunca están separados los hechos, pues lo viviente y lo muriente van constantemente y sin cesar juntos y también uno después de otro, a causa de los principios generales subyacentes, como ya dijimos, en las triples subdivisiones del tiempo, espacio y movimiento, a saber: 1.º Decir “Yo soy este etat” equivale a decir al mismo tiempo, en el mismo espacio y por el mismo movimiento: “Yo no soy este otro etat”; y decir “Yo no soy este etat” equivale a decir: “Yo soy este otro etat.” 2.º Decir “Yo soy esto” es decir después, en otro tiempo, espacio y movimiento: “Yo no soy (el mismo) esto” y viceversa. 3º Es inevitable decir siempre y doquiera: “Yo soy esto” o “Yo no soy esto”. Así resulta que cada organismo está viviendo y muriendo esto es, cambiando al mismo tiempo y tiene también fases sucesivamente ascendentes y descendentes de metabolismo (1). Así están espíritu y materia, vida y muerte, siempre enlazados como los dos extremos del brazo de una balanza, que si uno sube el otro baja en igual grado, y si uno baja, el otro sube análogamente, pero nunca pueden estar enteramente separados.

De lo expuesto cabe inferir que la palabra “vida” en su corriente acepción significa “viviente y mugiente”, y “muerte” significa “muriente y viviente”. Veamos ahora el más amplio significado de muerte, pues una vez comprendido, comprenderemos también el significado esencial del sobresaliente aspecto animado-in-animado del Jîva atómico. Por la ley de adhyâsa o mutua superimposición de atributos entre el Yo y el No-Yo, el Jîva atómico debe ser impermanente o de finita duración en tiempo y espacio, y a la par debe ser permanente. Esta aparente contradicción se explica al considerar la perpetua repetición de los principios y fines, de los comienzos y términos. Pero ¿cómo puede ser esto posible? ¿Cómo una cosa, un etat, si una vez ha sido puede dejar de ser? ¿O cómo si efectivamente dejó de ser, puede ser otra vez? La necesidad de redargüir esta objeción establece nuevas leyes y hechos. En primer lugar, la dificultad se solventa por la aparente disociación del interno Jîva animador y el externo cuerpo envolvente, esto es, por la transferencia de un cuerpo a otro de la conciencia individual. Pero necesario es explicar qué significa el interno Jîva y la externa

(1) Cambio de materia y energía entre el organismo vivo y el medio ambiente. (N. del T)

envoltura, por cuanto hasta ahora hemos estado hablando de un simple y aparentemente homogéneo Jîva atómico. Aunque el Jîva atómico es uno, hay en su interior una irreductible e irrepresible dualidad, o en rigor una trinidad, según veremos más adelante al explicar metafísicamente la expresión tribhuvana (la triple palabra).

El “Yo” está unido al “etat” por el “soy” en la sentencia: “Yo soy esto”. Pero sólo están unidos y no identificados. En consecuencia, vemos que hay un interno jîva, yo o alma, y un externo upâdhi, envoltura o cuerpo. Este interno yo se resiste a toda definición y explicación sensoria a causa de su constitución y naturaleza pratyagâtmica. Dice el Brihadâraryaka. (II. IV. 14): “¿Cómo y de qué modo puede ser conocido el conocedor?” Siempre que consciente o inconscientemente procuramos definirlo, encontramos en su lugar un upâdhi, una envoltura, como Indra encontró a Umâ Haimavatî (1) una envoltura más sutil que la anterior, desde la que, considerada “externa”, procedemos a buscar el “interno” yo, más sutil todavía sin duda, pero no obstante aún material. El “interno” y “abstracto” Yo, perdería su peculiar naturaleza y se falsificaría a sí mismo y ya no fuera “interno” y “abstracto” si se le pudiese asir y comprender. Lo que se pueda asir ha de ser externo. Por lo tanto, el Yo siempre se va retrayendo de más en más hacia el interior, en una interminable serie de velos o envolturas, cuando intentamos detectarlo con los ojos sensorios, mientras que para el ojo de la pura razón, es decir, para sí mismo, está siempre presente e inmóvil. Esta ley se traduce en términos científicos diciendo que “actualmente no existe en la tierra ninguna sustancia viva del todo homogénea” y que “las sustancias vivas hoy existentes en la superficie de la tierra afectan únicamente la forma de células”, cada una de las cuales “contiene como esenciales constituyentes dos distintas sustancias: el protoplasma y el núcleo” (2). Además, ulteriores investigaciones han demostrado que el núcleo contiene todavía otras capas internas, como el nucléolo y diversas sustancias (3). Lo cierto es, según más o menos explícitamente describen la Yoga Vasishtha (4) y otras obras sobre la Yoga y la Vedanta, como también las teosóficas, que la constitución del hombre y de toda materia viva se semeja a la de las hojas del llantén con envoltura dentro de envoltura que a pesar de ser

(1) Kena, III.

(2) Verworn. Fisiología General, pág. 296. -

(3) Id., pág. 91. Véase también: Historia del mecanismo de la vida, de H. W. Conn.

(4) Véase la historia de Lila en el Utpatti-Prakarana.

distintas se compenetrán unas con otras. La metafísica añade que así debe ser, pero no hasta un número definido de envolturas que sería arbitrario, sino pseudo-infinito, según infiere la razón al considerar en conjunto el proceso del universo (1).

Más adelante volveremos a tratar este punto. Entre tanto, baste lo dicho para demostrar cómo tenemos la posibilidad y por tanto la necesidad (2) de que el fenómeno de la muerte consista en el tránsito del Jîva de un cuerpo a otro más sutil e interno. El Jîva dice entonces que está muerto el desechado cuerpo externo, así como cabe decir que ha muerto el Jîva desde el punto de vista del cuerpo muerto. Hay en ello una recíproca disociación, un recíproco cese de intercambio, interacción e intervivificación al que se llama muerte. Lo opuesto a muerte en este sentido es "nacimiento" y no "vida", y puede definirse en los mismos términos, porque si "muerte" es el tránsito de la conciencia individual de un plano a otro de materia, el nacimiento es el mismo tránsito o transferencia del otro al uno. Idéntico suceso es la muerte en un plano o mundo y el nacimiento en otro mundo o plano. El nacimiento es tan recíproco como la muerte. Se nace al morir y se muere al nacer. El sueño del Jîva en el cuerpo físico, en el plano físico de la conciencia vigílica (jâgrat) es el despertar de la ensoñadora conciencia (svapna) en cuerpo astral y en el plano astral. El sueño en el cuerpo astral es a su vez el despertar en el mental, y el sueño en el mental el despertar en el causal (kârana) en el plano de la conciencia profunda (sushupti) y así sucesivamente hasta lo pseudo-infinito. El mismo proceso se efectúa a la inversa, también pseudo-infinitamente.

La totalidad de etat nunca puede realmente separarse del único e indivisible Yo ni un etat puede separarse de un aham, es decir, del peculiar aham con el que se identificó en los albores del tiempo. No hay razón suficiente para que un etat deba separarse realmente de un aham con el que un tiempo estuvo unido, sobre todo teniendo en cuenta que, como antes dijimos, se ha de volver a unir con él. Una vez y por lo tanto siempre es el requisito de los principios lógicos fundamentales y de las primeras leyes del pensamiento: A es A y no puede ser NO-A (3).

(1) Sin embargo, el número de envolturas o de planos de materia ha de ser necesariamente limitado y definido en un particular sistema cósmico sujeto a determinado espacio, tiempo y movimiento.

(2) En metafísica, la posibilidad equivale a efectividad.

(3) También se puede formular más inteligiblemente esta ley diciendo: una cosa es igual a sí misma y no puede ser nunca su contradictoria. - (N. del T.)

El resultado de estas contrapuestas exigencias de la razón es que observamos la periódica, definida, explícita y evidente separación y conexión de cada aham con un particular etat en un particular ciclo limitado de espacio y tiempo, así como la indefinida, oculta, latente y constante conexión del aham con todos los demás etat en el pasado, presente y futuro (1).

Dicho de otro modo, el único Aham en sus seudoinfinitas seudodivisiones está en incesante y sin embargo repetida conjunción y disyunción (samyoga-viyoga) con todos los seudoinfinitos etat. Cada etat, o mejor dicho, cada conjunción y cada disyunción del seudoinfinito número de etat, es una especial experiencia y su totalidad es una constante y fija experiencia. Por lo tanto, vemos cada vez más claramente que “todo es siempre y por doquiera”.

Antes de tratar de otros aspectos del Jîva atómico conviene conocer el verdadero significado de la palabra “naturaleza” y de la frase “naturaleza inanimada”, con que ordinariamente se designan las tierras, montañas, nubes, ríos; mares, volcanes, el aire, el sol y las estrellas. ¿Están en áspero contraste estas masas de materia inanimada con los humanos y otros Jîvas que de ellas derivan su sostén? ¿Cómo se explican estas masas? ¿Dónde está su aham? Si acaso lo poseen ¿cómo está tan latente en una tan gran porción de Mûlaprakriti? Este asunto parece a primera vista de índole exclusivamente especulativa; pero la genuina metafísica debe abarcar e incluir los principios de todas las ciencias físicoquímicas, exactas y naturales, porque constituye un sistema de los universales principios que rigen el proceso cósmico, como al plano del arquitecto se sujeta la construcción de un edificio, Por lo tanto podemos requerir de la ciencia física que nos explique esta cuestión, pues si la explica nos ayudará poderosamente a ampliar y confirmar nuestro concepto de la naturaleza del Aham y del Etat con su seudoinfinita variedad de extensión en espacio, tiempo y movimiento y por tanto con sus seudoinfinitos traslajos.

Dice la fisiología que “los individuos del primer orden son células... los del segundo orden tejidos.... asociaciones de individuos del primer orden... los del tercer orden son órganos... asociaciones de individuos del segundo orden... los del cuarto orden son personas...

(1) Compárese lo dicho con las enseñanzas de La Doctrina Secreta sobre el huevo áurico y las de la Vedanta sobre las sutiles envolturas atómicas del Jîva al pasar de los mundos inferiores a los superiores.

asociaciones de varios individuos del tercer orden (1); los del quinto orden son sociedades... asociaciones de individuos del cuarto orden” (2).

Bien pudiera prolongarse seudoinfinitamente esta serie, pues tal vez la ciencia física descubra algún día que las vitales conexiones entre los miembros de una sociedad o comunidad son de análoga índole aunque no tan intensas como las entre los órganos de una persona, los tejidos de un órgano y las células de un tejido. Así descubrirá que la solidaridad del género humano, constituido por comunidades o sociedades, no es una mera metáfora poética ni una abstracción política ni un ideal religioso, sino un hecho físico. También descubrirá que los reinos mineral, vegetal, animal y humano tienen aparte de sus vidas especiales una vida común en interminable continuidad, de suerte que aun el ordinario panteísmo queda vindicado por ser, si no toda, parte de la verdad constituyente de la metafísica.

En el párrafo anterior, la palabra “individuos” equivale a la de “yos” y la cita demuestra cuán vastas porciones de “naturaleza animada” están incluidas en cada vez más amplios “yos”.

Citaremos ahora algunos otros textos que demuestren cómo grandes porciones o masas de “naturaleza inanimada” pueden estar inspiradas por singulares “yos”, aunque el párrafo precedente, con su explicación del flujo y de la elasticidad de las “individualidades” en la naturaleza animada, ayuda a esclarecer la posibilidad de que también haya “individualidades” en la naturaleza inanimada y justifica el no distinguir entre naturaleza animada e inanimada.

Dice Preyer:

“Originariamente toda la fundida masa del planeta era un solo organismo gigantesco, y el potente movimiento de su sustancia era su vida”.

De Pflüger:

“La viviente sustancia proteica es una enorme molécula que está en constante formación y descomposición, y con toda probabilidad se conduce respecto de las usuales moléculas químicas como el sol respecto de los pequeños meteoros” (3).

Por supuesto que hay muchas y vivas discusiones entre los mantenedores de los distintos puntos de vista; pero las discusiones sólo pueden dar por resultado nuevos pormenores de modo que aparezcan nuevos significados y la general verdad que concilie las

(1) Verworn, de quien el autor toma esta fragmentada cita, olvida un término de la serie, o sea el aparato, constituido por órganos. - (N. del T.)

(2) Verworn. Fisiología General, pág. 62.

(3) Ambas citas están entresacadas de la Fisiología General, de Verworn, págs. 303 Y 307.

contrapuestas opiniones se encontrará en un grado superior de conocimiento.

Cada escuela científica podrá encubierta o abiertamente tildar de absurda o de errónea a sus contrarias, y por su amor a la verdad y su celo por lograrla, creer que el camino por donde va es el más corto y seguro. Pero la verdad no está en ninguna escuela determinada sino en el resultado neto del conjunto, y desde este punto de vista, basta para nuestro propósito, que mantengan las opiniones expuestas cientistas pertenecientes a corporaciones en cuya, sinceridad cree el público profano. Así es posible la asimilación de la idea, que si otros la expusieran parecería exagerada o fantástica, de que la tierra y la luna y el sol y las estrellas pueden ser, como en efecto son por racional deducción, entidades tan individuales como los habitantes de una ciudad civilizada; y no sólo son entidades sino entidades dentro de otras entidades, de suerte que un seudoinfinito número de líneas de conciencia están servidas por aparentemente el mismo etat, aunque al propio tiempo todos los seudoinfinitos etat sirven a la Vida única del Absoluto.

Esto resultará más claro cuando el lector abandone enteramente las nociones de tiempo, espacio y movimiento que como arcos mágicos forjan la ilusión en el mayáxico proceso del mundo. Se han de considerar los hechos en su mutua proporción y relación, y entonces cabe la posibilidad de que, según dice el purusha-Sûkta, en las venas de Virât-Purusha, el de las mil cabezas y mil pies y manos, floten millones de cuerpos celestes, como los leucocitos en las arterias de un ser humano. Cada astro tiene su propia vida y forma parte de la vida de otro que también tiene su propia vida y está subordinado a la de otro y así indefinidamente.

Por lo tanto, las en apariencia inanimadas masas de la naturaleza material pueden considerarse como partes de una “entidad” mayor o menor, pues su inanimidad es análoga a la de las uñas, cabello, epidermis, sangre o huesos de un ser humano, en las cuales pululan multitud de diminutas vidas, aunque están relacionadas con el metabolismo de una vida superior.

También esto es un ejemplo de la ley según la cual ningún etat puede carecer de aham, pues si un aham o línea de conciencia abandona un etat, otro aham lo substituye inmediatamente. Así vemos en nuestra experiencia diaria que surgen multitud de vidas en el cadáver que sirvió de envoltura a un aham. Lo que dice el upanishad Mundaka de que “este mundo es respecto del Imperecedero lo que el cabello y las uñas respecto del hombre” se

dice también probablemente en análogo sentido respecto a Virât - Purusha.

Dice Preyer sobre el particular:

Así como la materia del universo está en perpetuo movimiento, así la vida, que no es más que un complejo movimiento, es tan antigua como la materia (1).

Mucho nos hemos dejado llevar por la corriente de discusión sobre lo animado e inanimado; pero en cambio hemos visto cómo una ley engendra otra ley, un hecho otro hecho con prolífica e interminable multiplicidad, y estamos ahora en disposición de comprender que si fuesen eficaces los medios que de conocer concretos pormenores posee hoy la ciencia oculta, podría deducirse minuciosamente el famoso enigma de Krug a que ya nos referimos. Así cabe reconocer que este planeta al parecer tan sólido está constituido por sutilísima telaraña de leyes y principios que siempre se están metamorfoseando en hechos, con la que el gusano de seda del Pratyagâtmâ entreteje a su alrededor un interminable capullo, que de pronto desaparece junto con el gusano, y los substituye la brillante mariposa que libremente siente y vuela, tan pronto como el individualizado Pratyagâtmâ reconoce el interminable intercambio de mutua terminación y determinación entre el Yo y el No-Yo y alcanza la liberación final.

El citado versículo del Upanishad tiene otro y más profundo significado metafísico:

“Como la araña teje su tela y la arrolla, como la hierba brota del suelo, como el cabello y el vello, nacen y crecen nutridos por la vida y ser del hombre, así surge el universo del interior del Imperecedero e Inmutable”.

(1) Verworn. Fisiología General, pág. 309.

CAPÍTULO XIV

ÁTOMOS

Después de tratar en general de los Jîvas atómicos, consideraremos al pormenor cada uno de sus dos aspectos, es decir, el del átomo y el del Jîva. Comenzaremos por el examen del átomo o aspecto objetivo o material, porque es necesario su estudio para explicar el aspecto subjetivo o espiritual.

En primer lugar, los atributos comunes al Jîva y al átomo, o sean tamaño (1), vida y vibración, pueden particularizarse con referencia al átomo.

En tal sentido, el tamaño se considera según el terno de “volumen-forma-magnitud” y puede ser grande, pequeño, mediano, largo, redondo, ovoide, longitudinal, plano, cúbico, etc.

En cuanto a la forma cabe establecer una hipótesis. Dijimos anteriormente que por virtud de la necesidad entrañada en la sentencia hay seudoinfinito número de “estos” que son otros tantos puntos de la múltiple Mûlaprakriti. También dijimos que por la misma necesidad nunca carecen dichos puntos de magnitud, sino que son puntos con magnitud, definido volumen, forma y dimensión, y son por lo tanto átomos, que no tendrían volumen ni forma ni dimensión si el etat fuese ilimitado; pero como es limitado, han de tener los átomos volumen, forma y dimensión, o en resumido término, forma, pues la dimensión es limitación pura y simple, el volumen limitación desde el interior y la forma limitación desde el exterior. Así es que el átomo ha de tener forma esférica, porque la única forma universalmente inarbitraria es la esfera, que entraña la esencia del punto, pues es la misma por doquiera se la mire.

Desde luego que la ley de inarbitrariedad requiere la existencia de toda posible seudoinfinita clase de formas y figuras en el proceso del mundo; pero la diferencia entre la inarbitrariedad de la esfera por una parte y la de “todas las figuras posibles” por otra parte es, por decirlo así, la diferencia (si esta expresión puede emplearse sin temor de equívoco) entre el Pratyagâtmâ por una parte y por otra el seudoinfinito contenido de su conciencia, las variedades del No-Yo.

(1) En el capítulo siguiente explicaremos el significado de tamaño con respecto al Jîva.

El Pratyagâtmâ está siempre por doquiera, pero el contenido de su conciencia, formado por infinidad de entrefundidos no-yos, está sujeto a determinado tiempo, espacio y movimiento. Así cuando prescindimos abstractamente de la superficie de limitación de la esfera, cabe decir que siempre tiene potencialmente el centro en todas partes, mientras que su contenido, o sean, todas las posibles figuras formadas por el entrelace de los innumerables radios, cada uno correspondiente a un no-yo, están sujetas a definido tiempo, espacio y movimiento. Por esto la mayoría de figuras simbólicas representan a Pratyagâtmâ cómo el punto central que diferencia el espíritu de la materia, y el espíritu-materia como el cruce de dos líneas, y el Absoluto como un círculo, para representar gráficamente lo que en geometría descriptiva sería la coincidencia puntual de tres rectas en ángulo recto y la esfera respectivamente.

Conviene notar la correspondencia del punto con el Yo y de la línea con el No-Yo, porque nos será útil más adelante. Parecerá a primera vista que entre el punto y la línea no hay la misma oposición que entre el Yo y el No-Yo, sobre todo si se tiene en cuenta que la línea es prolongación del punto. Sin embargo, hay oposición, pues de lo dicho hasta ahora se infiere claramente que el No-Yo es una limitación y definición del Yo, es decir, que el inmutable Yo se emana de sí mismo en una negación de sí mismo. Así la línea es la primera negación de la carencia de magnitud del punto y de esta negación dimanar la innumerable multitud de figuras en la metafísica matemática de la Negación, como la indefinida multitud de no-yos surge de la negación del Yo en la metafísica general. Al describir estas imaginarias líneas que van de un lado a otro, cabe decir que el punto Sin magnitud procura definirse y darse una magnitud, de la propia suerte que el Yo parece definirse al ensimismarse e imaginar no-yos, diciendo: “Yo soy esto”.

Correspondiente a la ya citada división del tamaño, notamos una triple subdivisión respecto a la duración, aunque las palabras expresivas de esta subdivisión no tienen tan reconocido significado como las del tamaño. Podemos distinguir el “período”, correspondiente a la forma como limitación exterior; el “hinchamiento”, correspondiente al volumen como limitación interior; y “grado” como limitación de medida. Cada uno de estos atributos puede ser respectivamente largo, corto y mediano, vacío, medio lleno y lleno, rápido, lento e igual, etc.

Asimismo podemos distinguir en cuanto a la vibración, los tres aspectos de “extensión, proporción y grado”, y subdividirlos en

“grande, pequeña y mediana”, “alta, baja y regular” e “intensa, lenta y uniforme”.

En la precedente coordinación de ternos vemos un ejemplo de que todas las cosas del proceso del mundo forman grupos de tres, de acuerdo con la primaria trinidad del principio fundamental del universo. Dichos grupos no son mecánicos ni empíricos sino orgánicos, y puede parecerle al somero observador que carecen de motivo; pero lo tienen y por cierto muy sencillo. Cada elemento de una trinidad refleja en sí mismo los tres elementos y así resultan tres trinidades. Este proceso es indefinido, por lo que todo cuanto contiene el proceso del mundo es un pseudoinfinito número de grupos de tales trinidades y ternos, que, sin embargo, son simultáneos desde el punto de vista del Absoluto.

Si supiéramos en qué consiste dicho reflejo, repasaríamos la argumentación expuesta en los anteriores capítulos acerca de la necesidad de inmutabilidad y cambio, de tiempo y no tiempo de espacio y no espacio, de la simultaneidad en la sucesión, de la unidad en la diversidad, de lo real de la solidaridad y de lo falso de la separatividad. Los tres elementos son uno y sin embargo tres; y el resultado de esta aparente antinomia es que cada elemento refleja a los otros dos, cada uno lleva en su interior la imagen de los otros dos en prueba de su unidad, y así se repite indefinidamente el proceso.

Para demostrar que estas innumerables multiplicaciones que tan concretas y tangibles parecen en su multitud son si bien se escudriña algo muy insustancial, hemos de considerar que la forma y el volumen expresan el mismo concepto. La forma es negación de continuidad, una limitación, un quebranto omnilateral de la continuada existencia. Evidentemente significa lo mismo el volumen, considerado desde el interior, porque es la incapacidad de extenderse más allá. De aquí que sólo la forma y el volumen sean mudables. Si fuesen algo real, efectivo, con existencia ¿cómo podrían pasar del ser al no ser y del no ser al ser?

Dice el Bhagavad Gîtâ:

“Lo que no es no tiene ser y lo que es jamás dejará de ser”.

Semejante cambio es evidente cada segundo, cada millonésima de segundo de nuestra vida. La solución está en que en todo cambio, cambia solamente la forma (1) que es simplemente negación, y permanece indestructible la sustancia, la seudocosa en sí, cuya esencialidad es la “resistencia” o poder de atracción y repulsión de

(1) El análisis demostrará que todos los demás aspectos o cualidades del átomo están en el mismo nivel que la forma.

un etat para mantenerse separado y exclusivo. Es el reflejo de la afirmativo-negativa, atractivo-repulsiva energía de ichchâ en el Yo. Esta “resistencia” (1) no tiene de por sí forma explícita; y por tanto, en estricto y abstracto sentido nunca cambia; permanece totalmente siempre la misma. Es la energía que según reconoce la ciencia física permanece constante en el universo. Su forma explícita es la multitud de cambiantes formas y acciones. Sin, embargo, la forma no es pura y completa. negación sino que tiene una apariencia, una existencia, un ser externo, por lo que no debiera ser capaz de destrucción; y en efecto, la ley ordena que ninguna forma quede destruida hasta la aniquilación, sino que aun la más efímera tiene la posibilidad y por tanto la efectividad de reiteración, pues su ser es aparente y sin fijeza. Lo dicho respecto a las “formas” se aplica también a las “acciones”, “mociones” y “movimientos” que constituyen la esencia del cambio.

Así vemos que estos reflejos nada añaden a la primaria trinidad, sino que están incluidas en ella. Sus pormenores constituyen todo el universo y no puede abarcarlos en conjunto ninguna mente individual, sino en la porción proporcional a la amplitud de la mente. Pero la mente individual puede comprender los principios generales y clasificar y ordenar convenientemente los pormenores de ellos deducidos empíricamente.

Hay otra serie de ternos muy importantes de por sí que también dan a entender el principio de reflejos y bisreflejos.

Los atributos de tamaño, vida y vibración comunes a los dos aspectos del Jîva atómico, considerados con referencia al movimiento alternativo de la Negación, que constituye el balanceo del proceso del mundo, nos ofrecen los siguientes ternos paralelos:

1° Aumento, disminución e igualdad, respecto de la materia. Liberalidad, estrechez y tolerancia respecto del espíritu.

2° Crecimiento, decadencia y continuidad respecto del cuerpo. Ambición, renunciación e indiferencia o ecuanimidad respecto del alma.

3° Expansión, contracción y ritmo respecto de la envoltura. Placer, dolor y paz, respecto del Jîva.

El terno de tamaño, etc., toma con relación a Mûlaprakriti, la expresión de “cantidad, cualidad y modo”. Su transformación con referencia a Pratyagâtâmâ puede también describirse con los mismos tres términos a falta de otros mejor conocidos, aunque es mucha la diferencia de connotación en ambos casos, porque

(1) Equivale al deseo en el átomo, para distinguirlo en lenguaje objetivo del deseo propio del Jîva en lenguaje subjetivo.

abarcen los diversos ternos mencionados por Kant bajo los epígrafes de cantidad, etc., en relación con las “categorías” y los “juicios lógicos”.

Enumeremos ahora los atributos del átomo con referencia a las primarias cualidades de Mûlaprakriti:

1° Dravya (sustancia) o dravyatva (sustancialidad, masa, poder de subsistencia). Lo que constituye algo con separada existencia, lo que le hace “capaz de servir de substrato del movimiento”, “capaz de recibir movimiento”. La inmediata manifestación de esta sustancia, de esta “condensada energía” es el movimiento.

2° Guna. Todas las cualidades, cualesquiera que sean.

3° Karma. Actividad, vibración, incesante movimiento (1).

Este terno de dravya-guna-karma es según hemos dicho más de una vez, reflejo y reproducción de otros ternos primarios. La entrefusión, de Pratyagâtâmâ y de Mûlaprakriti en el Jîva atómico, también reproduce allí sus dos ternos de atributos en su más conocida y por tanto más importante forma. Así sattva-rajas-tamas se transmuta en guna-karma-dravya; y sat-chit-ânanda en kriyâ-jñâna-ichâcha que también corresponde a karma-guna-dravya.

Trataremos más adelante de jñâna, ichchâ y kriyâ en relación con el elemento Jîva del Jîva atómico (2).

I. GUNA. — Es lo que en el átomo corresponde a los elementos de chit o cognición en Pratyagâtâmâ y de sattva o cognoscibilidad en Mûlaprakriti. Guna representa las cualidades de la materia, lo único que conocemos y podemos conocer, nunca la cosa en sí, según expresión de los filósofos occidentales. Porque la cosa en sí, como quiera que tiene por sustancia una pseudo-existencia, es el objeto de deseo y no de conocimiento.

Guna se subdivide en tres clases, a saber:

1ª La guna principal (mukhya) que consiste en la distinción o diferenciación de las cosas por sus propiedades organolépticas esenciales de sonido, tacto, color, olor y sabor, las cuales deben formar parte de la definición del objeto.

(1) Estos tres términos son del sistema vaisheshika de la filosofía índica que trata especialmente de esta parte de la metafísica; pero en cuanto a la mayoría de los demás términos sânskritos empleados en esta obra no tienen el mismo significado que el que les dan los autores de las obras en que se encuentran. Sin embargo, creo que el que les doy es el originario, que se perdió al crecer el sentimiento de separatividad y egoísmo y disminuir el sentido metafísico que sincretizaba los diferentes sistemas filosóficos como capítulos de una misma obra. Nuestro propósito ha sido dar en estas páginas, aunque fragmentarias, la pista para redescubrir aquel originario significado.

(2) Insinuaciones y afirmaciones más o menos veladas de estas correspondencias se encuentran diseminadas en el Devi-Bhagavata, especialmente en las partes III, VI-IX, VII, XXXII Y IX, I, así como también en el Kapila Gitâ y otras obras tántricas.

2ª La guna secundarla o accidental (âkasmika) o cualidades que forman parte de la descripción del objeto.

3ª La guna dharma o conjunto de atributos que hermanan lo esencial con lo accidental, pues en rigor la diferencia entre lo esencial y lo accidental solo consiste en la mayor o menor persistencia de una cualidad en espacio, tiempo y movimiento. En este terno observamos también una general correspondencia con el Yo, el No-Yo y la Negación.

Con referencia a la guna principal notamos que actualmente la humanidad sólo posee cinco sentidos, y de aquí, que diputemos por “esenciales” las cualidades que afectan a nuestros cinco sentidos. Mucha es la variedad de estas cinco clases de sensaciones y si tuviéramos suficientes datos acerca de los pormenores de este asunto podríamos agruparlos en ternos que se correspondiesen y reflejasen unos a otros indefinidamente. Así en cuanto al sonido, tenemos: blando, áspero, grave, bajo, fuerte, estrepitoso, estentóreo, silbante, tonante, ligero, pesado, chillón, penetrante, sordo, agudo, claro, confuso, rumoroso, chasqueante, crujiente, gemebundo, etcétera. En cuanto al tacto puede ser fino, basto, suave, sedoso, aterciopelado, duro, blando, firme, caliente, tibio, frío, seco, húmedo, viscoso, etc. Los colores son rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, añil y violados con sus innumerables tonos y matices. El sabor puede ser dulce, amargo, ácido, astringente, salado, picante, acre, pútrido, etc. El olor, puede ser fragante, pestífero, estimulante, nauseabundo, suave, penetrante y de todas las flores o hierbas y frutos aromáticos.

Todas estas subvariedades han de ser necesariamente innumerables en correspondencia con los innumerables objetos de los sentidos, aunque el hombre sólo designa nominalmente aquellas subvariedades que con mayor frecuencia experimenta.

Respecto a las cualidades accidentales son más difíciles de determinar. En general son las que describen la relación y situación de un objeto respecto de varios otros como: cercano, distante, suficiente, insuficiente, bien estructurado, mal estructurado, etc.

Muchas cualidades de las enumeradas como esenciales, pueden resultar accidentales si bien se examina el objeto; y al contrario, algunas consideradas como accidentales podrían ser en rigor esenciales, según la índole del asunto que se trate o del punto de vista desde que se mire el objeto.

Los atributos, o tercera clase de gunas, que participan de ambas índoles esencial y accidental, son, por ejemplo, la temperatura, la pesantez, la ligereza, blandura, dureza, consistencia, plasticidad, rigidez, elasticidad, presión, tamaño, forma, duración, etc. Estos

atributos tienen evidente correspondencia con los aspectos potencial y actual de la energía y también con la Negación, así como las cualidades esenciales se corresponden con el Yo y las accidentales con el No-Yo. No acabaríamos nunca de considerar provechosamente este asunto; pero por falta de tiempo y medios debemos seguir nuestro tema.

Desde el punto de vista psicológico cada cualidad sensoria es algo sui generis, y en el mismo nivel y contigua a las demás. Todas son iguales e independientes y ninguna es más grosera ni más sutil que otra, por lo que ni el color ni el olor ni el sabor ni el sonido ni el tacto pueden conocerse por explicación o descripción, sino únicamente por personal experiencia. Las sensaciones son tan múltiples como exclusivas del Jîva que las experimenta separadamente de los demás. Las observaciones y figuras que aparecen a este, respecto en La Doctrina Secreta: (1) esclarecerán Junto con lo antes expuesto, muchas afirmaciones de los Purânas que a primer examen parecen Inconsistentes. Así se declara que el primer elemento aparecido en nuestro universo (2) fué el âkâsha con la guna del sonido; después vâyu con la del tacto; y sucesivamente, el fuego con luz y color, el agua con sabor y la tierra con olor. Se añade que cada elemento derivó del inmediato precedente, cuya cualidad retuvo además de desenvolver la suya propia. También se dice que el orden de evolución de los elementos y cualidades es enteramente diferente en los diversos ciclos y mahâkalpas de un sistema solar, y que su número difiere según el mundo (3) pues, en uno son diez y ocho, en otro treinta y seis, y así sucesivamente. Tal parece ser también la afirmación de que este nuestro sistema planetario está rodeado de infinidad de otros sistemas gobernados por Brahmas que tienen cinco, seis, siete y hasta mil rostros. Según la enseñanza de la quintuplicación (pañcîkarana) por la mezcla de cada uno de los cinco tattvas con cada uno de los otros cuatro en determinadas proporciones, todo objeto material tiene los cinco elementos, y en consecuencia la posibilidad de afectar a los cinco sentidos; pero el elemento prevaleciente le confiere su peculiar naturaleza. En rigor observamos que los seres que tienen

(1) Tomo III, pág. 480, ed. inglesa.

(2) Se prescinde deliberadamente de los planos adhico (mahâtattva) y anupâdâquico (buddhi-tattva).

(3) Lo que Voltaire imaginó en: *Zadig y Micramegas*

diferentemente constituido un mismo sentido, o un mismo ser durante diferentes condiciones de un mismo sentido, reciben diferentes sensaciones de un mismo objeto sensorio. Así hay rayos que el hombre no ve y los ve la hormiga, y viceversa.

Todo lo dicho significa en resumen que el átomo posee la común guna de sensibilidad o conocimiento sensorio; y por lo tanto ha de poseer todas las gunas posibles, pues todas están contenidas en la universal guna de sensación; pero sólo una o algunas se manifiestan y las demás quedan latentes en diferentes condiciones de tiempo, espacio y movimiento según el Jîva, considerado como “línea de conciencia”.

Esto equivale a que una clase de átomo significará una cosa en determinado tiempo y espacio para una clase de Jîva, y al propio tiempo significa un pseudoinfinito número de cosas para un pseudoinfinito número de otras clases de Jîvas, así, como también en la pseudoinfinita sucesión de tiempo y espacio significará pseudoinfinitas clases de cosas a la misma clase de Jîva.

II. KARMA. — Consideremos ahora el aspecto karma del átomo correspondiente al sat de Pratyagâtmâ y al rajas de Mûlaprakriti.

Puede parecer a primera vista que sat (existencia) debiera corresponderse más propiamente con dravya que con karma; pero si consideramos cuidadosamente lo expuesto acerca de la naturaleza de sat y ânanda y de rajas, y tamas, se verá que sat corresponde propiamente a karma y no a dravya. La esencia, el ser, es lo que nos inclinamos a considerar como lo más importante, lo intérrimo de un objeto, porque nos parece desde luego lo más permanente; y como dravya es, según dijimos, la esencia del átomo, resulta que considerado sat como esencia, debe corresponderse con dravya y no con karma. Sin embargo, hay que distinguir entre sat como esencia en el Pratyagâtmâ y el sat como existencia en la materia. Además en el Pratyagâtmâ, ânanda o felicidad es todavía más interna que la esencia o sat. (1) puesto que es el sentimiento del propio ser, la diferencia entre el hombre que primero se mira con los ojos abiertos y después con los, ojos cerrados. En este sentido cabe decir que ânanda es más “ser” que el mismo “ser”. Por lo tanto, karma no corresponde a esta intérrima esencia de ânanda, sino al ser externo o existencia, la manifestación de sat; y la existencia, la manifestación, la realidad

(1) Hacemos esta distinción por conveniencia, pero no es posible distinguir en el Pratyagâtmâ aspectos absolutamente iguales, necesarios e importantes.

objetiva está sujeta a la acción y al movimiento. Ejemplo de ello nos da el mimetismo de los animales que mientras están quietos en el punto cuya apariencia asumen, no los distingue el observador por cerca que de ellos se halle, pero se ponen en evidencia tan pronto como se mueven (1).

Demostrada la analogía entre karma y sat, diremos que es uno de los esenciales constituyentes del átomo; y en consecuencia, todos los átomos están en incesante movimiento.

Karma se divide en tres clases, a saber:

1ª Expansión (prasâraṇa) correspondiente a la ilimitación del Yo.

2ª Contracción (âkunchana) correspondiente a la separación, restricción y repulsión de los no-yos.

3ª Vibración rítmica (ândolana) correspondiente a la afirmación negativa que resume en sí el movimiento y el contramovimiento mantiene las otras dos clases de karma en alternativa conjunción.

Las cualidades dimanantes de karma son especialmente: rapidez, lentitud y velocidad. De estas tres derivan innumerables modalidades como en el caso de las gunas, y así tenemos el movimiento ascendente, descendente, lateral, oblicuo, espiral, uniforme, acelerado, uniformemente acelerado, uniformemente retardado, errático, horizontal, vertical, angular y circular.

III. DRAVYA. — Es el tercer aspecto del átomo, que según se infiere de lo expuesto corresponde a ânanda de Pratyagâtma y a tamas de Mûlaprakriti. En rigor es dravya la esencialidad del átomo, su corazón, su sustancia, su inercia, masa, peso y resistencia, todo cuanto le confiere existencia por sí mismo y en sí mismo, en el grado en que es posible.

Esto parece misterioso e insondable únicamente cuando si después de preguntar: ¿Qué es esto?, tratamos de responder equivocadamente a la pregunta en términos distintos de los de guna y karma, pues si no respondemos en estos términos caeremos en el círculo vicioso de que esto es esto.

Tres aspectos se advierten en el átomo, a saber: esto (dravya); tal (una guna); y así (karma). No pueden separarse uno de otro.

Se subdivide dravya en las tres siguientes modalidades: 1ª sustancia con positivo peso, predominante en el aspecto de atracción (pesado); 2ª sustancia con negativo peso, predominante (2) en el aspecto de repulsión (flotante); 3ª sustancia inerte, con peso muerto, y positivo-negativa o pasivo-activa resistencia a todo

(1) El profesor norteamericano Ladd ha tratado extensamente del mimetismo animal con relación a la psicología.

(2) Véase Dolbear: Materia, Éter y Movimiento, página 91

cambio; suceda lo que quiera (estable). Las subdivisiones de estas tres son innumerables, entre ellas: mahat, buddhi, âkâsha, vâyu, tejas, âpas, prithivi, sólidos, líquidos, gases, éteres, metales, metaloides, minerales, vegetales, animales, etcétera. Algunas de las cualidades dimanantes de estas subdivisiones se han expuesto ya al tratar del aspecto guna.

Dijimos antes que la resistencia es de la misma esencia y naturaleza de dravya, y ahora vemos que tiene la forma dual de atracción y repulsión. Esto esclarece, si fuera necesario el esclarecimiento, que dravya represente los aspectos ânanda y tamas correspondientes a la energía Shakti de la primera trinidad. Cuando deseamos una cosa, conocemos sus cualidades y actuamos sobre ella, cambiando o modificando sus movimientos.

Las tres subdivisiones de dravya pueden también considerarse correspondientes en el orden expuesto, al Yo y sattvas, al No-Yo y rajas y a la Negación y tamas.

La expresión de estas correspondencias se hace más difícil a medida que entramos en mayor número de pormenores y subdivisiones, y el mismo terno se repite con diversas denominaciones; se entrefunden los aspectos de tal modo que es difícil distinguirlos, y la colocación de ternos en una tabla de correspondencias puede variar según el punto de mira de quien la trace y la atención que conceda a cada factor, pues habrá quien considere predominante un aspecto y otros otro. Por ejemplo, en el último caso, si se considera la atracción como afirmación activa y se enfoca la atención en la actividad, y se considera la repulsión como pasiva y firme negación de los muchos, entonces aparece razonablemente que corresponde la atracción a rajas o No- Yo y la repulsión a sattva o Yo. Pero si la atracción se considera como unificación y la repulsión como separación, corresponderán respectivamente a sattva o el Yo y a rajas o No-Yo. Además, si se considera falsa, en el limitado átomo la unificación dimanante de la atracción, porque entonces sería afirmar la realidad del No-Yo disfrazado de Yo, mientras que la separación procedente de la repulsión sería la disminución de tal falso Yo y el incremento del verdadero Yo, entonces volveríamos asignar la atracción al No-Yo y la repulsión al Yo.

Sin embargo, la principal correspondencia aquí expuesta es la de atracción al Yo, la de repulsión al No-Yo y la de inercia a la Negación, porque el principio de unificación presente en el átomo es más característico en cuanto a nuestro tema, que el hecho de que el átomo sea simulación de un yo.

Esto no debe confundir al estudiante cuidadoso, sino estimularle a considerar las cuestiones desde diversos puntos de vista y bajo todos sus aspectos, a fin de armonizar los elementos de verdad en vez de amontonar los discordantes elementos de error.

Las leyes previamente indagadas convienen a estos tres aspectos del átomo. Así como estos tres aspectos no pueden separarse uno de otro aunque sucesivamente uno de ellos predomine sobre los otros dos, así también las tres subdivisiones de cada aspecto son simultáneas, aunque una de ellas aparezca más manifiesta desde un punto de mira y al propio tiempo otra desde otro punto diferente, en especial por lo que se refiere a las subdivisiones de dravya y karma, pues sabemos que lo sólido e inmóvil para un individuo, puede ser movable como un líquido o un gas para otro, así como lo que desde un punto de vista parece movimiento rectilíneo, puede parecer circular desde otro punto de vista.

La limitación en tiempo, espacio y movimiento, la muerte y renacimiento de estos aspectos del átomo, aun a pesar de su persistente continuidad, están demostrados por el incesante cambio, absorción y transformación de cada uno de ellos en otras clases de gunas, karmas y dravyas, y su restitución a las prístinas condiciones. De ello nos da ejemplo la ciencia física al hablar de la conservación y transmutación de la energía y de las combinaciones químicas de la materia, pues los elementos que entran en una combinación y cambian por ello sus propiedades, siempre pueden recobrar por descomposición de las combinaciones su original estado y naturales propiedades.

La concomitancia de dravya, guna y karma, y por inferencia la de todas sus subdivisiones desde el metafísico punto de vista del conjunto tiene mucha importancia y conviene recordarla, pues ayudará a mostrar la verdad subyacente en cada una de ellas y a conciliar las opuestas hipótesis de la ciencia física. Así unos opinan que los átomos no son materiales sino tan sólo vórtices, puro movimiento, vórtices de éter y para evitar la petición de principio, cuidan de definir el éter en términos opuestos a la definición de materia, de lo que según esta hipótesis resultan los átomos vórtices de nada.

Otros afirman que los átomos son materiales, tengan o no además movimiento vortiginoso o de otra clase.

En cuanto a la luz, la primera hipótesis la consideraba constituida por corpúsculos que se irradiaban rectilíneamente. Después se

supuso que se transmite por ondulaciones, y al descubrirse el radio volvió a prevalecer la teoría de las emisiones (1).

Unos fisiólogos dicen por un extremo que toda sensación no es más que las vibraciones del objeto sentido transmitidas a los nervios animales, mientras que por el extremo opuesto dicen otros que la sensación nada tiene que ver con las vibraciones, las cuales pueden ser o no coincidentes, pero son cosas peculiares.

Los científicos injertos en filósofos, como ya empiezan a serlo muchos, consideran imparcialmente la cuestión desde ambos puntos de vista, y por tanto ven fácilmente los defectos de cada extremo y reconocen que nada de lo hasta ahora conocido explica cómo cierto número de vibraciones en un extremo de un nervio deben aparecer como sensaciones de color rojo, azul o amarillo en el otro extremo de dicho nervio. La inconsistencia de semejantes teorías deriva de su exageración y unilateralidad y de su intento de reducir a un solo aspecto los tres del átomo, cuando los tres son inseparablemente concomitantes. Un átomo es siempre un *etat*, un esto, con determinado movimiento y vibración, acompañados de una especial propiedad sensoria:

Dice Verworn:

“Los tres aspectos son inseparables y expresan cuanto sucede en el mundo físico. Expuesto uno de ellos en todos sus pormenores, se conocerían los otros dos” (2).

Serán útiles unas cuantas observaciones más, aunque concretas y rápidas, para demostrar la simultánea solidaridad de los tres aspectos del átomo. Así, a pesar de que en la actual etapa de evolución, parece que el volumen y la forma estén casi exclusivamente relacionados con el sentido de la vista, no hay tal en realidad. No es mera metáfora, sino que lo dan a entender las palabras del lenguaje vulgar con referencia a los sentidos, pues hablamos de sonidos voluminosos, sobre todo de la voz de los cantantes, y lo mismo con relación al tacto, gusto y olfato. Las palabras en estos casos expresan un hecho de la naturaleza, porque los sonidos, olores, sabores y tactos tienen volumen y forma, son objetos de sensación y están sujetos a espacio, tiempo y movimiento. Las palabras cantidad, medida, magnitud, etc., se aplican con claro significado a todos los objetos de sensación. La

(1) El Dr. Hübner-Schleiden enumera las teorías acerca de la luz en los términos siguientes; 1.º La luz es emisión de corpúsculos (Newton). 2.º La luz es la vibración del éter (Huyghens, Fresnel). 3.º La luz es emisión de electrones.

(2) Fisiología General, pág. 546. Los tres aspectos a que se refiere Verworn son: "sustancia, forma y transmutación de energía." Nosotros sustituimos la forma por la cualidad sensoria y la transmutación de energía por el movimiento.

intensidad, timbre y tono de los sonidos; la frescura o rancidez, suavidad o aspereza, flojedad o intensidad de los sabores; la liviandad o gravedad de los tactos; los suaves olores, las hermosas vistas, los delicados matices son ejemplos de todo ello.

Como quiera que estas comunes características están ocultas bajo los tres aspectos de guna, dravya y karma es, posible transmutar las sensaciones de un sentido en las de otro bajo especiales circunstancias y condiciones, como las que ya está estableciendo la ciencia en las modalidades de hipnotismo, magnetismo, psiquismo, telepatía, clarividencia, etc. Es ya muy conocido fenómeno el de que un psíquico perciba una sensación por cualquier parte de su cuerpo. También parece referirse a este asunto la mal comprendida doctrina de la quintuplicación de los cinco tattvas o elementos sensorios: âkasa (éter), vâyu (aire), tejas (fuego), âpas (agua) y prithivi (tierra). Parece ser la consumación de los elementos físicos del universo, comenzados por los sistemas vaisheshika y nyâya con sus afirmaciones respecto a los átomos (anu) diátomos (dvyanuka) tridiátomos (trasarenu), etc. Sin los necesarios pormenores no resulta esto claro, pero de la lectura detenida y aplicado estudio de los antiguos libros, se infiere indudablemente que en efecto son dicha consumación. De está suerte podrá el estudiante comparar las en apariencia contradictorias afirmaciones de los Puranas y forjarse, al menos provisionalmente, un satisfactorio sistema de los principios fundamentales de química, fisiología y cosmogonía cuyos pormenores conocerá cuando desenvuelva por medio de la yoga las facultades especiales (1).

Así vemos que los tres aspectos están en indefectible paralelismo, de la propia suerte que el pensamiento, el objeto y el movimiento, aunque distintos uno de otro, son inseparables, y el cambio de cualquiera de los tres determina necesariamente el cambio de los otros dos. En cierto sentido es verdad que no debiera haber cambio alguno en el dravya, pues un mero “esto” siempre permanecerá siendo “esto”, y dravya constituye el seudopermanente elemento del átomo; pero como cada “esto” está inseparablemente conectado con una cualidad y un movimiento, resulta, según comprueba la natural observación, una especie de cambio en la naturaleza de la sustancia, que ya no parece la misma, y también la energía ha

(1) Sobre el particular servirán de mucho auxilio las obras teosóficas en general y especialmente La Doctrina Secreta, de H. P. Blavatsky y La Sabiduría Antigua, de Annie Besant.

cambiado de modalidad. El agua se convierte en vapor, y las gentes dicen no sin razón que el agua ha cambiado de naturaleza, de cualidades y de movimiento. En este sentido puede decirse que cambia el tattva o elemento fundamental de la sustancia. Sin embargo, en rigor no ha habido cambio en el dravya del “esto”, y tampoco puede haber cambiado la abstracta guna ni el abstracto karma. Lo que cambia es la particularizada condición de cada uno de ellos por lo limitados y concretos con relación a los otros dos.

Hemos descrito y definido en general los universales atributos del átomo. Doquiera haya un átomo han de estar presentes sus tres aspectos o atributos. Cualesquiera que sean las variaciones del átomo, le acompañarán sus atributos.

Digamos ahora algo más respecto a las variaciones del átomo, que desde luego han de estar mayormente relacionadas con guna y karma, aunque los cambios de estos dos aspectos determinarán cambio de dravya.

Al tratar de guna hemos inferido que en cuanto a la forma, correspondiente al No-Yo, los objetos tienen por reflejo de la unidad y perfección del Yo, una subyacente forma universal, la esfera, y un pseudo-infinito número de otras formas constituidas por el entrelace de puntos y líneas. En cuanto al volumen en correspondencia con el Yo, lo esencial es que ha de tener tres dimensiones y cierto tamaño y lo accidental es que los objetos son susceptibles de todo posible tamaño. Así tenemos átomos de diversos tamaños, y los de cada tamaño, con sus demás cualidades de vibración, naturaleza substancial, etc., constituyen un plano de materia y cada plano constituye el material de un indefinido número de sistemas cósmicos, todos a un mismo nivel, y el tamaño inmediatamente menor es el núcleo “espiritual” o contraparte “ideal” del sistema. El caso es el mismo respecto de las cualidades especiales. Es inevitable la presencia de alguna cualidad sensorialmente cognoscible, pero no hay restricción en cuanto a qué cualidad debe ser. La razón y la ley de inarbitrariedad requieren que esté presente el conjunto de todas las cualidades posibles en todo el proceso del mundo y en cada una de sus partes, aunque se manifiestan al Jîva únicamente en sucesión.

Respecto de las principales clases de movimientos kármicos del átomo podemos intentar la hipótesis siguiente: Ya hemos visto que el átomo ultérrimo y fundamental de cualquier sistema cósmico ha de ser esférico, aunque varíen el tamaño y la cualidad, pues está constituido por la conciencia del aham que gira sobre sí misma en el círculo de la sentencia. Pero las fuerzas centrípeta y centrífuga actúan entre los átomos en mutua atracción y repulsión.

Simultáneamente cada átomo propende a acercarse y apartarse de los demás. Un mismo átomo atraería a la par que repelería a otro, esto es, que cada átomo procura absorber a otro y asimilárselo para su propio crecimiento, correspondiente a la intensificación y expansión de la conciencia “aham-etat asma”, y al propio tiempo se resiste a quedar absorbido en otro y perder en vez de intensificar su existencia e identidad. Por efecto de la atracción y repulsión, las girantes esferas empiezan a moverse rectilíneamente hacia otras apartarse de ellas. En esta etapa ha de manifestarse el movimiento, pues hasta entonces, desde el punto de vista del sistema cósmico en que podamos situarnos, no era evidente el movimiento rotatorio de las esferas, y apenas se distinguía objetivamente el átomo, cuya rotación no pasaba de ser una necesaria conjetura metafísica.

La segunda etapa sería que después de haber un átomo absorbido a otro (1) trazando ambos una línea se moverían en el círculo rotatorio del más fuerte, resultando de ello el movimiento circular de un disco. Posteriormente, este disco al girar sobre su eje, reconstituiría la esfera, pero con forma y movimiento manifiestos y no hipotéticos como en el átomo primario.

Como quiera que la línea más corta está constituida por dos átomos-puntos, Y como el disco mínimo debe estar formado por dicha línea al girar sobre sí misma según el movimiento del átomo más fuerte de los dos que la constituyen, así la mínima esfera debe estar formada ni más ni menos que por tres de dichas líneas que se crucen en el centro y giren alrededor del eje formado por la línea más fuerte. La esfera objetiva constaría así de tres dobles átomos.

Tal es quizás el sentido metafísico de las vagas afirmaciones de los sistemas nyaya y vaisheshika con sus diátomos formados de átomos; los triátomos de diátomos y de triátomos de nuestro mundo. Este sistema reproduce respectivamente el Absoluto, la dualidad del Yo y del No-Yo y la triple dualidad del Jîva atómico, el individual y definido (que la mayoría de los sistemas numerales expresan por una línea) se formado por la unión del yo con un no-yo.

De las modificaciones y combinaciones de los tres movimientos fundamentales: rectilíneo, circular y espiral, derivan las indefinidas variaciones de movimientos en el proceso del mundo.

En cuanto a las variaciones del aspecto dravya hemos dicho que acompañan a las de los otros dos. Resta añadir que cuanto mayor sea el número y menor el área de los movimientos rítmicos, mayor fuerza de atracción y repulsión y más existentes por sí mismos, más

(1) Más adelante veremos el por qué y cómo.

densos serán los átomos y sus derivadas moléculas; mientras que, por el contrario, serán más sutiles y plásticos cuanto menor sea el número de vibraciones y más vasta el área del movimiento.

Como quiera que el átomo fundamental de cada sistema cósmico representa la “objetividad”, el No-Yo, el Esto o Etat, se infiere de ello que ha de ser uniforme e inalterable durante toda la vida de aquel sistema. La diferenciación comienza por los diátomos que pueden considerarse coevos de las gunas, que en el Jîva atómico de un sistema corresponden a lo que el tanmâtra sería en la conciencia del Ishvara de dicho sistema, según veremos más adelante. Las gunas a que nos referimos son las cualidades sensorias (sabor, olor, tacto, etcétera), consideradas psicológicamente.

La diferenciación es ya notoria y bien señalada en la etapa de los tridiátomos correspondientes a los elementos-(sthûla-bhûtas) definidos y caracterizados por âkasha, váyu, etc., y a los respectivos órganos sensorios de los seres vivientes de dicho sistema. Así es que en la práctica pueden considerarse los tridiátomos como, representación del variable aspecto dravya de cada objeto.

Según el sistema vaisheshika, y no según la química moderna, antes del desenvolvimiento de los tridiátomos no habría probablemente diferenciación manifiesta de los diversos tattvas o elementos sensorios.

Las variaciones de estas ultérrimas moléculas de un sistema cósmico, a que la química llama átomos, se corresponden con las variaciones de resistencia, densidad, número y clase: de vibraciones y de especiales cualidades sensorias.

Así vemos que el átomo no es una cantidad invariable. Su fijeza es tan sólo aparente y relativa a un particular sistema cósmico. De la propia suerte que un mineral, un vegetal, un animal, un ser humano tienen aparente permanencia y continuidad de día en día, a pesar de que están cambiando a cada momento, y así como una masa ígnea en movimiento de rotación toma el aspecto de un disco de fuego, así también un átomo es aparentemente fijo y tiene aparente igualdad de tamaño, duración, movimiento, etc., en espacio, tiempo y moción. La aparente fijeza en el incesante cambio proviene de la atribución de “igualdad” por la conciencia del Brahmâ de cada sistema cósmico, esto es, que la naturaleza del Jîva, como Yo, impone (según sus peculiares necesidades, de que hablaremos más adelante) una cierta igualdad y continuidad, mientras que la naturaleza del átomo, como No-Yo, requiere, incesante cambio. La conciliación de ambos opuestos estriba en la constante repetición de las vibraciones que mantienen unidos los demás atributos.

Aparte de esta aparente fijeza tienen indefinidas variedades cada uno de los aspectos del átomo, con una pseudoinfinidad, pseudoinfinidad, pseudoinfinidad dentro de la pseudoinfinidad. Así los átomos de cada tamaño con todos los atributos y cualidades correspondientes a dicho tamaño son pseudoinfinitos en número y se hallaran en cualquier punto del espacio y en todo instante del tiempo. Pero como según el axioma de la impenetrabilidad de los cuerpos, no es posible que dos objetos ocupen un mismo lugar al mismo tiempo, ¿cómo pueden existir en el mismo espacio esta pseudoinfinidad de tamaños de átomos? La respuesta estriba en que la tal pseudoinfinidad es de índole psicológica e ideal entrañada en la conciencia del Yo como un amortiguamiento de su propia infinita -infinidad. El aludido axioma no tiene aplicación ala conciencia del Absoluto que incluye y trasciende espacio, tiempo y movimiento y crea la infinidad de individualidades traslapadas, según dijimos antes, correspondientes al aparente traslapo de los átomos. Doquiera que una conciencia individual examine los diversos tamaños de átomos notará que aunque en apariencia se invalide el axioma geométrico, constituyen los diversos interpenetrados planos de un sistema cósmico.

Así tenemos que lo que es un átomo para un Jîva dentro de los límites de espacio y duración de un sistema solar, puede contener mundos enteros para un Jîva suficientemente diminuto; y, viceversa, lo que para nosotros es un sistema solar puede ser tan sólo un átomo para un Jîva lo suficientemente vasto. La repetida y subrayada afirmación de la Yoga Vasishtha de que un mundo contiene átomos y cada átomo un mundo y este mundo otros átomos y así hasta lo infinito, queda explicada en sentido literal con lo que hemos dicho. Más clara resultará todavía la idea si recordamos lo expuesto acerca de la cadena de individualidades en un solo organismo, y acerca también del Virât-Purusha. Asimismo acudirán en auxilio del estudiante las últimas investigaciones científicas según las cuales lo que hasta ahora se había considerado como la ultérrima e indivisible partícula de materia, o sea el átomo, es divisible y está constituido por centenares de "corpúsculos" (1). Igualmente ayudarán los informes acerca de los

(1) En todos los pasajes de esta obra hemos empleado la palabra "átomo" en la misma acepción que tienen en sánscrito las palabras "anu" o "paramanu". El nuevo término científico "ión" parece más cercano al significado de "anu"; pero éste no está todavía reconocido por la ciencia y filosofía de Occidente y ha de competir con los corpúsculos, electrones, etc. Cuando dentro de algunos años estén mejor establecidas las ideas y las correspondientes palabras será ocasión de modificar también nuestra nomenclatura. Entretanto, entendemos por átomo la partícula de materia indivisible en cualquier sistema cósmico. Raramente hemos usado la palabra átomo en el concepto de "envoltura" o "cuerpo" y aun porque indicábamos entonces el irreducible mínimo que requiere la manifestación del Jîva.

rudimentarios sentidos suprafísicos (1).

En el capítulo siguiente veremos cómo se ordena este infinito desorden; cómo el proceso del mundo es siempre un conjunto orgánico dentro de cualesquiera límites de espacio, tiempo y movimiento que consideremos; cómo esta seudoinfinidad de seudoinfinidades se mantiene en conjunta coordinación en un sistema de planos dentro de planos, de lokas dentro de lokas por la potente compulsión del principio de individualidad y unidad del Yo universal.

(1) Véase la obra de Annie Besant y C. W. Leadbeater, titulada Química Oculta.

CAPÍTULO XV

LOS JÎVAS

Conviene ante todo advertir que los aspectos de tamaño especializado con referencia al Jîva serían “extensión de conciencia en todas sus manifestaciones de cognición, deseo y acción, su intensidad y su general perspectiva”. Estos aspectos se subdividirían en mente amplia, mente estrecha, sentido común, racionalidad, vaguedad, debilidad, fortaleza, claridad, firmeza, distinción, sagacidad, previsión, amplitud de intereses, profundidad, etc., etc.

En cuanto a las especializaciones de duración y vibración, baste decir que lo expresado respecto de la materia, en el capítulo anterior se aplica ordinariamente también a las correspondientes características de la mente.

Dadas estas breves sugerencias podemos tratar de las más señaladas características del Jîva como encarnación de conciencia.

La naturaleza de la conciencia está completamente descrita y se contiene en la sentencia: “No soy esto”. Es la conciencia absoluta, la verdadera chidghana el consolidado chit, el mahâsamvit, la suma conciencia que trasciende números, limitaciones y relaciones, pero contiene cuanto está sujeto a número, límite y relación. Esta suma conciencia es el Absoluto e incluye ambos factores: lo que ordinariamente se llama dvandvam, el par, distinto de chit o conciencia del Pratyagâtâmâ, y jada, lo inconsciente relativo, a Mûlaprakriti. Cabe la objeción de que la palabra “conciencia” no conviene aplicarla al Absoluto ni aun con calificativos; pero, es inevitable describir al Absoluto en especiales términos tomados de los atributos de Pratyagâtâmâ y Mûlaprakriti, que son los penúltimos momentos del proceso del mundo, cuyo último momento que todos compendia es el Absoluto. Como quiera que lo penúltimo es lo más cercano a lo último, se expresa lo último, en términos de lo penúltimo, y por esta razón los Upanishads y otras escrituras vedantinas describen a Brahman, unas veces como puro chit o pura conciencia, otras como mahâsat o ilimitada esencia, y otras como anandaghana o anandamaya o consolidada felicidad. También se dice que es el tamas que trasciende: los tamas, la oscuridad más allá de la oscuridad, el puro sattva, el pararajas, el que trasciende a rajas.

Para nuestro propósito diremos que Brahman es la Absoluta conciencia, dando con ello alguna mayor importancia a su aspecto

pratyagátmico que al mûlaprakrítico, pero previniéndonos cuidadosamente contra todo posible error de interpretación.

Así, pues, en su única totalidad la conciencia del Absoluto incluye de una vez y por siempre toda posible cognición, todo posible deseo, toda posible acción, así como también incluye todo posible objeto de cognición, deseo y acción o sean, cualidades, substancias y movimientos.

Pero considerada la conciencia del Absoluto como consistente de sucesivas y separadas partes en la seudoinfinidad del proceso del mundo, aparece dividida en los tres aspectos de jñâna o cognición, ichchâ o deseo y kriyâ o acción.

En el capítulo referente al Pratyagâtmâ, donde explicamos la génesis de sat, chit y ânanda, bosquejamos cómo estos tres solos aspectos aparecen en el Jîva, al luchar el Yo con el No-Yo. Podemos resumirlo brevemente como sigue.

Un ego relacionado con un no-ego por el lazo del simbolizado en la sentencia, está necesariamente relacionado por un triple lazo en tres puntos de contacto con el no-ego, a saber: jñâna, ichchâ el ego y kriyâ por una parte, y guna, dravya y karma desde respectivamente por otra parte. En la sentencia: "Yo no soy esto" vemos lo siguiente:

1º El "Yo" y el "esto", opuestos uno a otro, están o bien cara a cara o bien de espaldas. El ego conoce y percibe al no-ego, y recibe el reflejo y la impronta del no-ego (metafórica y también literalmente, como más adelante veremos) o bien el ego: lo desconoce y olvida. Este es el dual o mejor dicho triple jñâna.

2º El "Yo" tiende a moverse hacia el No-Yo o apartarse de él. Esta tendencia es deseo, correspondiente a la afirmación-negación de, shakti. Es el dual o más bien triple ichchâ.

3º El ego efectivamente se mueve hacia el no-go o se aparta de él (1). Es el dual o más bien triple kriyâ.

Todo esto no son más que modificaciones, formas, aspectos o grados de la identificación o de separación entre el Yo y el No-Yo.

Fichte trató de expresar la misma o análoga idea, de este modo: "1º El ego se manifiesta limitado por el no-ego, es decir, el ego es cognoscitivo; 2º Inversamente, el ego manifiesta el no-ego limitado por el ego, es decir, el ego es activo" (2).

Podemos decir que hay una mutua acción y cognición entre el ego y el no-ego; es decir, que la acción del no-ego en el ego es la cognición no-ego por el ego; e inversamente, que la acción del ego

(1)El lector versado en las enseñanzas teosóficas comprenderá desde luego que el "Yo" es idéntico al "ego" y por esto el autor emplea indistintamente ambos nombres.-(N. del T.)

(2)Stirling: Schwegler, pág. 265.

en el no-ego es la cognición (si vale la palabra) del ego por el no-ego. Cuando el ego se imprime en el no-ego, tenemos acción e el punto de vista del ego y cognición desde el del no-ego. Cuando el no-ego se imprime en el ego, tenemos cognición desde el punto de del ego y acción desde el del no-ego. Cabe añadir que deseo es la condición intermedia entre la cognición y la acción, esto es, la intermedia entre la influencia recibida del no-ego por el ego y la que el no-ego recibe del ego. Sin embargo, a la condición correspondiente al no-ego, tal fuera más apropiado darle el nombre de tensión. El deseo está siempre oculto, mientras que la cognición y la acción están manifiestas.

Multitud de ternos se derivan de la cognición, deseo y acción, a saber:

1º De la cognición derivan:

Vigilia, sueño, ensueño.
Presentación, olvido, representación.
Conocimiento, olvido, recuerdo.
Verdad, error, ilusión.
Sensación, concepto, percepción.
Término, proposición, silogismo.
Pada, vâkya, mâna.
Noción, juicio, .razonamiento.
Racionabilidad, fantasía, imaginación.
Realidad, ilusión; idealidad.
Observación, pensamiento, ciencia.
Concentración, meditación, atención.
Atención, distracción, investigación.
Relación, unión, indiferencia.
Parcialidad, negligencia, equidad.
Deseo, emoción, voluntad.

2º Del deseo derivan:

Gusto, disgusto, tolerancia.
Amor, reacción, equilibrio.
Actividad, indolencia, esfuerzo.
Inquietud, fatiga, perseverancia.
Acto, trabajo, industria.
Acción, plan, proyecto.
Evolución, involución, revolución. Atómico.
De la acción deriva la yoga.

Más adelante trataremos al pormenor de estas derivaciones, Entretanto consideraremos la relación general entre sujeto y objeto, entre el individuo y el ambiente, y las más señaladas condiciones de la vida del proceso del mundo.

Se ha dicho que un ego está literalmente modelado según la configuración de un conocido no-ego, y que la cognición por un ego significa la acción que sobre él ejerce el no-ego. Cabría objetar que cómo la acción, la cognición y el deseo, que son los atributos del sujeto Yo, pueden pertenecer o atribuirse al objeto No-Yo; e inversamente, cómo la susceptibilidad de ser conocido, deseado y actuado, que son los atributos del No-Yo, pueden pertenecer o atribuirse al Yo.

A esto respondemos que si tratáramos del Yo universal o del No-Yo aparentemente universal, estaría muy bien dicho que jñâna, ichchâ y kriyâ, o más bien sus radicales principios sat, chit y ânanda, pertenecen exclusivamente al Yo, y que guna, karma y dravya o más bien sus radicales principios sattva, rajas y tamas, pertenecen exclusivamente al No-Yo. Pero ahora estamos en los dominios de lo limitado y particular y no tratamos del abstracto Pratyagâtmâ y del aparentemente abstracto Mûlaprakriti sino que tratamos de limitados y separados egos y no-egos; y en los dos capítulos anteriores quedó ampliamente demostrado que Un limitado ego está compuesto de Yo y No-Yo, que es un Jîva atómico en el que predomina el aspecto Jîva, mientras que un limitado no-ego también está compuesto de Yo y No-Yo, es un Jîva atómico en que predomina el aspecto del átomo. En consecuencia encontramos los ternos de atributos presentes en todos dichos compuestos aunque desde luego un terno predomina siempre sobre otro, de que deriva la distinción entre los seres animados y los inanimados.

Así resulta que cada separado no-yo está animado por un yo y por lo tanto es un aparente yo que por conexión con el Yo universal asume las características de éste, y dicha asunción toma la forma de un aparente infinito que procura difundirse e imponerse siempre y doquiera. De aquí la aparentemente infinita radiación vibratoria de cada no-yo, es decir, de cada masa de Mûlaprakriti, de las aparentemente infinitas permutaciones y combinaciones de todos los tamaños posibles de tales masas, a las cuales sea posible aplicar el adjetivo “cada”.

Dicho de otro modo, cada no-yo procura reproducirse infinitamente en apariencia y llenar la infinidad con su propia forma, lo cual está ya casi establecido por la ciencia en la doctrina de la incesante e interminable radiación mutua por todos los objetos de las

representaciones de cualesquiera cualidades de sí mismos y de los otros, tales como vistas, sonidos, olores, etc. Esta es la acción de los no-yos en los yos, cuya acción en los yos se manifiesta como cognición.

Es evidente que dicha representación o reproducción se efectúa literalmente. Cuándo vemos un objeto, se imprime su imagen en la retina. (o en la purpurina de que según demuestran últimas investigaciones está cubierta la retina) y en la vida física es el ego quien verdaderamente ve por medio del ojo. En el momento de ver con el ojo físico, es imposible decir: "Mi ojo ve y no yo". Lo que invariablemente se dice: "Yo veo". El Yo y el órgano de la visión son en este caso literalmente idénticos para todo propósito y lo mismo se puede decir de los demás sentidos. La inmediata razón de esto es que mientras en el caso inverso, la actividad del aparente no-yo proviene de que entraña en su interior un yo, en el caso presente la capacidad del yo percibir una forma, o sea la cognición, proviene de que está envuelto en un no-yo, en una cubierta, en un upâdhi. En el primer caso el no-yo se esfuerza en lograr infinidad en aparentemente infinita reproducción, porque se ha identificado con un yo y por lo tanto con el Yo universal. En el segundo caso, el Yo se limita y es un reflejo porque se ha identificado con un no-yo.

Para que el Yo y el No-Yo, así enteramente opuestos, entren en relación, es necesario que, cada uno asuma las características del otro y se aproximen anulando su oposición. Buen ejemplo de ello es el intercambio de sustancia entre el núcleo y el protoplasma (1). En este intercambio vemos la génesis de los upâdhis, envolturas, organismos y órganos de los sentidos y de la acción. Ilusoria y aparentemente y de un modo interino, el ego llega a ser el órgano de sensación o acción, a fin de percibir lo sensible o actuar sobre ello. "El Âtmâ que conoce (esto es, bajo la compulsión de la conciencia) que 'Yo puedo oler esto' (llega a ser o es) la nariz (el órgano del olfato) por causa (por experiencia) del olor" (2).

Tal es el metafísico significado de los órganos de los sentidos y de la acción. Interinamente son el verdadero Jîva, quien se identifica con ellos mientras actúan. Por otra parte, no hay suficiente razón para un tercer algo, para un instrumento de mediación, para no sólo una relación sino una cosa entre los dos únicos factores del proceso del mundo, el Yo por un lado y el No-Yo por otro. Si los órganos de los sentidos se consideran como instrumentos es únicamente desde el punto de vista del abstracto Yo. Análogo es el significado

(1) Terworn: Fisiología General, pág.

(2) Upanishad Chhandogya, VIII, xii, 4-5.

metafísico de las partículas odoríficas, las vibraciones acústicas y lumínicas, la saliva, el agua, y demás medios sensorios. En sánscrito estos medios se simbolizan en los nombres de prithivî (tierra) para el olor; âpas o jalam (agua) para el sabor; tejas o agni (fuego) para la visión; vâyu (aire) para el tacto y âkâsha (éter) para el sonido. Según la Vedanta, estos medios son los cinco elementos radicales que todo lo penetran (pero no las combinaciones que forman nuestro ambiente) y se distinguen y definen esencialmente por sus especiales cualidades sensorias y activas dispuestas a pares. Así el sonido y la palabra con el oído y el órgano, vocal pertenecen a âkâsha; la visión y la plasma con el ojo y las manos pertenecen a agni, y así sucesivamente.

Para asegurar la comunicación entre el órgano y el objeto, es metafísicamente necesaria la actuación de dichos medios o elementos difundidos por todo el espacio, a fin de dar al objeto de sensación la apariencia del Yo universal que todo lo alcanza e incluye y está al alcance de todo.

Dicha difusión y compenetración de los elementos radicales es metafísicamente de pseudo-infinita extensión y se reproduce efectivamente en el hecho de que cada sistema cósmico o macrocosmos (brahmânda) está compenetrado por una individualidad, de la propia suerte que también por una individualidad está compenetrado un organismo humano o microcosmos (pindânda). Así, por ejemplo, las vastas masas de elementos radicales que sirven de medios sensorios a los organismos habitantes en nuestro sistema planetario, constituyen en su totalidad el cuerpo del Ishvara del sistema, cuya unidad individual enlaza en dichos medios sensorios nuestros sentidos y los objetos de sensación. El Ishvara de nuestro sistema no es más que un infinitesimal Jîva en un sistema más vasto y así pseudoinfinitamente, Por esto a los Ishvaras se les llama también Vibhu que significa penetrante. Tal es el principio de la superposición de individualidades, y a este respecto conviene recordar lo dicho en el capítulo anterior acerca de la pseudoinfinita serie de envolución (1) de los Jîvas unos en otros. Por ejemplo, en el caso de la visión, hallamos en primer lugar que el acto de ver se reduce a la representación del objeto visto en la retina, que en este caso se identifica con el veedor. Pero si llevamos más allá el análisis, resulta que en el ser humano, el acto de la visión no está completado por la imagen del objeto en la retina, pues las vibraciones del nervio óptico transportan la imagen a un centro

(1) No confundir el concepto de envolución o involucro con los de evolución e involución. - (N. del T.)

cerebral no determinado todavía por la investigación fisiológica, que deja por ahora este punto tal como está. Sin embargo, la metafísica infiere de la inseparable conjunción de dravya, guna y karma que cualquiera que sea el centro cerebral a donde llegue la imagen, se hallará que así como las vibraciones del objeto transmitidas por el éter (1) dibujan su imagen en la retina, así esta imagen, que entonces ya es el “visible objeto exterior” para el interno Jîva, se transmite por las vibraciones del nervio óptico a un centro cerebral que a la sazón es el veedor en vez del ojo. Ulteriores investigaciones demostrarán que el proceso de transmisión de la imagen visual se repite hacia el interior en capas sucesivamente más sutiles de materia.

Pero aunque teóricamente es pseudoinfinita esta serie de capas de materia envueltas una en otra, en la práctica, y si consideramos un organismo en cualquier ciclo de espacio y tiempo, veremos que consta de cierto número de capas con un por entonces inanalizable núcleo sutilísimo que en dicho ciclo es el verdadero ser del Jîva.

Desde otro y superior punto de vista que abarque un más amplio ciclo de espacio y tiempo aquel núcleo interior será analizable, y veremos que ya no es el más interior sino la envoltura de otro núcleo mucho más sutil que entonces será inanalizable. Prueba de ello tenemos físicamente al comparar los organismos celulares de nuestra vida terrena con la evolución de los más complejos. En el ser humano, el cerebro con sus centros asume el lugar del Yo y desde el punto de vista fisiológico es el principal centro de conciencia, pero está rodeado de nervios, ganglios y órganos sensorios por cuyo único conducto se le puede alcanzar. En el organismo unicelular el núcleo es probablemente el centro de conciencia (2) y por decirlo así sirve de cerebro, de órganos sensorios, etc. En este caso, el Jîva no ha de aprender la distinción, envuelta en las expresiones “mis ojos”, “mis oídos”, entre él identificado con su cerebro como centro de conciencia y sus sentidos; pero cuando la conciencia establece dicha distinción, el núcleo se resuelve en otro más sutil (que en apariencia, mas no en realidad es el nucleolo) con diferentes partes a su alrededor; y por efecto del continuo impulso de la individualizada conciencia aparece el progresivo desenvolvimiento diferencial de funciones y órganos que constituye la evolución.

Conviene advertir que la frase “mi cerebro” no tiene el mismo significado que las de “mis ojos” y “mis manos”. Desde luego tiene

(1) O por el medio que en definitiva averigüe la ciencia física, que es el transmisor de la luz, y cuyo nombre sánscrito es tejas, cualquiera que sea el nombre que le den los cientistas.

(2) Verworn. Fisiología General, pág. 508.

cierta significación; pero como la conciencia de “mi cerebro” es distinta y diferente de “mi”, no puede ser tan definida, clara y completa en el hombre ordinario como la conciencia de las manos y de los ojos son diferentes y distintas. La frase adquiere mayor significado según el “Yo” se retrae más y más hacia el interior y se aparta efectivamente del cuerpo físico. “Mis ropas” tienen para el hombre ordinario más claro y completo significado que “mis manos y pies”, y está frase mayor y más claro y completo significado que “mi cerebro”. “Mi *sûkshma sharîra*” (cuerpo sutil), “mi *kârana sharîra*” (cuerpo causal), “mi alma” son prácticamente (aunque no teóricamente) frases sin significado en labios de quienes nunca lograron por medio de la yoga separarse temporáneamente del cuerpo físico y actuar en el astral.

Este desenvolvimiento de lo simple a lo complejo; este explaye de la conciencia individual a través de capas envueltas en otras más internas; este gradual crecimiento de nervio, dentro de nervio y de instrumento dentro de instrumento; esta determinación de cuerpo dentro de cuerpo, constituye la evolución del individuo desde el punto de vista de los limitados ciclos. Es como si para incrementar nuestra potencia, agudeza y precisión visual nos sirviéramos primero de unos anteojos, después de un telescopio y sobre éste un microscopio y así sucesivamente. En este fantástico ejemplo, las adiciones se yuxtaponen. En la evolución por deliberada yoga, en el sendero de ascenso (*nivritti-mârga*) las adiciones serían hacia el interior, intususceptas, retraídas internamente en cada vez más sutiles planas de materia; pero en el sendero de descenso a la materia (*pravritti mârga*) estarían las adiciones yuxtapuestas hacia el exterior; de suerte que el yo se revestiría de cada vez más densos velos de materia para experimentar una mayor definición de sí mismo, según la sentencia: “Yo soy esto”. Por el contrario, desde el punto de vista del Absoluto, todos los ciclos y toda la evolución, todos los instrumentos y sus funciones en todos los planos posibles de materia están siempre completamente presentes en la trascendente conciencia: “Yo no soy Esto”. Así retrocedemos una y otra vez a la interminable sucesión de plano dentro de plano de materia compenetrados todos por la conciencia en trino aspecto de *jñâna*, *ichchâ* y *kriyâ*, o cognición deseo y acción.

Veamos ahora cómo estos seúdoinfinitos planos de materia pueden coordinarse y ponerse recíprocamente en orgánica unidad. Coordinados en estar efectivamente, porque los *etat*, separados en su seúdoinfinitud, aunque lo están por su constitución no son ni pueden ser mutuamente del todo independientes cuando el hilo del único Yo los ensarta como perlas en collar.

Aunque los diferentes planos de materia están separados uno de otro y hasta cierto punto independientes de suerte que parecen contravenir los axiomas geométricos, no pueden contravenirlos enteramente. Por lo general, aquí como en todo tenemos orden y desorden, negación y afirmación, infracción de la ley y sumisión a ella. La conciencia parece trascender las leyes matemáticas; pero únicamente cabe decirlo así de la universal conciencia de Pratyagâtmâ, y sólo cuando se la considera en conjunto, abarcando y al propio tiempo negando el conjunto de Mûlaprakriti. Además es la fuente y plasmación de la unidad, de la uniformidad, de la regularidad en la diversidad, cuyo hecho o breve descripción se llama ley, y que sólo resulta cuando el Yo se entrefunde con Mûlaprakriti (como siempre lo está) bajo el inmutable impulso de la conciencia absoluta de Brahman. Las limitadas conciencias individuales están inseparablemente enlazadas con limitados etat, y por tanto nunca pueden trascender efectivamente aquellas leyes, y si parecen trascenderlas es por su identidad con el Pratyagâtmâ. El mundo astral cuyos ordinarios habitantes son los yakshas, gandharvas, kinnaras, nâgas, kûshmândas, gnomos, ondinas, hadas y otros espíritus de la naturaleza, parece que “ocupa el mismo espacio” que el mundo físico, cuyos ordinarios habitantes son hombres, animales, vegetales y minerales. Sin embargo, no es realmente así. Todos los hechos de valía concurren a la conclusión de que tan pronto como el hombre desenvuelve el cuerpo y los instrumentos que le capacitan para actuar en el mundo astral como actúa en el físico, advierte que ambos mundos no ocupan literal y efectivamente el mismo espacio sino que se interpenetran como se interpenetran en el mundo físico la arena y el agua o el agua y el aire; es decir, que los planos de conciencia que aparecen tan completamente separados desde el punto de vista de la conciencia individual limitada a un solo plano, resultan grados de densidad de materia desde el punto de vista de la conciencia individual que abarque todos los planos.

Podemos ahora ampliar este pensamiento en los términos siguientes:

El símil del hilo y los abalorios representa el orden en medio del desorden, y también se refiere a otro hecho esencial en la obra de coordinación. En la sarta de abalorios, cuentas o perlas, cada uno está en contacto con dos, uno a cada lado, y no más de dos, o sean tres en contigüidad. También vemos que samsâra, el proceso del mundo, es triple (tri-bhuvanam, trai-lokyam) doquiera y siempre que lo consideremos. Esta circunstancia nos da el método de coordinación, porque cada factor de cada uno de los ternos está

asimismo conectado con otros dos ternos; y como esta conexión se extiende pseudoinfinitamente, resulta que todos los planos posibles están siempre enlazados en serie.

Si consideramos los tres planos de nuestro sistema cósmico, a saber: sthûla, sūkshma y kârana (rudamente correspondientes a lo físico, astral y mental de la terminología teosófica) y los designamos por F, G, H, echaremos de ver por investigación que F está simultáneamente conectado en tres ternos : D, E, F— E, F, G — F, G, H; que G lo está en E, F, G—F,G, H— G, H, I; y H en F,G,H— G,H,I—H,I,J. Si tomamos cualquiera de estos tres ternos, por ejemplo H I J la mutua relación de estos tres será la misma que la de F G H, es decir, que a un Jîva para quien J representara el plano físico, I representaría el astral y H el mental. Esta serie de ternos se extiende indefinidamente antes de D y después de J.

Antes de exponer la razón de todo esto, conviene advertir que la interpretación de “los tres mundos” (tri-bhuvanam) aquí dada, no es exactamente la que se le suele dar, como tampoco es el intérrimo significado de la sagrada palabra Aum el que se le da ordinariamente. Sin embargo, no hay contraposición ni incongruencia entre ambas interpretaciones, sino que por el contrario, las demás interpretaciones se derivan necesariamente de la esotérica fundamental. Los estudiantes suelen admirarse de que ocurran analogías en los diversos aspectos de la naturaleza; y cuando se dice que una misma afirmación puede interpretarse de diversas maneras, todas ellas exactas y aplicables a determinada clase de fenómenos, las gentes sensatas sospechan que hay en ello algo de prestidigitación o artificio. En rigor, la afirmación de un genuino principio de la naturaleza referente a alguno de los penúltimos elementos (1) se aplica a las diferentes series de fenómenos derivados de dicho penúltimo elemento, y tanta admiración cabe en la diferencia como en la semejanza de diversos aspectos de la naturaleza. Así Mûlaprakriti explica la diferencia y Pratyagâtmâ la semejanza. La ley de analogía: “como es arriba es abajo” es capaz de más amplia y genuina aplicación que la que ahora se le da cautelosamente, y explica la existencia de alegorías y parábolas en las que hay tanto sentido literal como metafórico. A causa de esta universal aplicabilidad de las leyes básicas, cuando “tri-bhuvanam” se toma en la ordinaria acepción de tres diferentes, pero entrelazados mundos o planos de materia, significa el

(1) Se llaman penúltimos elementos los que como Pratyagâtmâ y Mûlaprakriti están inmediatamente próximos al último o ultérrimo principio a elemento que es el Absoluto. - (N. del T.)

necesario resultado de la metafísica triplicidad de la vida del Jîva atómico. En esta metafísica triplicidad, que es el intérrimo significado de tri-bhuvanam, subyace la razón de lo descrito en el precedente párrafo.

Por doquiera hallamos en el mundo y las cosas del mundo la división en un interior y un exterior, un meollo y una cáscara y una relación que los enlaza. Esto proviene de la constitución del Absoluto, que según demuestra la sentencia consta de un interno Yo, un externo No-Yo y la afirmativa-negativa Shakti que indisolublemente los enlaza; y sin embargo, no es un tercer término, sino la repetición de la positividad y existencia del Yo y de la negatividad e inexistencia del No-Yo. Así vemos al considerar la conciencia en sí misma un mundo eterno o real, un mundo interno o ideal y la pura y abstracta razón que a los dos mundos enlaza y es la fuente de todas las leyes y principios abstractos, que no son más que modalidades de la pura y abstracta razón en sus relaciones con los objetos por medio de los cuales puede al propio tiempo reconocerse a sí misma.

Cuando decimos, por ejemplo: "Veo este libro que tengo delante", manifestamos un acto de conciencia del real mundo exterior. Pero cuando decimos: "Recuerdo tal o cual libro y lo relaciono con su autor, editor, impresor, lectores y críticos, y con otros libros sobre el mismo asunto", etcétera, entonces el acto de conciencia pertenece al mundo interno o ideal. Después sobreviene la conciencia (correspondiente al Absoluto) que enlaza ambos actos de conciencia, el externo y el interno, y los entrefunde en el proceso de la vida individual.

Se comprenderá más claramente que la razón pura (buddhi) es el hilo del Yo en que están ensartadas las perlas del No-Yo, si consideramos los siguientes ejemplos: "Yo conozco, deseo y actúo y sé que conozco, deseo y actúo". Esto es conciencia abstracta. "También sé que conocía, deseaba y actuaba antes, y que conoceré, desearé y actuaré después de la misma manera, cuando las circunstancias sean las mismas". Esta es la misma conciencia, abstracta modificada en razón, raciocinio y racionalidad, la percepción de semejanza, de similitud y analogía entre no-yos, a causa de la permanencia e identidad del Yo en el pasado, el presente y el futuro. "A tal o cual experiencia, conocimiento, deseo o acción, sigue siempre tal o cual otra". Esta es la misma conciencia abstracta modificada en la afirmación de una ley.

¿Cómo y por qué es así? ¿Por qué hay un mundo externo y un mundo interno? ¿De qué proviene esta distinción entre lo ideal y lo

real, entre las ideas y las realidades y cuál es precisamente dicha distinción?

Para responder a estas preguntas hemos de referirnos al principio que por doquiera aparece en todo fenómeno complejo cuando se escruta la complejidad. Pratyagâmâ es la inquebrantada continuidad del único. Por el contrario, Mûlaprakriti es la completa discontinuidad, fragmentación y separatividad de los Muchos. No tienen ambos nada en común, sino que siempre y a cada punto están enteramente opuestos uno a otro; y, sin embargo, el poder de la inmutable naturaleza (svabhâva) del Absoluto los coloca violentamente en inviolable relación.

La conciliación de Pratyagâtâmâ y Mûlaprakriti, de estos dos combatientes principios, igualmente invencibles, requiere el ulterior principio de la “continuidad en la distinción” por el cual cada cosa distinta es a su vez un hilo de continuidad de todavía más minuciosamente distintas cosas e inferiores subdivisiones; e inversamente, cada hilo de continuidad es a su vez una distinta y subdividida cosa en un superior hilo de continuidad, y así indefinidamente. Este principio se aplica por igual a la constitución del átomo que a la de los sistemas solares que incluyen otros sistemas menores y forman parte de otros superiores en serie indefinida (1) así como también subyace dicho principio en las continuadamente traslapadas, series de individualidades que constituyen el semiJîva del proceso del mundo.

Este mismo principio aplicado al aspecto psíquico de samsara o sea a la conciencia y especialmente al elemento cognicional en que mayormente se manifiesta, explica por qué debe haber dos mundos para la conciencia, uno ideal y otro real, el de la memoria y el de la sensación, y un tercer término que a los dos enlace. Se comprenderá mejor dicha aplicación; si tratamos de entender más al pormenor el significado de la memoria y otros procesos psicológicos con ella relacionados y cómo y por qué existen.

Puede describirse apropiadamente el Absoluto como una eterna sensación en que el Yo Universal, en un simple acto de conciencia percibe la inexistencia del No-Yo, es decir, de todos los posibles seudoinfinitos no-yos en el pasado, presente y futuro del tiempo, en la longitud, latitud y profundidad del espacio y en la centripetación, centrifugación y rítmica vibración del movimiento. Ahora bien; cada

(1) Para la mejor comprensión de esta idea conviene recordar que la ciencia experimental admite ya la analogía entre la constitución del átomo y la de un sistema solar. Además, si tenemos en cuenta que en nuestro mismo sistema solar los planetas Júpiter y Urano con sus satélites pueden considerarse como menores sistemas planetarios y que nuestro sol gira en torno de otro sol mayor, se advertirá la exactitud de lo que dice el autor. -- (N. del T.)

Jîva individual y separado de entre la masa de seudoinfinitos Jîvas totalizados en el Pratyagâtmâ, debiera también reproducir necesariamente en sí mismo dicho simple acto de conciencia, dicha genuinamente única sensación, dicha omniabarcante y omniexhaustadora experiencia, por razón de su identidad con el Yo universal; pero le es imposible a causa de su limitación.

Para conciliar estos opuestos requisitos se necesita el mundo ideal en que podemos ver las cosas simultáneamente “antes y después”, aunque tan sólo en comparación, y lo distinguimos del mundo real en que sólo podemos tener una sensación a un mismo tiempo, o sean sensaciones sucesivas y también comparativamente.

Por lo tanto, en primer lugar, el yo individual necesita dos actos de conciencia para percibir la inexistencia de un solo no-yo, pues no puede condensar la percepción en un solo acto como el Yo universal. Ha de percibir primero la existencia y después la inexistencia de aquel no-yo. En segundo lugar ha de tratar con pseudo-infinitos no-yos, y sólo puede percibirlos en por decirlo así dos seudoinfinitos actos de conciencia o sea en interminables actos de conciencia que se extienden por la infinidad del tiempo, del espacio y del movimiento.

Contrayéndonos de momento al caso en que un yo trate con un no-yo, vemos que el yo primeramente percibe y afirma la existencia de aquel no-yo, como idéntico, a sí mismo, y después percibe y afirma la inexistencia de aquel *mismo* no-yo, como inidéntico a sí mismo. La palabra subrayada *mismo* representa la facultad llamada memoria. La atribución de continuidad a un siempre mudable no-yo por un yo, a consecuencia y por virtud de su propia continuidad, equivale a tener memoria de aquel no-yo.

Expuesto el asunto en otra forma, cabe decir que aunque todo posible pasado, presente y futuro del proceso del mundo está completa y simultáneamente presente en la conciencia del Pratyagâtmâ, se va desenvolviendo gradualmente como una ilusoria sucesión en la efectiva vida del individuo, mientras que la constante participación del yo individual en la omnisciencia latente y siempre presente en el Pratyagâtmâ constituye el mundo ideal formado por la memoria, la expectación y sus derivados procesos mentales. Conviene advertir a este respecto, que aun en la ordinaria acepción y uso de la palabra “presente”, no significa nunca un imaginario instante de tiempo que con la sutilidad del filo de una navaja de afeitar divida el pasado del futuro, sino que siempre significa un período como cuando decimos “el tiempo presente”, “al presente”, “en la presente vida”, “en las presentes circunstancias”, etc.

Sin embargo, esta afirmación no es completa por sí misma.

En primer lugar, si el separado yo participa de la omnisciencia del Pratyagâtmâ ¿cómo nuestros recuerdos y nuestras previsiones son tan limitadas y erróneas? Ni un solo individuo entre un millón es capaz de recordar ni predecir hecho alguno antes ni después de su actual existencia, y aun muy imperfectamente recuerda y conjetura los de la presente.

Esto consiste en que aunque metafísicamente la continuidad de memoria y expectación en el yo individual deriva de la conciencia del Pratyagâtmâ, en rigor práctico de efectividad deriva de la conciencia del individuo del inmediato orden superior (1) el Ishvara o Sûtrâtmâ, como en el caso de la conectada unidad de los medios de los sentidos. De aquí las limitaciones.

En cuanto a los posibles errores y olvidos dentro de estas limitaciones provienen de las generales causas que motivan el conocimiento y la ignorancia, el recuerdo y el olvido, la verdad y el error, que no sólo son posibles sino necesarios en el proceso del mundo.

En segundo lugar, y esto es lo más importante para nuestro presente propósito, tenemos la diferencia entre la posibilidad y la efectividad de participación. Todo positivo acto de memoria o de expectación es distinto de la posibilidad de tal memoria o expectación. Por decirlo así, una porción de lo latente se ha actualizado, mientras que la general latencia queda como antes, aunque desde el punto de vista del Absoluto no hay diferencia alguna entre lo potencial o latente y lo actual o efectivo, porque en el Absoluto todas las cosas diferenciales dejan de serlo y están en el mismo nivel.

Esta aparente antinomia se resuelve al considerar que lo potencial o latente para unos es al propio tiempo actual y manifiesto para otros y viceversa, de suerte que todo existe simultáneamente desde el punto de vista del Absoluto y todo es a un tiempo potencial y actual, latente y patente e ideal y real. Ayudarán a la comprensión de estas ideas los hechos comprobados por la ciencia física respecto al pseudoinfinito registro por cada átomo de las vibraciones lumínicas, acústicas, etc. Por ejemplo, si un espectador pasara sin detenerse por las salas de un museo de pinturas a altas horas de la noche con una lámpara en la mano, los cuadros y esculturas quedarían sucesivamente iluminados durante el momento del paso por la luz de la lámpara mientras que todo el resto del museo quedaría en tinieblas. Pero si imaginamos que no uno solo sino innumerables espectadores, cada uno con su lámpara, sin

(1) Véase en el cap. XIII el significado de la expresión: "individuo inmediato superior".

entrometerse con los demás, recorren las salas del museo, tendremos un símil de la ideación del inmutable Absoluto. Cada espectador con su lámpara es una línea de conciencia de entre las pseudoinfinitas que constituyen la Conciencia universal. La iluminación de cada objeto del museo es su actualización para experiencia del Jîva, y los sumidos en la sombra son los latentes o en potencia. Sin embargo, desde el punto de vista de los objetos en sí mismos considerados o sea respecto de la Conciencia universal no hay latencia ni manifestación, sólo las hay respecto de las líneas de conciencia individual. De lo anteriormente expuesto se inferirá el por qué de estas aparentes líneas de conciencia o Jîvas individuales.

Siempre y doquier que consideramos el proceso del mundo, vemos que consiste en un plano externo de materia densa constituyente del mundo real o manifestado, y un plano interno de materia sutil que constituye el mundo ideal, latente o inmanifestado. En cada etapa el núcleo del Jîva consta de materia del plano interno y su envoltura o cuerpo consta de materia del plano externo. Cuando una persona dice: “Pienso”, “Actúo”; da a entender que la materia del núcleo, que entretanto es el Yo, está efectiva y positivamente modificada por el mundo objetivo, o que el Yo modifica a este mundo, por el estilo, aunque de un modo incomparablemente más sutil, que un espejo refleja una imagen o un muelle empuja un objeto. La idealidad del proceso interno proviene de que el núcleo de materia sutil asume entretanto el carácter del verdaderamente inmaterial Yo.

Algunos hechos concretos esclarecerán las precedentes observaciones. Cuanto más descendemos en la escala de los organismos vivientes menos manifiesta está la conciencia individual que abarca el “antes” y el “después”, que tiene memoria y previsión, y más confusa y caliginosa es la distinción entre lo interno y lo externo, entre lo ideal y lo real. Pero así como ningún viviente organismo por efímera que sea su vida carece de unificada conciencia o individualidad ni de la noción de “antes y después” por vaga y confusa que sea, tampoco carece de envoltura externa y núcleo interno, aunque esta distinción entre un persistente núcleo y una cambiante envoltura es mucho más definida en los organismos superiores.

En el hombre ordinario, el núcleo interno es el sūkshma, según los vedantinos o cuerpo astro-mental según los teósofos (1) de materia

(1) Se entiende que los vedantinos llaman sūkshma a la conjunción de los cuerpos astral y mental según los teósofos. -(N. del T.)

un grado más sutil que la más sutil conocida en el plano físico. Este núcleo constituye entonces la individualidad, el hilo de continuación, el “presente” en que el pasado y el futuro, el “antes” y el “después” de una vida física del ser humano se conyugan en medio de los cambios de su cuerpo físico y de su ambiente. El cuerpo físico tiene cierta “forma y configuración” que le da el núcleo interno, aunque en rigor la forma persiste como un externo hilo de continuidad entre los incesantes cambios de la materia del cuerpo. Esto comprueba la seudoinfinita repetición de los principios de la naturaleza. El cuerpo físico es la envoltura del astral; pero en el mismo cuerpo físico se distinguen una materia densa y otra sutil, de modo que la densa es la envoltura de la sutil, llamada en sánscrito *liṅga-deha* (cuerpo típico) y doble *etéreo* en terminología teosófica.

De las seudoinfinitas variaciones del “esto” o “*etat*” contenido en la sentencia, cada variación puede considerarse como un curso de vida, como una línea de conciencia, que en el hombre ordinario está representada por el *sūkshma* que contiene, como la semilla el futuro árbol, todo el desenvolvimiento de la actual vida del individuo, y en un simple “presente” incluye el pasado y el porvenir de dicha vida, por lo que el *Jîva* puede abarcar en memoria y expectación el conjunto de aquella su vida física, que para él está presente en todo momento porque lo está en el *sūkshma* o núcleo animador, el Yo interno de su cuerpo físico. Pero su memoria y expectación no pueden trasponer los límites de la vida actual porque la individualidad del *sūkshma* no se extiende a otras vidas físicas.

Sin embargo, si por desenvolvimiento mental, por persistente introversión, por metafísico, psicofilosófico y abstracto pensamiento, favorecido por ejercicios yoguísticos (1) adelanta el *Jîva* en su evolución hasta el punto de abstraerse tanto del cuerpo físico (*sthûla*) como del *sūkshma*, pierde éste entonces su provisional carácter de núcleo interno o individualidad y se entrefunde con el físico para formar la externa envoltura del nuevo núcleo interno llamado *kârana* o cuerpo causal. Este proceso se repite indefinidamente en las interminables espirales de evolución sistema tras sistema, y tal es el sentido metafísico de lo expuesto por La Doctrina Secreta (2) cuando al hablar de la conciencia cósmica dice que para el Logos de nuestro sistema solar todos los planos del sistema son subplanos de un plano superior, de suerte que este plano superior sería su mundo interno e ideal, y los subplanos su mundo real o de manifestación.

(1) Estos ejercicios son procedimientos científicamente ordenados de educación de facultades especiales.

(2) Tomo III, págs. 551 y siguientes; ed. Inglesa.

Otro ejemplo: Si hubiese seres que sólo tuviesen conocimiento y experiencia de la materia sólida, fuera para ellos sustancia ideal o espiritual la materia líquida; pero en cuanto tuvieran experiencia de la materia líquida la considerarían con la sólida como grados o subdivisiones de su mundo exterior y les parecería el aire sustancia espiritual. Así proseguiría sucesivamente considerando espiritual cada uno de los más sutiles grados de materia. No de otra suerte procedieron los antiguos filósofos griegos al reducir la constitución material del Universo a los llamados cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, y no les van en zaga los modernos dentistas en sus teorías acerca del éter (1) al que atribuyen propiedades muchas de ellas exactamente opuestas a las de las conocidas clases de materia, como, por ejemplo, las propiedades de continuidad, ilimitación, homogeneidad (sin átomos ni estructura) ingravidad, infriccionabilidad, etc. (2). Estas propiedades o atributos no corresponden a ninguna clase de Mûlaprakriti sino a Pratyagâtmâ. Pero siempre sucede en el transcurso de la evolución que cada grado de materia, en su relación con el inmediatamente denso inferior, manifiesta las características que Pratyagâtmâ manifiesta generalmente respecto de Mûlaprakriti, es decir, las características de ser una fuente de existencia y sostén, de proporcionar una base de continuidad lubricante cuya virtud vence la resistencia de lo separado y lo relaciona y une con el menor rozamiento posible.

Conviene advertir de paso, que la palabra sánscrita sneha tiene las diversas acepciones de “humedad”, “agua”, “aceite”, “lubricante”, “afecto” y “amor”. En la acepción de “amor” es Pratyagâtmâ en su aspecto de “deseo de unidad”. Por lo tanto, cabe suponer que cuando la ciencia moderna conozca mejor la materia radiante, el protilo, el éter, etc., descubrirá sus verdaderas propiedades, y entonces será necesario hipotetizar un nuevo elemento, con las mismas características de Pratyagâtmâ para explicar los paradójicos fenómenos de las a la sazón conocidas clases de materia. Los textos Puránicos y teosóficos aluden ya a dos elementos superiores al éter o âkâsha, que se han de descubrir en el transcurso de nuestro manvântara, cuales son el mahat o âditattva y el buddhi o anupâdakattva.

La coordinación de estos seudoinfinitos planos de materia se ha de encontrar en la circunstancia de que siempre y donde

(1) Tengamos en cuenta que el éter es el principio transmisor de las vibraciones, supuesto por unos y negado por otros, pero que nada tiene que ver con los cuatro grados etéreos de materia física. (N. del T.)

(2) Véase A. E. Dolbear: La Maquinaria del universo, pág. 93.

quiera consideremos el proceso del mundo, vemos que es un sistema cósmico (brahmânda) constituido ni más ni menos que por tres mundos o planos de materia (tribhuvanam o tri-lokî). Esto equivale a decir que cada Jîva, doquiera exista, vive en un sistema mundial que para él tiene tres factores: un mundo exterior o real, un mundo interior o ideal, y la conciencia que a los dos abarca y enlaza y que por estar esencial y enteramente siempre presente, es la base de cada “presente”, cualquiera que sea el tiempo, espacio y movimiento que un inferior presente o ideal pueda incluir. En nuestro sistema, para la generalidad de los seres humanos el mundo exterior es el plano físico y el cuerpo físico; el mundo interior está constituido por los planos astral y mental y los cuerpos astral y mental; y la abstracta conciencia es el cuerpo causal (kârana) la causa de los otros cuerpos análogamente a como la conciencia del Absoluto es la causa de todo cuanto en ella ocurre (1).

Cuando por ley de evolución la conciencia individual trascienda el sūkshma, será éste para aquélla tan “objetivo” como ahora lo es el cuerpo físico, y ocupará su interno lugar el kârana (cuerpo causal) retrayéndose entonces la conciencia abstracta a un más sutil plano de materia llamado búdico, y también mahākârana o turîya, etc., de suerte que entonces el alcance de la memoria y la expectación se extenderá a las vidas pasadas y futuras porque el cuerpo causal tiene un más amplio “presente” y persiste durante muchas encarnaciones, así como el sūkshma persiste durante todos los cambios que en una vida terrena experimenta el cuerpo físico. Desde el punto de vista del cuerpo causal, los nacimientos y muertes físicas son como quincenas de luz y tinieblas o como los días y noches de la vida física son para el sūkshma o conjunción de los cuerpos astral y mental.

Antes de inferir consecuencias de lo expuesto, conviene coordinar o conciliar las en apariencia contradictorias afirmaciones de las antiguas enseñanzas orientales y de las doctrinas teosóficas, considerando que por razones derivadas de la peculiar naturaleza de las cosas, para designar abstractos principios generales y tipos de universal aplicación, se emplean las mismas palabras que para designar hechos pertenecientes tan sólo a un sistema particular.

Por ejemplo, las palabras âtmâ, buddhi y manas tienen un sentido universal, a saber:

1º Âtmâ es el Yo.

(1) En el cuerpo causal están los principios o esbozos a que se ajusta la constitución del individuo, las bases de su naturaleza, el especial aspecto o modalidad de la conciencia que el individuo ha de manifestar en las seudoinfinitas variedades de amor, ira, arte, filantropía, etc.

2º Buddhi es la unificadora razón, la razón pura, o sea el mismo Yo cuando unifica la reticular multiplicidad de leyes.

3º Manas es la inteligencia discerniente, que distingue y separa.

Sin embargo, en terminología teosófica suelen emplearse las mismas palabras âtmâ, buddhi, manas, para designar los tres más sutiles planos de materia de los siete de que consta nuestro sistema solar (1). Cuando los siete planos de nuestro sistema se consideran como sub-planos de un superior plano cósmico, dichos tres planos de nuestro sistema pueden diputarse por el núcleo interno y los otros cuatro como la envoltura (2), de la propia suerte que los tres subplanos más sutiles del plano físico proporcionan el material para el “interno” doble etéreo, que compenetra y mantiene unido el cuerpo físico denso constituido por los otros cuatro sub-planos del plano físico, a saber: sólido, líquido, gaseoso y etéreo (3).

De lo dicho se infiere que los Jîvas cuyo cuerpo esté constituido por materia de determinado plano no serán conscientes de los Jîvas cuyo cuerpo esté constituido por materia de otro plano distinto; pero el Jîva cuya conciencia sea lo bastante amplia para conocer la materia de ambos planos, será consciente de la existencia de aquellos otros dos Jîvas. Por ejemplo, podemos concebir un Jîva cuyo cuerpo sea aéreo y otro cuyo cuerpo sea ígneo. Estos dos Jîvas podrán interpenetrarse sin que uno sea consciente del otro; pero un Jîva que conozca ambas clases de materia en todas sus formas será capaz de distinguir entre los dos Jîvas y ver la gradación entre los átomos componentes de una y otra clase de materia. Lo mismo puede decirse de las diferentes condiciones en que dos o más Jîvas habiten en un mismo plano. Un mosquito puede andar sobre la superficie del agua que para él es tan dura y resistente como la piedra, pero no así para el pez. El mosquito no podría comprender por qué el pez se mueve dentro del agua, ni el pez por qué el mosquito anda sobre el agua; Pero el hombre comprende ambas cosas. Necesariamente son pseudoinfinitas estas diversidades de conciencia, y cada plano y cada clase de materia correspondiente a cada variedad de esta diversidad es también

(1) El autor se refiere en este punto a la división enumerada en los primeros tiempos de la Sociedad Teosófica, pues según la verdadera división, dichos planos no son los más sutiles de los siete que constituyen nuestro sistema cósmico, pues superiores en sutilidad al átmico son los anupadâquico y âdico. - (N. del T.)

(2) El buen sentido del lector establecerá la exacta interpretación que el autor da a pesar de confundir la nomenclatura teosófica primitiva con la posterior, hoy en uso. Así, pues, debe entenderse por núcleo interno la interpenetración de los principios adhi-anûpadaka, âtmâ, y como envoltura a los restantes principios de buddhi, manas, astral, etéreo-físico. (N. del E.)

(3) Según las enseñanzas teosóficas los siete sub-planos del plano físico son: sólido, líquido, gaseoso, etéreo, hiperetéreo, subatómico y atómico. Los cuatro sub-planos superiores son de materia etérea y por lo tanto, los cuatro han de constituir el doble etéreo o mejor dicho la parte etérea del cuerpo físico. - (N. del T.)

seudoinfinita en espacio, tiempo y movimiento, según quedó dicho. Desde el estrecho punto de mira en que sólo se conoce una clase de materia, parece como que se excluyen todas las demás, de suerte que si dijéramos que hay seres vivientes cuyo cuerpo está compuesto de materia sutil, que nuestra tierra está llena de ellos, y que nuestros cuerpos y los suyos pasan a menudo unos a través de otros, sin que ni ellos ni nosotros nos demos cuenta, no se creería tamaña afirmación por parecer que contraviene los principios de la física matemática, o si se creyera sería dando por su-puesta la, abrogación de dichos principios. Pero considerado el caso desde un superior punto de vista, ambas clases de materia y sus correspondientes líneas de conciencia, quedan en su propio lugar y resulta evidente la interpenetración de ambos planos de materia sin menoscabo de las leyes matemáticas.

También se infiere metafísicamente el corolario de que las llamadas cuarta, quinta y superiores dimensiones del espacio son de la misma índole que las tres conocidas dimensiones de longitud, latitud y profundidad, las cuales no son más que variedades del único hecho de coexistencia, el esencial y completo significado del espacio. Tres líneas rectas que en ángulo recto coincidan en un punto central nos dan las tres dimensiones. Pero un millón, mil millones, un seudoinfinito número de estos ternos de rectas pueden coincidir en el mismo punto central en ángulos de todos los grados posibles, y así nos es lícito hablar de un pseudoinfinito número de dimensiones del espacio. En cualquier otro sentido, todas las llamadas nuevas dimensiones se resuelven en casos de interpenetración de varios modos; y la interpenetración por sí misma es la coexistencia de átomos, moléculas o partículas componentes en especiales posiciones respectivas. El caso sería exactamente similar con dimensiones y divisiones de tiempo y movimiento.

El tema de cómo la conciencia de un Jîva se amplía hasta abarcar más y más planos de materia corresponde a la evolución en general o a la yoga práctica cuando se procura cumplir deliberadamente.

La índole del proceso de expansión de la conciencia no tiene nada de recóndita ni misteriosa. Todo consiste en la educación. Cuando el Jîva emprende un nuevo tema de estudio, una nueva línea de conducta o abarca una nueva profesión, inmediatamente se le abre un nuevo mundo en el que penetra su conciencia y se lo asimila.

En el aspecto de relativamente simultánea comunidad, pongamos por ejemplo el gobierno de un país. La conciencia del jefe de Policía de una población subalterna es coextensiva con todos los asuntos de su ramo, la del delegado de Hacienda con los asuntos de tributación y así en los demás departamentos de sanidad,

educación, agricultura, comercio, municipalidad, etc. Pero cada población forma parte de una provincia o distrito en donde hay la misma índole de funcionarios, de superior categoría a los de la población subalterna, y puede decirse que la conciencia de dichos funcionarios de superior categoría incluye la de sus respectivos subordinados y excluye la de sus colegas. Cuanto más complicado es el mecanismo de la administración pública mejor ejemplo da de las inclusiones y exclusiones parciales o completas coincidencias y comunidades de conciencia. Por último vemos en cada ramo de la administración el jefe superior o ministro cuya conciencia incluye La de todos los funcionarios del país en su respectivo ramo. Un funcionario que desde la inferior categoría fuera ascendiendo grado por grado hasta la suprema jefatura de su ramo notaría claramente las sucesivas expansiones de su conciencia.

Más apropiado ejemplo de esta comunidad de conciencia es que dos amigos íntimos o dos cónyuges y aun los individuos de una familia pueden estar tan unidos por el mutuo amor que tengan los mismos deseos y sentimientos en “comunidad de conciencia”. Pero conviene advertir que en rigor no hay mayor comunidad en un caso que en otro, sino más fácil conocimiento. La conciencia de un individuo, limitada por el upâdhi que le sirve de instrumento de actuación, está necesariamente sujeta a tiempo y espacio, y el elemento tiempo es siempre definido por infinitesimal que sea según el caso. La frase “comunidad de conciencia” o “inmediación de conciencia” tiene tan sólo en ambos casos un significado relativo, como resulta del cálculo del tiempo que tarda una sensación en llegar desde el extremo de un nervio al sitio de la conciencia.

Por lo tanto, la índole de la expansión de la conciencia no es más misteriosa ni recóndita que cualquier otro fenómeno del proceso del mundo, sino una cosa que ocurre diariamente a toda hora. En términos metafísicos es la entrada de un yo individual en relación con un cada vez más extenso no-yo. Si tomamos la palabra educación en su verdadero sentido de educir, vigorizar y fortalecer facultades ya existentes, pero débiles o en potencia, veremos que los métodos de la yoga son tan educativos como los que se emplean en los establecimientos docentes para desenvolver las facultades físicas y mentales de la infancia y la juventud. Cada acto de atención, de concentración, de repulsión y equilibrio, de deliberada conjugación del yo del educando con el objeto de estudio es un acto de yoga en el estricto sentido de la palabra, y favorece el desenvolvimiento y expansión de la conciencia individual.

CAPÍTULO XVI

CONCLUSIÓN

Hemos expuesto y resumido los principales hechos relacionados con los Jîvas y los átomos. Falta tratar acerca de la distinción entre lo universal y lo particular y la relación entre ambos a que habíamos aludido. Este terno, perteneciente por igual a los Jîvas y a los átomos, y parte también de la suma del proceso del mundo, no podía considerarse antes de tener una general noción de la distinción entre el mundo ideal y el mundo real. El primero es por decirlo así un completo plan de los sucesivos acontecimientos que constituyen el segundo, de modo que; el primero es lo universal y el segundo lo particular.

Los aforismos de Nyâya clasifican y describen los constituyentes de samsâra en términos de cognición, en su aspecto subjetivo, como, por ejemplo, los medios de conocimiento, lo cognoscible, la duda, la certeza, el error, etc. Por el contrario, los aforismos de la escuela vaisheshika clasifican dichos constituyentes en su aspecto objetivo, en términos de lo conocido. Así Kanâda, el autor de los aforismos vaisheshika, establece que hay seis objetos primarios: dravya, gune, karma, sâmanya, vishesha y samavâya. Los tres primeros ya están discutidos. Los otros tres significan respectivamente “universal o general”, “singular o especial” y relación o yuxtaposición”.

El único universal verdadero es él Pratyagâtmâ. La multitud de singulares o particulares es Mûlaprâkriti. El peculiar lazo que entre ellos existe es el verdadero samavâya-sambandha (firme lazo de yuxtaposición). Aparte del único universal o Pratyagâtmâ no hay en rigor ningún otro universal sino sólo “generales”, así como aparte de los verdaderos singulares del Etat no hay otros singulares sino “especiales”. La característica de estos generales y especiales es que cada uno de ellos es general respecto de los especiales inferiores y al propio tiempo especial respecto de un superior general. Pratyagâtmâ es universal y Mûlaprâkriti singular, mientras que el Jîva atómico es individual o particular que combina y armoniza en sí lo universal y lo singular.

Difícil de expresar es este pensamiento a causa de que si bien no hay ambigüedad en el respectivo significado de los términos: universal, general y especial, no sucede lo mismo en tanto al usual

significado de los términos: singular, individual y particular (1). Como quiera que la idea filosófica de su mutua relación es indeterminada, obligadamente dudosa ha de ser su expresión. Esta oscuridad de la idea es la causa de la prolongadísima contienda entre el nominalismo y el realismo y sus diversas modificaciones. En rigor, en el mundo que nos rodea no hallamos efectivamente ni al Uno ni al No-Uno en sí mismos. Lo que encontramos siempre es un uno que al propio tiempo es uno de los muchos. Distinguimos uno de otro al intensificar en nuestro interior el aspecto del Pratyagâtmâ en la conciencia individual, contemplando desde este punto de mira el No-Yo en yuxtaposición del Yo y sin embargo separado del Yo. De este modo se ve claro el asunto. El Uno y los Muchos, lo abstracto y lo concreto, lo general y lo especial, lo universal y lo singular son tan inseparables como el anverso y el reverso, el frente y la espalda. Son tan inseparables en acto como en pensamiento, aunque el pensamiento también es un acto en más sutil material. Pero es necesario establecer la terminología de conformidad con dicho acto y dicho pensamiento, de la siguiente manera. La palabra "universal" se contrae al verdadero Uno, al Pratyagâtmâ, y a las modificaciones y manifestaciones de su unidad, esto es, a las leyes de la pura razón, a las leyes y principios abstractos que rigen los pormenores del proceso del mundo y que por decirlo así son las transformaciones del Pratyagâtmâ, su asociación con la diversidad de Mûlaprakriti.

La palabra "singular" debe análogamente contraerse a los Muchos, a los separados. Así como el universal es el Uno que lo incluye y lo sostiene todo, así el singular es el exactamente opuesto uno que excluye todo otro, e indica los seudoultrerrimos constituyentes de lo múltiple, a que técnicamente podemos llamar átomos ultrerrimos.

La palabra particular parece apropiada a lo que está entre lo universal y lo singular, algo que al propio tiempo es uno y múltiple, un todo compuesto de partes.

Este "particular" sería "general" (imitación de lo universal) respecto de lo que incluye y sostiene y mantiene unido; y sería "especial" respecto de lo que le incluye y sostiene junto con otros particulares. Por lo tanto, serían "partitulares" los llamados seres inanimados, todos los objetos de conocimiento, deseo y acción, todos los géneros, especies, subtipos, tipos y arquetipos.

(1) Ejemplo de ello tenemos en las diversas ordenaciones que se han hecho de los ternos de las categorías de Kant; y así en la Historia de la Filosofía de Schwegler, pág. 221, el terno de totalidad, pluralidad y unidad está dispuesto en orden inverso al en que aparece en el original de Kant

La palabra “individual” es privativa y convendría contraerla al Jîva atómico que combina lo universal con lo singular más bien que generales y especiales. El Jîva atómico no es sólo Pratyagâtâmâ ni sólo Mûlaprakriti sino ambos; pero a causa de la indeterminada, indefinida y pseudoinfinita naturaleza del átomo, también puede denominarse “particular” al Jîva atómico.

Siempre y cuando consideremos un efectivo e individual Jîva atómico, veremos que su átomo o envoltura es un definido que por ambos lados se sumerge en lo indefinido. Es por una parte una fracción infinitesimal de un pseudoinfinito universo, y por otra parte es un pseudoinfinito múltiplo de fracciones infinitesimales.

Dice el Bhagavad Gîtâ:

“Los seres son inescrutables en su origen, manifiestos en su estado promedio e igualmente inescrutables en su condición ultérrima.”

También puede decirse que los seres son indefinidos en su origen y fin, y solamente definidos en su promedio.

Si definiéramos los principales elementos del proceso del mundo en términos del Absoluto, al Jîva atómico le llamaríamos el Absoluto individualizado, y a un sistema cósmico le llamaríamos el Absoluto particularizado, y el Absoluto sería el Absoluto universal. Pero en vista de lo expuesto en el párrafo anterior, parece más propio llamar al Jîva atómico un singularizado Absoluto; y aunque en rigor esta fuera la mejor denominación, conviene para la investigación metafísica llamarle “individualizado Absoluto”, porque también puede considerarse al Jîva atómico como particular. La “individualidad” del Jîva en el Jîva atómico es más notoria y predominante que la “singularidad” del átomo para dicho propósito.

Reconocida la índole y la necesidad de la conexión entre el Uno y los Muchos fácilmente se advierte cuál es el verdadero medio de conciliación del nominalismo con el realismo. Como quiera que cada objeto es un Jîva atómico o un acervo de Jîvas atómicos, cabe considerarlo a la par general y especial, abstracto y concreto. Así cuando el recién nacido abre los ojos por vez primera (1) ve a un mismo tiempo a la “mujer” como “género” y a la “madre” como “especie”. Cuando vemos un objeto lo vemos tanto en su generalidad como en su especialidad. Doquiera vemos una cosa, vemos también la posibilidad en ella inherente de una pseudoinfinidad de cosas iguales. El Uno es universal; una cosa reproduce el Uno; la universalidad del Uno reaparece como generalidad y pseudoinfinidad de la una cosa. Es muy significativo que lo abstracto y lo general, como “paternidad”, “amabilidad”,

(1) En el caso de que no nazca ya con los ojos abiertos. - (N. del T.)

“bondad”, “amistad”, etc., se expresen en términos que denotan cualidad, pues la cualidad o guna corresponde a jñâna, que a su vez corresponde a Pratyagâtmâ, el único universal y abstracto. En efecto, abstracción significa reducción a términos de Pratyagâtmâ, haciendo un uno y por lo tanto pseudouniversal de lo que estaba mezclado y era parte de lo múltiple. Además, lo concreto se expresa mayormente en términos de movimiento o karma que corresponde a kriyâ y ésta a su vez al No-Yo, según demuestra la circunstancia de que muchos nombres deriven de verbos.

Finalmente, la relación de los dos está entrañada en dravya, sustancia o nombre que combina el acto y el hecho, la característica acción y la cualidad en un “objeto”, y corresponde a la oculta Negación-Shakti que manifiesta sus diversas formas en las desinencias del nombre en las lenguas antiguas (1).

De estas observaciones se infiere claramente que lo universal es uno, lo singular, muchos, y los géneros-especies pseudoinfinitos; y que siempre y doquiera es posible distinguir lo concreto de lo abstracto, concentrando la unidad y universalidad del Yo en lo concreto, y descubrir así una serie interminable en una interminable gradación de conceptos, ideas, tipos, arquetipos, etcétera (2).

Parece que Platón sólo habló de un solo mundo arquetípico, mientras que las legítimas inferencias de la, sentencia requieren una pseudoinanidad de mundos arquetípicos, superiores e inferiores en una interminable escala ascendente y descendente. La misma sentencia y las leyes y principios directamente derivados de ella apenas pueden considerarse como tipos o arquetipos, pues éstos son objetos comparativamente definidos, abstractos-concretos (aunque con predominio de lo abstracto, general y común) mientras que las leyes y principios no son más que relaciones entre objetos.

En el capítulo anterior vimos cómo la contigüidad y compenetración de átomos, planos, mundos e individualidades se encierran todas en una especie de caja de doble fondo como las de los prestidigitadores, al toque del principio de la siempre expansiva conciencia individual que derivada de la universal conciencia de Pratyagâtmâ no cesa de ensartar las perlas sueltas de Mûlaprakriti.

Cuanto más se reflexiona sobre la naturaleza de la conciencia más clara aparece la naturaleza del Jîva. Así como la más significativa definición del átomo es que es un punto persistente de objetividad e inconsciencia en su trino aspecto de guna, dravya y

(1) En los idiomas modernos, las desinencias están artificiosamente substituidas por las preposiciones separables.

(2), El sistema vaishêshika designa al fénico universal con el nombre de Sattâsâmânya que es el objetivo nombre del Yo; y llama anu o átomo al singular o Etat.

karma, así la más significativa definición del Jîva es que es una línea de conciencia y subjetividad en su trino aspecto de conocedor, deseador y actor. Si combinamos ambas definiciones podremos definir el Jîva atómico diciendo que es el Absoluto individualizado, de conformidad con la corriente máxima de que “Jîva es verdaderamente Brahman y nada más”, mientras que cierto número de Jîvas es el “Absoluto particularizado” o un sistema cósmico que también parece ser el Absoluto individualizado; y la totalidad de los Absolutos individualizados y particularizados constituyen el universal, verdadero y perfecto Absoluto o Brahman. Pero conviene advertir que lo individual o estrictamente hablando lo singular, lo particular y lo universal no son tres, sino absolutamente idénticos, uno y el mismo.

Por ejemplo, supongamos que el proceso del mundo consta de diez experiencias, esto es, de cinco sensaciones duales, como placer y dolor, de modo que una vez equilibrados los factores de cada par, se neutralicen como saldan a cero el debe y haber en cantidades iguales de una cuenta bancaria. Un ego que pasara por estas experiencias en un orden fijo de tiempo, espacio y movimiento, las agotaría con relativa rapidez, y formaría una individualidad señalada y definida por dichas diez experiencias en el orden indicado. Pero si alteramos el orden de las diez experiencias, variarán también los tiempos, espacios y movimientos relacionados con cada experiencia. Por lo tanto, si alteramos el orden en todas las combinaciones y permutaciones posibles, sin disminuir el número de experiencias, resultarán 3.628.800. De aquí que cada una de estas diversas ordenaciones corresponde a una distinta y separada individualidad, pues una individualidad sólo puede definirse por el número de sus experiencias. Sin embargo, aunque cada uno de dichos órdenes corresponde a una distinta individualidad, todas ellas son esencialmente las mismas y constituyen una, pues cualquiera diferencia que entre ellas se note, proviene de las ilusorias diferencias de espacio, tiempo y movimiento o sea el trino aspecto de la Negación.

En vez de las cinco dobles sensaciones o diez experiencias, supongamos un número seudoinfinito, pues los etas son seudoinfinitos por axioma, y cada uno de ellos es placentero al afirmarlo y doloroso al negarlo. Por lo tanto, si suponemos un número seudoinfinito de pares de sensaciones, su total número de combinaciones aritméticas será $2 \times \infty$. A primera vista parece este número, dos veces seudoinfinito, el de todos los posibles Jîvas, individualidades o líneas de conciencia, cada uno de ellos distinto e inmortal; y sin embargo, absolutamente idéntico a todos los demás,

pues el proceso del mundo está constituido entera y exclusivamente por el Yo universal que pasa simultáneamente por todas las experiencias como Yo universal, y sucesivamente desde el punto de vista de los limitados no-yos.

Cabe preguntar: ¿a qué esta interminable alteración del orden de las experiencias? La respuesta, como de costumbre, está contenida en la sentencia. Pratyagâtmâ es el omnipresente. Mûlaprakriti es el siempre sucesivo, siempre pasado y siempre futuro. La oposición entre ambos es completa, y sin embargo hay entre ellos inevitable y constante yuxtaposición y relación. Pratyagâtmâ es el universal (sârviha o sârnânya). Mûlaprakriti es el singular o individual (vishesha). Entrambos están inquebrantablemente enlazados por la relación (samavâya).

Esta aparente oposición se concilia al considerar que Pratyagâtmâ llega a ser tan numeroso como los objetos, a fin de abarcarlos simultáneamente en la vasta totalidad del proceso del mundo. Además, cada uno del pseudoinfinito número de Jîvas, procura también incesantemente abarcar todos los muchos en la total sucesión de interminable tiempo, espacio y movimiento, porque cada Jîva debe ser igual y no puede ser menos que el todo del Pratyagâtmâ.

Si consideramos la totalidad del proceso del mundo en cualquier instante encontraremos simultáneamente presentes todas las posibles experiencias en la pseudoinfinidad del espacio: tristezas en una parte, alegrías en otra; ganancias por un lado y pérdidas por otro; vida y crecimiento aquí y decadencia y muerte allá. Pero si consideramos una sola experiencia, un solo punto o momento de conciencia y lo seguimos por el pasado y por el futuro, a lo largo de cualquiera de los pseudoinfinitos diámetros de la esfera, por cualquiera de las líneas de conciencia le que es el punto de intersección, en dicha línea se hallarán sucesivamente en diferentes momentos de tiempo todas las experiencias posibles.

Por ejemplo, consideremos una esfera de hierro, compuesta de otras esferas menores, y, pongámosla en movimiento de rotación sobre un eje fijo de suerte que siempre ocupe el mismo espacio. Si las esferas menores tienen movimiento propio y libre en siempre cambiantes direcciones, pero sin trasponer la periferia de la esfera mayor, de modo que cada esferilla se mueva en el espacio que deje libre el movimiento de cada una de las demás, tendremos que la esfera mayor combinará en sí constantemente todos los movimientos posibles de sus constituyentes, y cada una de las esferas menores pasará por todos los movimientos posibles, pero sucesivamente, porque el movimiento de cada esfera menor está

contrabalanceado por el de todas las demás, de modo que nunca cambia la posición de la esfera mayor en el espacio. En este ejemplo tenemos un definido límite de número y tamaño; pero imaginemos una ilimitada esfera cuyas esferas subalternas estén a su vez compuestas de otras menores y éstas de otras todavía más pequeñas y así indefinidamente, en tamaños seudoinfinitos. Supongamos además que las periferias de las esferas y esferillas subalternas sean puramente imaginarias, de modo que cada esferilla forme parte del volumen constituido por un seudoinfinito número de periferias de todos los tamaños posibles, coexistentes y traslapadas con las demás dentro de la esfera total. Esta esfera total simboliza el Absoluto. La sentencia es el trascendente eje del seudoinfinito número de los cuáles está compuesta la esfera, y su rotación se desvanece en la inmutabilidad (1) porque ocupa todo el espacio y no es posible ver la rotación. Su universal esferoicidad es el Pratyagâtmâ. Su concreto y discreto material es Mûlaprakriti. Las esferas subalternas y las esferillas o perdigones resubalternos son los seudoinfinitos Jîvas atómicos que en su seudoinfinita esferoicidad puntual son idénticos a la infinita esferoicidad del conjunto. Las periferias imaginarias simbolizan el interminable traslapo de los puntos individuales. El incesante movimiento de cada uno de estos puntos traza una línea de conciencia que actúa en sucesivo tiempo, y la totalidad de estas líneas de conciencia es la trascendente perfección del Absoluto.

En estos ejemplos vemos la suma del proceso del mundo y también vemos cómo la plenitud del Absoluto, su inmutable equilibrio de existencia contra la inexistencia se reproduce en el Absoluto individualizado o Jîva atómico. La vida está equilibrada contra la muerte, el progreso contra el regreso, el ánodo contra el cátodo, el anabolismo contra el catabolismo, el placer contra el

(1) Este ejemplo no es del todo imaginario. La ciencia física demuestra más claramente cada día que el citado ejemplo describe lo que sucede en todos los sólidos: La metafísica y la física favorecen la hipótesis de la existencia de una sutilísima materia que llena todo el espacio y se llama éter, en el que se mueven los astros y que éstos están envueltos en capas de materia sutil que con ellos se mueve. Si consideramos además que cuanto más densa sea esta capa más rápido será su movimiento en la superficie y mayor la solidez, veremos que el citado ejemplo describe literalmente el efectivo proceso del mundo, y que vivimos y nos movemos libremente dentro de masas de materia cuya superficie es dura como el hierro para las cosas externas a su movimiento. Así parece que con más pleno significado se restaura la ya desdeñada enseñanza de los concéntricos círculos celestes en que las estrellas estaban fijadas como clavos en escudo. Pero se ha de tener en cuenta la ley general del proceso del mundo, según la cual una cosa pasa a su opuesta y después recobra su prístina condición en más alto nivel. Así al buhonero ambulante sucedió el comerciante con tienda fija y después vino el viajante de comercio, que es un buhonero en más alto nivel. A los duelos en singular combate de los héroes sucedieron las guerras en grandes masas de ejércitos y a éstos han sucedido las guerrillas y trincheras. A la escritura jeroglífica sucedió el alfabeto y después vino la taquigrafía que es una escritura jeroglífica en más alto nivel.

dolor, el espíritu contra la materia, el ser contra el no ser.

Al considerar el resultado neto de cada vida completa, vemos que aparece el mismo equilibrio, según dice en el Vairâgya Shataka, Bhartrihari, el rey poeta y ascético yogui: “¿Qué diferencia real hay entre los placeres y dolores de Indra el jefe de los dioses y los del más ínfimo animal? Los mismos goces de amor y de vida que movido del deseo obtiene Indra de Rambhâ y del néctar, los mismos obtiene el ínfimo animal de su compañera y de su al parecer nauseabundo alimento. Los terrores de la muerte son tan vivos para uno como para otro. El karma de cada cual establece una diferencia en sus aspectos y su ambiente. Pero el resultado neto y la relatividad entre el sujeto y el objeto, el gozador y lo gozado, el sufriente y el sufrimiento son los mismos.”

La igualdad de todos los Jîvas no sólo en el sentido de la semejanza de los resultados de placer y dolor al cabo de largos períodos, sino también a cada momento, aparece cuando se considera desde el punto de vista del Absoluto. ¿Cómo fuera posible la horrorosa injusticia, la indecible y horripilante crueldad de que uno fuese realmente pobre, débil y despreciable y otro fuese realmente rico, fuerte y honrado? En cambio toda idea de injusticia se desvanece al considerar que son tan aparentes como los personajes de un drama escénico las transitorias diferencias entre el sabio y el santo, el rey y el soldado, el amo y el esclavo, el dios y el hombre, el hombre y el gusano, la planta y la piedra.

Lo que dice Bhartrihari es verdad en el profundo sentido metafísico que considera en conjunto todo el espacio, tiempo y movimiento. Pero también es verdadera la corriente idea que se tiene de la continuada evolución y progreso con sus diferentes etapas, en el sentido de que sólo se refiere a una parte del espacio, tiempo y movimiento. Aunque cada Jîva no puede ser en el resultado neto de todas sus experiencias, diferente de otro Jîva, pues ambos son igualmente Pratyagâtmâ, cada átomo es necesariamente diferente de cualquier otro átomo, Así vemos una constante igualdad bajo innumerables diferencias. Si el tiempo, el espacio y el movimiento tuvieran límites efectivos, si el proceso del mundo no oscilara adelante y atrás seudoinfinitamente, si los ciclos y sistemas fuesen completos de por sí en vez de ser parte de otros ciclos y sistemas, en interminable serie, en el tiempo, el espacio y el movimiento, si todas las experiencias pudieran fijarse en cualquier punto de tiempo, espacio y movimiento, sólo entonces podríamos hallar el resultado de cada caso individual. Pero no hay tal limitación absoluta sino que el hilo de cada vida se prolonga por interminables

ciclos y sistemas cósmicos. Por lo mismo, no tiene definido comienzo ni término una vida, sino tan sólo aparente principio y aparente fin, sin que sea posible el concreto balance y, finiquito absoluto de ningunas ni tampoco es posible el balance simultáneo de todas las vidas, porque cada una, individualmente considerada, está necesaria y efectivamente en un diferente punto de tiempo, espacio y movimiento. El completo balance y finiquito de cuentas sólo es posible desde el punto de vista del Pratyagâtmâ, el verdadero infinito y eterno, en el que se compendia y resume todo el tiempo, todo el espacio y todo el movimiento y por consiguiente todas las vidas posibles de cada Jîva. Por el contrario, desde el punto de vista de lo limitado, de lo seudoinfinito, hay una interminable alternativa de progreso y regreso, de evolución e involución en diferentes niveles, con distinta meta en cada uno, de suerte que cada Jîva tiene perpetuamente ante sí un cada vez superior "ascenso" después de un cada vez más hondo "descenso" en groseros planos de materia. Fuera esta idea verdaderamente horrible en cuanto al "descenso" en cada vez más grosera materia, a pesar de la promesa del superior ascenso, a no ser porque la constante sumación de la complejísima variedad del proceso del mundo en la simplicísima unidad del Absoluto, convierte en el voluntario juego del Yo la interminable sucesión del proceso del mundo.

Únicamente el Yo y nadie más determina los estados y las circunstancias de las cosas.

Por lo tanto, es el proceso del mundo un proceso de seudoinfinita repetición en seudoinfinito cambio en seudoinfinitas espirales. El Jîva que alcanza el fin del arco pravritti de su propio ciclo, reconoce la identidad de todos los Jîvas en el supremo Yo, entre la múltiple diversidad del No-Yo, y exclama:

"Por maravilla tienen unos al Yo; como de maravilla hablan otros del Yo. Mas aun oyendo, nadie en verdad lo comprende."Y también dice con el Upanishad Isha: "No se desanima ni entristece quien ve la unidad."

Ve que todos los Jîvas van y vienen, se levantan y caen incesantemente en seudoinfinito tiempo, espacio y movimiento. Ve que el Jîva que hoy es mísero gusano reptante será mañana el Ishvara de un gran sistema cósmico, y que el Jîva que hoy es el Ishvara de un sistema descenderá mañana a un más denso plano de materia en un sistema superior, para ascender a más alta categoría de Ishvara en un superior sistema de otro kalpa. No sólo será en un sentido, sino que también es en otro sentido, porque el hombre que tan débil como un gusano parece en el sistema solar

del Ishvara a que pertenece, es al propio tiempo el Ishvara de las células, tejidos, órganos y microorganismos que constituyen su cuerpo y están consciente o inconscientemente gobernados por las corrientes de su vida. El gobernador de un sistema solar puede al propio tiempo ser una infinitesimal célula en el inimaginablemente vasto cuerpo de un Virât-Purusha cuya individualidad abarca innumerables billones de sistemas.

En medio de todas estas maravillas, el conocedor de Brahman también sabe que no hay en ello implacable crueldad ni angustiosas pesadillas de desconsuelo, porque en todo momento cada condición es esencialmente voluntaria, la resultante del libre albedrío del Yo y de todos los yos emancipados de su esclavitud. El conocedor de Brahman sabe que como todas las cosas, Jîvas e Ishvaras están y son en el Yo; todo cuanto un yo desee lo alcanzará si vehementemente lo desea, y este vehemente deseo es la esencia de la yoga, con sus coiguales factores de bhakti, jñâna y karma correspondientes respectivamente a ichchâ, jñâna y kriyâ.

Conocedor de todo esto conoce y comprende a Brahman, ama a todos los seres como a sí mismo, y desea el bienestar de todos como el propio, actúa por la felicidad de ellos como por la suya y se identifica con Brahman. Entonces conoce y es el Absoluto, el Yo libre de las limitaciones del No-Yo y goza de sempiterna Paz.

Dice el Upanishad Katha:

“¡Aum! Tal es el imperecedero Brahman; tal es el imperecedero Supremo. Quien lo conoce tiene cuanto desea.”

Y el Shvetâshvatara:

“El único Gobernador de las múltiples inacciones, El que multiplica la semilla. Al sabio que reconoce a Este único en su interior pertenece la eterna dicha. A nadie más.”

PAZ A TODOS LOS SERES

FIN

ÍNDICE

El autor	pág. 3
Prólogo del traductor	pág. 4
Presentación	pág. 7
Prefacio	pág. 8
Oración	pág. 10

Capítulos

I	La Magna Interpretación	pág. 11
II	Primera y Segunda Respuestas	pág. 14
III	Incertidumbres	pág. 17
IV	Preliminares de la Tercera y Última Respuesta —El Yo y el No-Yo—	pág. 20
V	Mutua Relación entre el Yo y el No-Yo	pág. 28
VI	Mutua Relación entre el Yo y el No-Yo (Continuación)	pág. 32
VII	Respuesta Final	pág. 50
VIII	Brahmán el Absoluto. El Dvandvatitam (1)	pág. 56
IX	El Dvandvam.— El Relativo	pág. 61
X	El Dvandvam.— El Relativo (continuación)	pág. 67
XI	El Dvandvam.— Lo Relativo (continuación)	pág. 76
XII	El Dvandvam.— Lo Relativo (continuación)	pág. 91
XIII	Jîvas Atómicos	pág. 106
XIV	Átomos	pág. 117
XV	Los Jîvas	pág. 135
XVI	Conclusión	pág. 156