

EL VENCIMIENTO DE LA ILUSIÓN



J. J. van der Leeuw

EL VENCIMIENTO DE LA ILUSIÓN

POR

J. J. VAN DER LEEUW

LL. D.

*Autor de «El Fuego Creador», «Los Dioses en el destierro»,
«La dramática historia de la fe cristiana», etc.*

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL INGLÉS

POR

FEDERICO CLIMENT TERRER

M. S. T.



BIBLIOTECA ORIENTALISTA

EDITORIAL R. MAYNADÉ

APARTADO 787. — BARCELONA

1929

Dedicado a

J. KRISHNAMURTI

y a la memoria de su hermano

NITYÂNANDA

en prueba de invariable amistad

y en recuerdo de los días de Ojai.

El autor tiene que decir algo que le parece verdadero y útil, o hermosamente provechoso. Tal como él lo conoce nadie lo ha dicho todavía. Tal como él lo conoce, nadie lo puede decir. Se ve impelido a decirlo clara y melodiosamente si puede, y de todos modos, con claridad. En el conjunto de su vida, le parece que esta es la cosa o grupo de cosas que le son manifestas; la parte de verdadero conocimiento o visión que su lote de sol y tierra le ha permitido percibir. Gustosamente lo fijaría para siempre, lo grabaría en la roca si pudiera, diciendo: "Esto es lo mejor de mí. Por lo demás, como, bebo, duermo, amo y odio, lo mismo que cualquier otro. Mi vida era como un vapor y ya no lo es, sino que esto vi y conocí. Esto, si algo mío, es digno de vuestra memoria.

RUSKIN. — *Sésamo y lirios.*

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

En esta nueva obra denota Van der Leeuw que no sólo es un formidable pensador de los que con el cincel del intelecto esculpen las ideas, sino un genuino iluminado de los que las embellecen con los fulgores de la intuición.

Bien merece el autor el título de filósofo, porque expone en las siguientes páginas una novísima filosofía sin filiación ni parentesco con los sistemas y escuelas hasta ahora conocidos y comentados en Oriente y Occidente, pues todos ellos resultan juegos de palabras y especulaciones estériles cuando se los somete a la piedra de toque de la Realidad.

Muy original es la dialéctica del autor en la exposición, desenvolvimiento y defensa de su tema.

Primero esgrime las armas del intelecto y colocado en el terreno de la filosofía clásica discute con tan inflexible lógica, que el lector no puede menos de quedar convencido por la solidez de la argumentación; pero después, cuando desechando el intelecto por arma deficiente recurre

a la intuición y nos transporta al mundo de la eterna realidad, toda aquella argumentación que tan irrefutable parecía, aquel edificio lógico cuyos cimientos se nos figuraban inamovibles se desploma en un instante al soplo de la intuición y vemos que cuantos problemas han torturado la mente de los filósofos, vates, pensadores y teólogos de toda época y país, están erróneamente planteados y son irresolubles, porque a la luz de la Realidad no hay tales problemas, y las soluciones que las diversas escuelas filosóficas y teológicas han presumido darles, resultan contradictorias precisamente por el error fundamental de los problemas.

Así las perpetuamente debatidas y nunca a satisfacción de todos resueltas cuestiones acerca del espíritu y la materia, del mal y del bien, de los pares de opuestos, del fatalismo, determinismo y libre albedrío, de la justicia e injusticia de la vida son otros tantos problemas que admiten, como algunos de las ciencias matemáticas, tantas soluciones como puntos de vista desde los cuales se les pueda examinar. Son problemas indeterminados, porque los plantea la filosofía clásica en el mundo de la relatividad, y las relaciones con este mundo son tan numerosas como los individuos que se consideran distintos y separados no sólo del mundo circundante, sino también de todos los demás individuos, de suerte que se echa de ver la paradoja de que el Yo individual

llame No-Yo al mundo objetivo y asimismo a los otros Yo. x

Desde luego que si el lector examina esta obra tan sólo intelectualmente, le pondrá no pocos reparos, diciendo que el autor, para llegar a sus conclusiones debiera demostrarnos la realidad de la Realidad y no entrar en este reino tan fácilmente como cada cual en su casa.

Pero aquí está el toque de irreconciliable discrepancia entre el intelecto y la intuición. El intelecto se complace y entretiene en construir silogismos y encadenar argumentos basados en verdades que le parecen axiomáticas, mientras que la intuición *ve* la verdad sin valimiento de una lógica que para nada necesita.

Toda filosofía elaborada por las especulaciones del entendimiento está unánime en reconocer que el mundo objetivo, llamado más propiamente mundo imaginal por Van der Leeuw, no es en realidad como nuestros sentidos lo perciben, sino una parte de esta realidad, la parte precisamente percibida por los sentidos ordinarios, de modo que de conformidad con lo expuesto por el autor no es nuestro mundo imaginal ilusorio o mayáxico, como erróneamente habían creído algunos demasiado celosos intérpretes de la sabiduría oriental, tan opulenta en imágenes, metáforas, símiles y símbolos, sino mejor diríamos que es un mundo relativo, y como quiera que el Yo individual es también relativo mientras man-

tiene el falso concepto de separatividad, resulta que la relación entre dos relativos asume toda la apariencia de una absoluta e innegable realidad.

Pero una vez reconocida por la filosofía clásica la incompleta realidad del mundo objetivo, no hay más que completar dicha realidad para que todas las cosas y todos los seres se identifiquen en el Todo, en Aquello, en lo Absoluto, donde no hay espíritu ni materia, ni bien ni mal, ni verdad ni error, ni justicia ni injusticia porque lo Absoluto está más allá del bien y del mal, trasciende el espíritu y la materia y todos los pares de opuestos, todas las dualidades que sólo tienen pasajera existencia en el mundo de la relatividad.

Acaso los encastillados en sus prejuicios y sujetos a la ilusión o parte ilusoria del mundo objetivo, y dominados por el sentimiento de separatividad, repudien tildándolo de panteísta, el concepto de la unidad esencial de todas las cosas y todos los seres; pero no es un concepto peculiar de la filosofía índica, sino que lo comparte una tan prestigiosa autoridad católica como Fray Luis de León, en el siguiente pasaje de *Los Nombres de Cristo*, cuya explícita y terminante claridad no admite interpretaciones sofísticas.

Dice así:

“Porque se ha de entender que la perfección de todas las cosas y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, con-

siste en que cada una de ellas tenga en sí a todas las otras, y en que siendo una sea todas, cuanto le fuere posible. Porque en esto se avecina a Dios que en sí lo contiene todo. Y cuanto más en esto crecieren, tanto se allegarán más a él, haciéndosele semejante, la cual semejanza es, si conviene decirlo así, el anhelo general de todas las cosas, y el fin y como el blanco a donde envían sus deseos todas las criaturas. Consiste, pues, la perfección en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo un ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos el ser mío, se abrace y eslabone toda esta máquina del universo y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas se mezclen y permaneciendo muchas no lo sean, y para que extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo."

Si el discreto lector tiene presente este hermosísimo pasaje teosófico del insigne agustino español, verá sin asomo de duda que coincide exactamente con el tema capital de la presenta obra.

FEDERICO CLIMENT TERRER.

CAPÍTULO PRIMERO

LA INDAGACIÓN DE LA VIDA

Por este sentimiento de admiración denotas que eres filósofo, pues la admiración es el genuino origen de la filosofía.

PLATÓN — (Teateto)

FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA

Una de las vulgaridades de nuestra época es decir que pasó el tiempo de las palabras y ha empezado el de la acción. Todo en nuestro rededor clama por la acción; todo en nuestro rededor desdeña las palabras, por muy verbosos que sean los exponentes del culto de la acción. Pero necesario es explicar cada acción.

Sin embargo, algún motivo hay en el fondo de esta animosidad contra las palabras no relacionadas vitalmente con la acción. Sobre todo en filosofía, hemos sufrido durante muchos años un diluvio de palabras, desnudas de acción, y por tanto el hombre vulgar se acostumbró a mirar la filosofía como una presuntuosa especulación

a nada conducente, como un deporte intelectual, sutil y habilidoso, y a veces ni aun esto, pero siempre sin valor práctico para la vida cotidiana. Así fué a menudo, pues disimulando su falta de realidad bajo la capa de una difícil terminología técnica, ahuyentaba al investigador profano y le infundía el sentimiento de que culpa suya era por cortedad de entendimiento no comprender los profundos misterios filosóficos. Únicamente el audaz y perseverante investigador descubre que la filosofía tradicional encubre frecuentemente deplorables vaciedades bajo su capa.

Las mentalidades profundas han hablado siempre en sencillísimo lenguaje. Platón expresa sus profundos pensamientos en términos sencillos que puede entender cualquiera persona culta. En este particular la filosofía oriental alecciona a la occidental. Lao Tze, Patanjali y Gautama se expresan en lenguaje de acabada sencillez, mientras que en Occidente, Kant y Hegel se muestran pesados y confusos. Cuando un filósofo comprende claramente una cosa debe ser capaz de expresarla en sencillo e inteligible lenguaje. Si así no lo hace y es necesario escribir muchos volúmenes para explicar lo que acaso quiso decir, será signo seguro de que era confuso su conocimiento. Únicamente el imperfecto conocimiento se esconde bajo una carga de palabras. †

Pero aparte de su intrincado y prosaico lenguaje la filosofía ha sido frecuentemente extraña a la vida. Además, ved cómo los hombres verdaderamente grandes se relacionan con la vida a cada paso y traen a este mundo de la vida cotidiana el fuego que arrebataron a los dioses. Si nuestra filosofía ha de conducir a la sabiduría y no al mero conocimiento, debe dar por fruto la acción.

Escuchemos al estoico Epicteto:

“La primera y más esencial parte de la filosofía es la concerniente a la aplicación de reglas, como por ejemplo: no mentir. La segunda parte es la relativa a las pruebas, como por ejemplo: ¿de dónde se infiere que no se ha de mentir? La tercera parte es la confirmación y análisis de las dos primeras, como por ejemplo: ¿de dónde se sigue que esto sea una prueba? ¿por qué es una prueba? ¿Qué es una consecuencia y qué una contradicción? ¿Qué la verdad y qué el error? De aquí que la tercera parte sea necesaria por razón de la segunda y la segunda por razón de la primera, pero ésta es la más necesaria y la que nos dará paz. Sin embargo, hacemos lo contrario, pues descuidamos enteramente la primera parte y nos detenemos y concentramos todo nuestro interés en la tercera. De aquí que mentimos, pero sabemos de memoria las razones por qué no debemos mentir” (*Encheiridion*-52.)

En el ácido reactivo de la vida diaria se prue-

ba el valor de la filosofía. Nunca es la moral el principio, sino siempre el fin. Aunque el conocimiento pueda permanecer extraño a la acción, la sabiduría, por ser experiencia de la vida, nunca deja de estampar su sello en nuestras palabras y acciones.

Sin embargo, la moral o ética no es más que uno de los medios por los cuales la sabiduría se concreta en acción, pues la verdadera filosofía es civilizadora en todos sus puntos. Nunca un platónico digno de este nombre, fuese poeta o político, dejó de mejorar al mundo con su filosofía; pero únicamente puede ser así creadora la filosofía cuando deja de ser meramente intelectual y se convierte en experiencia de la vívida verdad.

Es posible construir con infalible lógica un edificio intelectual que tenga la apariencia de filosofía de la vida y sea en realidad un macabro fantasma. Tan sólo cuando la filosofía experimental está arraigada en nuestra conciencia y actualiza la vitalizadora fuerza que la convierte en viviente organismo puede dar frutos nutritivos para el hombre. Por lo tanto, los hechos fundamentales de una filosofía vital han de ser de índole psicológica, o empleando una muy temida palabra, "subjetiva". Pero aunque de ello nos olvidemos circunstancialmente, todos los hechos son de índole psicológica, puesto que no conocemos una cosa hasta estar impresa en nuestra

conciencia. La división de la verdad o del conocimiento en subjetivo y objetivo conduce a error, pues desde el momento en que conocemos una cosa es subjetiva, aunque sea su validez objetiva. Un hecho de nuestra conciencia o verdad psicológica puede muy bien tener valor objetivo, mientras no sea una apreciación meramente personal, sino de universal aplicación. En este caso, el método es subjetivo y el valor objetivo. Por el contrario, hay hechos que podemos llamar objetivos por pertenecer a lo que denominamos mundo exterior, pero cuyo valor es subjetivo porque sólo tienen aplicación en nosotros. Así tenemos emplear la palabra "subjetivo" por la confusión de los dos modos o sentidos en que se usa, pues uno corresponde al *método*, cuando subjetivo significa "perteneciente a la conciencia", y el otro corresponde a la *validez* cuando subjetivo significa "tan sólo de valía personal". Hay muchos hechos de la conciencia que llegamos a conocer subjetivamente, pero cuya validez es objetiva porque no sólo sirven para nosotros, sino para todos los hombres.

Por lo tanto, cabe decir sin menosprecio de la filosofía que en contraste con la ciencia es subjetivo su método, y si así lo reconocemos, habrá mayor seguridad en el conocimiento directo de nuestra conciencia que en el indirecto del mundo circundante.

El método filosófico de este libro será psicoló-

gico y fundado en la experiencia consciente más bien que en argumentos y pruebas lógicas. No vacilo en considerar como un hecho de trascendentales consecuencias la céntrica realidad de la experiencia mística, especialmente la que Bucke llama "conciencia cósmica". El formidable testimonio de los siglos, que Bucke ha recopilado en su conocida obra, demuestra la universal validez de una experiencia que algunos intentan desacreditar calificándola de "meramente subjetiva". Es subjetiva en cuanto a ella nos acercamos por medio de nuestra conciencia, y es más que subjetiva, pues en la conciencia cósmica compartimos la Realidad de que somos tan sólo parte infinitesimal. La humanidad se encamina hacia esta conciencia cósmica que es el último capítulo de la evolución de la conciencia que desde la inconsciencia conduce pasando por la conciencia individual a la conciencia cósmica. En esta mística experiencia se trasciende el intelecto y el conocimiento alcanza su plenitud. Lejos de ser la vaga emotividad o los histéricos transportes que a veces han usurpado el nombre de misticismo, la verdadera experiencia mística es una definida realidad. La filosofía basada en esta experiencia ya no es tan sólo una filosofía de raciocinio, sino ante todo una filosofía experimental razonablemente expuesta y aplicable a la vida diaria.

Así puede romper la filosofía el inquebrantable

anillo que Kant trazó en torno de la cosa en sí, al declararla inasequible a la razón.

Sin duda que estaba en lo justo; pero no por ello hemos de suponer que jamás pueda conocerse la cosa en sí. Más adelante demostraremos la posibilidad de conocer experimentalmente la cosa en sí en el mundo de lo Real, y cómo por medio de dicho conocimiento experimental puede librarse la filosofía de la sentencia kantiana. En esta liberación interviene conscientemente la facultad instintiva o conocimiento por experiencia, que abre a la filosofía un nuevo mundo y en efecto nace una nueva filosofía. Ya no es entonces la filosofía materia de creencia intelectual, sino resultado de irrefutables argumentos y pruebas convincentes. Es entonces la experiencia del hombre activo, vida de su vida, ser de su ser, la experiencia de la verdad.

EFEECTO DE LA ADMIRACIÓN

No hay espectáculo más patético que el de una época fatigada de la vida. Materialmente nuestro mundo es hoy muchísimo más vivo que en cualquier otro tiempo anterior; pero espiritualmente somos pobres. Todos nuestros en verdad admirables adelantos físicos y todas nuestras diversiones sensacionales no pueden ocultar el hecho de que internamente somos pobres. En efecto, los adelantos y diversiones sirven para en-

cubrir la pobreza interna, pues cuando la vida interna es árida necesitamos artificiales estímulos externos que suplan la deficiencia o al menos que establezcan una continua sucesión de variantes sensaciones, de modo que no tengamos tiempo de notar la falta de vida interna.

Pocos son los capaces de soportar la soledad o el silencio de modo que brote de su interior un flujo de vida sin que nada externo los estimule. Pero sólo ellos son felices y viven verdaderamente, pues donde observamos el ansia de goces y sensaciones externas, vemos la abyecta confesión de interna muerte. En esto consiste la diferencia entre los vivos y los muertos. Unos están muertos aunque vivan, mientras que otros nunca mueren, porque son la vida misma. Todos deseamos vida, puesto que la vida es felicidad y realidad; pero únicamente cuando tengamos el valor de apartarnos del sensualismo y de los estímulos externos podremos lograr éxito en nuestra indagación.

La filosofía es la indagación de la vida. Es más que el amor a la sabiduría, a no ser que distingamos entre sabiduría y conocimiento, tan distintos como la vida de la muerte. La sabiduría es el conocimiento experimental y por lo tanto es vida, y la indagación de la sabiduría es en realidad la indagación de la vida. Ciertamente se ha empleado a menudo el nombre de filosofía para encubrir un juego de intelectuales pregun-

tas y respuestas que dejan a los hombres tan enterados como antes. Así, la generalidad de las gentes repugnan la filosofía y la acusan de dar piedras en vez de pan. Pero la verdadera filosofía no es la intelectual solución de los problemas. Según Platón, la filosofía se origina de la admiración, y genuino filósofo es el que empieza a admirarse de las cosas de la vida (1) o las extraña y sobre ellas medita, no el que se jacta de estar seguro de haber resuelto problemas insolubles. Profundamente verdad es que mientras no podamos ver en nuestro rededor las maravillas de la vida, a menos que nos veamos rodeados de un misterio que desafía nuestra osada exploración no entraremos en el sendero de la filosofía (2).

El hombre aún no despierto sólo conoce hechos, no misterios; para él las cosas se explican por sí mismas; allí está el mundo, y, ¿qué otra cosa hay por conocer? Tal es la perspectiva del

(1) La palabra admiración en estos pasajes y en su concepto metafísico no tiene el sentido vulgar sino el de la *sorpresa* que causa la vista o consideración de alguna cosa extraordinaria o inesperada. Es algo así como *extrañeza*. (Nota del T.)

(2) Conviene notar que la palabra inglesa *birth*, empleada por el autor en el texto, es anfibológica, pues lo mismo puede significar origen o nacimiento, que familia o prole, esto es, tanto la *causa* como el *efecto*. Por lo tanto, la filosofía puede ser *causa* de que admiremos y extrañemos una cosa, y sobre ella meditemos, y también puede ser el *efecto* de la admiración o extrañeza que nos mueva a filosofar sobre la cosa admirada. Este último concepto predomina en la cita de Platón. (Nota del T.)

bruto. Para la mente de las reses bovinas, los pastos pueden ser buenos o malos; pero no demandan explicación. El hombre aún no despierto se satisface con los hechos de la existencia. Su ambiente, sus yantares, sus tareas, su familia y amigos son los hechos que le rodean, agradables o desagradables, pero nunca necesitados de explicación. x

De nada serviría hablarle de un misterio oculto en su vida y en su mundo; le basta con existir. La muerte y la vida pueden causarle eventualmente ansiedad o goce; pero aun así no le suscitan pregunta alguna, pues le son habituales. La familiaridad con la vida encubre su misterio a la mente animal. Lo que visto una sola vez sería una maravilla, deviene habitual cuando se ve centenares de veces y cesa de sugerir la posibilidad de ulterior explicación. ¿No hemos dado infinidad de veces vuelta al interruptor de la luz eléctrica de suerte que la inexplicada maravilla de la electricidad se ha diluído en el hábito de la acción, y el hecho se ha convertido en su propia explicación?

Hubo un tiempo, en la infancia de la humanidad, cuando el hombre primitivo vivía en un mundo misterioso, moviéndose entre sombríos espantos y desconocidos terrores. Pero aun entonces, a pesar de que conjeturaba el misterio y veía el mundo como en un sueño, no reparó en la posibilidad de escrutar el misterio, porque el

hombre primitivo estaba demasiado unido a la naturaleza para interrogar e inquirir. Al aparecer el intelecto, desvaneci6se el misterio del hombre primitivo y s6lo permanecen los hechos en toda su vulgaridad; y en la supina ignorancia de la ego6sta satisfacci6n que no duda de s6 ni del mundo, el hombre se mueve entre misterios que, si los conociera, estremecer6an de terror su coraz6n. Y si ocasionalmente percibe un vislumbre del misterio de la vida se apresura a encubrirlo y aun a negarlo, para no perturbar la comodidad de su modorra intelectual. Antes de arriesgar la subversi6n de los c6modos y habituales hechos de su existencia, prefiere cerrar los ojos a lo inexplicado y abrasar en la hoguera a los que persisten en ver y preguntar.

Sin embargo, para la mayor6a de nosotros llega tiempo en que el infortunio y el sufrimiento nos lanzan fuera de la rutina habitual, y queda destruido nuestro mundo sin esperanza de restauraci6n. Es como si el universo, en el cual nos mov6amos pocos d6as antes con la f6cil seguridad del hombre indesperto, desapareciera durante la noche y cada objeto familiar y cada suceso se convirtiese en un oscuro y terrible misterio. Tal ser6a la impresi6n del viajero que al despertar de un profund6simo sue6o, notara que hab6a dormido junto a un mort6fero reptil, inconsciente de su proximidad y feliz en su ignorancia.

El despertar al misterio de la vida es un acontecimiento revolucionario que destruye un viejo mundo para que lo substituya otro nuevo y mejor, y todas las cosas quedan afectadas por el cambio. Hasta nosotros somos entonces extraños a nuestros propios ojos y temblorosos nos preguntamos quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. ¿Somos el ser llamado por nuestro nombre, a quien creemos que también conocíamos en el pasado? ¿Somos la forma que vemos reflejada en el espejo, nuestro cuerpo, vástago de nuestros padres? Así pues, ¿qué es lo que en nosotros piensa y siente, que quiere y lucha, proyecta y sueña, que puede regir y gobernar este cuerpo que se nos figura ser nosotros mismos? Despertamos para ver que nunca nos hemos conocido, que hemos vivido en un ciego sueño de incesante actividad en que no hubo ni un momento de íntima recordación.

Nuestra conciencia es tierra incógnita. Desconocemos las operaciones de nuestra mente. ¿Qué sucede cuando pensamos o sentimos, cuando se entabla en nuestro interior una lucha moral, cuando nos sentimos inspirados o nos conmueve la belleza o nos sacrificamos por el prójimo? Es como si estuviéramos prisioneros en el vasto palacio de nuestra conciencia, recluidos en un estrecho y desnudo aposento, allende el cual se extienden diversos departamentos de nuestro mundo interno en los que nunca penetramos,

pero de los que salen y pasan a través de nuestra prisión, emociones, pensamientos, ideas, sugerencias, deseos y pasiones, sin saber de dónde vienen ni a dónde van. En nuestra conciencia sólo conocemos los resultados y únicamente vemos lo que por rozar con la superficie se hace visible; pero ahora empezamos a vislumbrar un vasto e inexplorado mundo de misterio, que ¡cosa admirable! es el mundo de nuestra vida interna. Estamos descubriendo lo admirable de la vida.

En nuestro alrededor está lo admirable de la vida. Nada ahora nos es vulgar o acostumbrado, todo palpita con misteriosa vida en espera de que la exploremos. Nos excita el sagrado entusiasmo del investigador; deseamos conocer como el hambriento desea alimentarse; no podemos vivir sin conocer, y conocemos aun a costa de la vida. Así nacemos como filósofos (1).

EL MISTERIO DE LA VIDA

El misterio de la vida no es problema que se haya de resolver. Es una realidad que se ha de experimentar. Guardémonos de quien presume

(1) De este pasaje se infiere que la filosofía está engendrada por la admiración, aunque también la filosofía puede ser el origen o causa de la admiración, pues el hombre vulgar no admira ni se extraña de lo que mueve al filósofo a meditar. (N. del T.)

de haber resuelto el problema de la vida, que quiera explicar sus complejidades y con mortecina lógica construir un sistema en que todos los hechos de nuestra existencia puedan encasillarse y mañosamente acopiarse. Su propia presunción lo condena. El niño que admira cuanto ve a su alrededor y se estremece de júbilo y jadeante se excita al jugar con las conchas de la playa, está más cerca de la divina verdad que el intelectual que despoja al mundo de sus misterios y se jacta de mostrarnos su anatomía en implacable disección. Al hombre evolucionado le puede satisfacer eventualmente saber que los esplendores del ocaso no son más que la refracción de los rayos del sol en una atmósfera húmeda, y quizá se figure que ha explicado el método, pero deja intacto el misterio. Reintegrado a la seguridad de la juventud, nunca dudoso de sí mismo, el hombre despierto retorna a las admiraciones infantiles y de nuevo ve un mundo que según pasan los años intensifica su misterio y belleza sin jamás agotarse ni tener explicación.

Pretenden explicar la vida muchos sistemas contradictorios en sus premisas y por lo tanto en sus conclusiones. Podrán ser muy hábiles y ajustarse perfectamente en todos sus pormenores; pero no contienen la vida en un sistema, pues si fuera posible contener la vida en un sistema, sería muerte y no vida. La vida está siempre cambiando, siempre en perpetuo devenir, y sin

embargo, eterna en su esencial realidad. ✖ Pero condenado está a desengaño como mariposa en celda de vidrio, el deseo de asirla y retenerla, de verla extenderse ante nosotros. Nuestros sistemas de teología, filosofía y aun de ciencia no son más que momentáneos vislumbres de un rápido movimiento. Pueden mostrarnos un instante de este movimiento en congelada inmovilidad, pero nunca estará en ellos el movimiento. Sin embargo, aunque está condenado al fracaso el intento de resolver el problema de la vida y explicarlo lógicamente, todavía el ansia de comprender más, de conocer nuestro propio significado y propósito es tan irresistible que ni la idea del fracaso la puede invalidar.

La sed de verdad es una sagrada inspiración. Como el agua que busca su nivel, la sed de verdad nos impele sin cesar hacia adelante hasta que cumple su propósito y realiza su objeto. Tan fundamental deseo no puede existir tan sólo para quedar frustrado. La mera existencia del anhelo de verdad es promesa de realización y vaticina su cumplimiento. Los fundamentales instintos no se engañan del todo. Si la verdad no estuviese destinada para el hombre, el deseo de verdad no sería un tan incesante ardor en su corazón, como el buitre que roía el siempre creciente hígado de Prometeo. Justo es que el hombre anhele la verdad sobre todas las cosas, y la nobleza de este anhelo está demostrada por su voluntad en sa-

crificar sus años y hasta su vida para lograrlo. Pero cuando cegado por el materialismo intenta *poseer* la verdad, asirla y retenerla y encerrarla en las páginas de un libro y convertir en un objeto, en una cosa, lo que reside en el corazón de las cosas, entonces se pierde la nobleza de su aspiración y el héroe de ayer se convierte en sujeto de lástima de quien compasivamente se sonríen los dioses mayores. ✕

Aunque repetidamente pretenden los hombres haber encontrado la verdad y poseerla, la verdad permanece intacta. La verdad es misterio de la vida que la mano del hombre jamás podrá alcanzar. La verdad nunca descende a este mundo de error, y quien aspire a conocerla debe ascender al mundo de la Realidad, donde la verá cara a cara y eventualmente se identificará con ella. Pero siempre ha de ser el hombre quien suba a la montaña de la Realidad, pues la Visión del Monte no descende al valle. Sólo así le será posible al hombre conocer el misterio de la vida, ya que no puede resolverlo y menos aún contenerlo en un sistema intelectual por lógico que sea. La vida no es lógica, aunque la lógica sea el alfabeto que debemos aprender para hablar el lenguaje de la vida, que es la verdad. Sin embargo, ningún lenguaje intelectual es capaz de dar a entender la visión a quien no la haya percibido. Cada cual ha de recorrer por sus propios pies el sendero de la falda de la montaña y llegar

a la desnuda y solitaria cumbre en donde únicamente puede verse la visión. Podemos indicar el sendero, señalar las asperezas del camino, los peligros que se han de evitar y los obstáculos que se han de vencer; pero nadie es capaz de mostrar el misterio final cuyo nombre es experiencia.

El misterio de la vida no es un problema que se haya de resolver. Es una realidad que se ha de experimentar.

LA VISIÓN DEL MONTE

En cuanto empezamos a interrogar al mundo, a pedir respuesta al por qué de nuestra diaria existencia, nos embarcamos para un largo y arriesgado viaje de exploración. No hemos de dejar muy a la ligera estas familiares costas, pues a menos que estemos dispuestos a sufrir penalidades, a trabajar perseverantemente cuando todo parezca perdido, a tomar rumbo desconocido aunque nuestro destino sea la muerte, mejor será quedarnos en nuestro país y navegar junto a las costas que ya conocemos. Pero si nos atrevemos y perseveramos ¡qué de esplendores se nos mostrarán! ¡cuán insospechados goces experimentaremos! Todo logro cuesta penoso trabajo. Lo que poco cuesta o se nos regala nunca es duradero tesoro.

Quien desee dejar el valle de la vida habitual

para subir a la lejana montaña ha de realizar su deseo a costa de ignotos peligros y continuas penalidades. Se le burlarán sus amigos cuando deje el lugar de su juventud, el sitio de los asoleados horizontes familiares, el doméstico hogar donde estaba seguro contra los peligros del mundo. ¿Por qué ha de abandonar todo cuanto hace amable la vida y arriesgarse en el fútil intento de lograr lo imposible? Pero aquel en quien nació el anhelo no hace caso de burlas, pues algo hay en su interior que no le deja sosegar hasta vencer. Sin embargo, una vez traspuestas las incitaciones de las gentes, cuando ya entró en las espesas y enmarañadas selvas que cubren el pie de la montaña, acaso dude de si ha obrado acertadamente. No hay sendero que le guíe ni fulgor que le ilumine. La densa vegetación circundante parece encapotar el mundo entero y durante fatigosos días se abre camino por entre las enmarañadas breñas.

Poco a poco asciende y llega a las altas escarpaduras donde nuevos y más terribles peligros le aguardan: áridas rocas y espantosos precipicios, fríos y constantes vientos, traidores ventisqueros cuya capa de nieve encubre quebraduras bajo su lisa superficie. Sus pasos remueven la nieve y el alud le amenaza con súbita muerte; y sin embargo, prosigue trepando sin temor de que el frío lo hiele o el hambre lo extenúe, porque lejos arriba ve la cumbre de la montaña que

debe alcanzar.*Más de una vez quisiera dar de mano a la lucha y sucumbir a la fatiga que le abrumba; pero de nuevo la interna voz le excita a seguir adelante y le promete la victoria.

Después llegan las últimas y temerosas horas en que sus pulmones apenas pueden respirar el enrarecido aire y es más lento y penoso el adelanto. Sangran sus manos por donde las agudas peñas laceraron la carne, cada uno de sus pasos es una carga, y angustiosamente escala la última escarpadura y al fin gana la cumbre donde cae jadeante y exhausto.

Pero al levantar la cabeza y mirar alrededor, tropiezan sus ojos con un nuevo mundo. Muy abajo ve las selvas donde perdido y errante luchó en la obscuridad; más allá ve el lugar de su juventud, y aún más lejos otras villas y ciudades. Pero ahora es dueño de todo. Abandonó su mundo para hallar un Mundo mayor, renunció a las acostumbradas visiones de vida para ver la Visión de la cumbre de la Montaña. Olvidadas están ya sus penalidades, olvidada la larga y acerba lucha. En la luminosidad de su nuevo mundo no conoce otra cosa que la felicidad allegada por la Visión a quienes la logran. En adelante este será su mundo, el mundo de la cumbre de la montaña. En adelante le inspirará la Visión del Monte. Quien la percibe ya no puede seguir siendo el mismo hombre. Ha visto el mundo extendido a sus pies; se reconoce vencedor de la

vida y de la muerte y doquiera va contemplan sus ojos la Visión.

Cuando desciende y retorna de las alturas a los valles en donde viven los hombres, vuelve con el corazón henchido de júbilo y tan solitario que desde entonces estará solo aun en una populosa ciudad. Porque se mueve entre gentes que no conocen la Visión de la cumbre de la montaña, que no ven más allá de la calle de su vecino; y ¿cómo podrá hablarles de las inefables cosas que contempló en la esplendente soledad de la cumbre de la montaña? Quienes le conocen echan de ver que ha vuelto completamente cambiado, y como el *Viejo Marino* (1) tiene en su mirada un algo que mueve a los hombres a sentirse menos seguros de sí mismos y los obliga a moderar por algún tiempo sus precipitados pasos. x

Doquiera se halle siempre tiene ante sus ojos la Visión y la ve hasta en la horripilante miseria de la vida de las gentes. Oye el Canto de júbilo que resuena entre gritos de angustia, y todo cuanto contempla lo ve iluminado por el esplendor de la Visión.

Los habituales espectáculos de su juventud tienen ahora para él un nuevo y a veces terrible significado. Nada puede ser vulgar ni carecer de sentido para quien ha visto la Visión del Monte.

(1) Héroe de la balada del mismo título compuesta por el poeta inglés Samuel Taylor Coleridge que con su amigo Wordsworth inició la moderna poesía inglesa. (N. del T.)

El misterio de la vida es como una secreta e interna Voz que le revela nuevos y admirables significados de todo cuanto le rodea. Habla con algunos de la Visión que ha visto, del terrible sendero que ha hollado, y acaso también ellos ansíen subir a la cumbre de la montaña y abandonar su habitual vida para encontrarla en más colmada medida. Pero aunque refiera sus experiencias y hable de la Visión que ha visto, cada cual de a quienes habla debe emprender por sí mismo el camino para obtener la inefable Visión.

En verdad no hemos de investigar y explorar a la ligera el mundo con que estamos familiarizados y que tan bien nos parece conocer, porque una vez emprendido este viaje de exploración ya no es posible retroceder al estado de contentamiento en que no nos conturbaban dudas ni interrogaciones. Grande y a la par terrible cosa es el nacimiento de la duda. Terrible porque destruye el viejo mundo. Grande porque abre el camino a un nuevo y más noble mundo.

CAPÍTULO II

DE LO IRREAL A LO REAL

¡Qué dolor! ¡Qué dolor!
¡Destruíste el hermoso mundo!
¡Qué dolor! ¡Qué dolor!
¡Lo destruiste! ¡Destruiste!

¡Crea! ¡Crea!
Restaura en tu corazón
el hermoso mundo.
¡Crea! ¡Crea! ¡Crea!

GOETHE (Fausto I)

NUESTRO DUAL UNIVERSO

En las cosas más vulgares de la vida se ocultan los más profundos misterios. Si algo hay en que nos sintamos seguros, con lo que nos creemos completamente familiarizados es el mundo de nuestra vida cotidiana. Percibimos en nuestro alrededor este mundo, sólido y visible, un mundo tan real para nosotros que parece locura dudar de su realidad. Podemos ver y tocar este mundo, levantar los sólidos y pesados objetos que con-

tiene, entrechocarnos contra su invariable inmovilidad y quedar impresionados por el fundamental hecho de nuestra existencia, de que opuesto a nosotros, independiente y separado de nosotros, existe un mundo físico, completa y enteramente real, sólido y tangible.

En nuestro interior percibimos otro mundo, igualmente aceptado por hecho fundamental de nuestra existencia. Pero es un mundo de conciencia, de vida, de comprensión, un mundo que asociamos con el sentimiento de que nosotros somos "nosotros". Sin embargo, por lo general nuestra atención no se dirige a este mundo interior y para la mayoría de nosotros permanece como un vago y misterioso reino, del que parecen surgir pensamientos, emociones, deseos e impulsos, ráfagas de inspiración y súbitas ideas, que penetran en nuestra vida diaria con innegable compulsivo poder. También aceptamos como hechos estos extraños sucesos internos, y de ellos conocemos todavía menos que del sólido mundo de "realidades materiales" en las que tan sumergidos y embargados estamos. Así nos enfrentamos con el hecho de que no nos es familiar el mundo de nuestra propia conciencia, a pesar de que es nuestro verdadero ser, y que el mundo exterior, al que no consideramos nuestro ser, nos parece de todo punto familiar y por completo conocido.

Tal es por consiguiente la fundamental es-

estructura de nuestra vida diaria: un sólido, tangible y material mundo exterior y un misterioso reino de conciencia interior, los cuales constituyen una dualidad de la que la mayoría de nosotros nunca llegamos a dudar. Vivimos en este primario dualismo y consideramos nuestras percepciones y actos como un intercambio entre dichos dos mundos, es decir, que las sensaciones nos llegan del mundo exterior y determinan percepciones en nuestra conciencia, de las que a su vez derivan la volición y la acción para alterar e influir el mundo externo.

Tan familiar nos es el sentido de dualismo de un mundo externo y otro interno, influye de tal modo en todos los momentos de nuestra vida, que cuandoquiera surgen preguntas referentes a los problemas de la vida, siempre asumimos y presuponemos en dichas preguntas esta primaria realidad, como un hecho que no necesita prueba, *aun sin darnos cuenta de que la aducimos*. Inconscientemente basamos nuestro razonamiento, los métodos de nuestro análisis lógico, en esta fundamental realidad que aceptamos porque nunca hemos reflexionado sobre ella. Sin embargo, al indagar la verdad debemos estar enteramente libres de prejuicios, y con inflexible sinceridad nunca aceptar un hecho, por muy reconocido y afirmado que esté universalmente, sin primero recusar su realidad, aunque semejante recusación pueda parecer superflua. Tan sólo así

evitaremos que el error se introduzca en nuestras cuestiones.

Consideremos los dos elementos de nuestro universo: el mundo interno de conciencia y el



DIAGRAMA I. — Interacción entre el mundo y Yo

mundo fenomenal exterior, para ver si llegamos a conocerlos. En cuanto al aspecto de conciencia o vida de nuestro doble universo, no hay duda posible; el hecho de que nosotros somos algo y de algún modo es la base de todo nuestro conocimiento, de toda nuestra comprensión. *Cógitó, ergo sum* (1), es todavía el punto de partida de toda investigación. Decir “yo pienso” equivale a decir “yo soy”.

En conciencia ordinaria todo cuanto yo conozco es una incesante y siempre fluyente modifica-

(1) Aforismo fundamental de Renato Descartes. (N. del T.)

ción de mi vida interna, de mi ser. Mi estado de conciencia es diferente a cada momento. Sólo conozco estos estados de conciencia. Ni objeto ni idea existen para mí, a menos que tenga conciencia de ellos.

Difícil de comprender es el sencillo hecho de que cuando decimos que conocemos una cosa, ya por percepción sensoria, ya por idea, lo que realmente conocemos es un estado de conciencia correspondiente en algún modo con el objeto o con la idea. Vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser en el mundo de nuestra conciencia, el único mundo que conocemos directamente, pues por medio de éste conocemos el externo. Esto significa que todo conocimiento es derivado excepto el de nuestra propia conciencia. Experimentamos una comprensión en nuestra conciencia y de ella inferimos la existencia de lo que determinó la comprensión.

De aquí que nuestra relación con el mundo externo o aspecto fenomenal de nuestro universo sea muy diferente de nuestra relación con el aspecto de conciencia. Conocemos directamente el mundo interno, que es nuestro verdadero ser. Conocemos indirectamente el mundo externo en cuanto modifica nuestro ser y determina lo que llamamos "comprensión". Por lo tanto, aunque no podemos dudar de que percibimos objetos y experimentamos modificaciones de conciencia, debemos escudriñar cuidadosamente nuestras

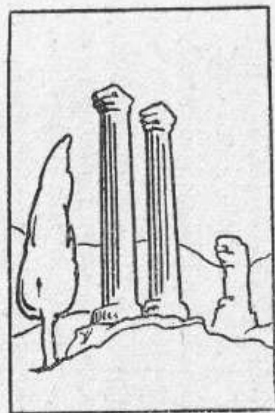
conclusiones respecto al objetivo universo que nos rodea y produce las percepciones en nuestra conciencia. La percepción es indudable. La conclusión de ella derivada puede ser verdadera o errónea. Sin embargo, es bastante extraño que nos sintamos plenamente confiados respecto del objetivo universo que nos rodea, a pesar de ser un conocimiento derivado y tengamos alguna incertidumbre respecto al mundo interno de conciencia. La piedra con que tropiezan nuestros pies es más real para nosotros que nuestra íntima conciencia. Sin embargo, sólo conocemos la piedra en y por medio de nuestra conciencia.

EL MEDIO DE PERCEPCIÓN SENSORIA

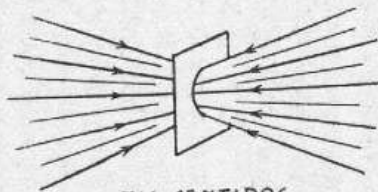
Aunque estamos convencidos de la objetiva realidad del mundo circundante "tal como lo vemos", olvidamos que nuestra conciencia es el intermediario entre nosotros y el objeto, e identificamos nuestro conocimiento con el objeto conocido.* Así cuando vemos un árbol, no dudamos ni por un momento de la existencia del árbol, a cierta distancia de nosotros, exactamente como lo vemos, y adelantamos largo trecho en el camino de filosofía, cuando *nos damos cuenta* y no nos limitamos a creer, que el árbol que vemos no es más que la imagen producida en nuestra conciencia por el árbol *en sí*, y que la imagen y el árbol no son en modo alguno idénticos. *

El primitivo e irreflexivo modo de explicar las percepciones sensorias es que por medio de los sentidos se reproduce en nuestra conciencia una fiel imagen del mundo que nos rodea, de modo que se identifican la imagen y el objeto. (Véase lámina I.) Para mayor explicación de este proceso lo comparamos a la acción de la cámara fotográfica en que por medio de la lente se reproduce en la placa sensible la exacta y fiel fotografía del objeto. Satisfechos con esta explicación volvemos a aceptar incuestionablemente el mundo exterior, muy gozosos de la sencillez de las cosas, sin sospechar que nada hemos explicado. La primitiva explicación no trata de cómo la imagen llega a nuestra conciencia por medio de la obscuridad de los nervios sensorios y de la substancia cerebral. Pero aunque los sentidos produjeran una fiel imagen del mundo exterior, la conciencia habría de percibir esta imagen, y en cuanto a la percepción de esta imagen tropezaríamos con la misma dificultad que respecto de la percepción del mundo externo. No hemos hecho más que mudar de situación el problema, adelantándolo un paso, y para las mentes irreflexivas, esta mudanza o replanteamiento del problema, equivale a una explicación.

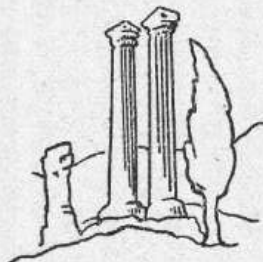
Sin embargo, nunca puede ser fiel la imagen que del mundo exterior nos dan los sentidos, porque éstos son selectivos y solamente interpretan aquellos elementos del mundo exterior a



MI CONCIENCIA



MI SENTIDO



MUNDO EXTERNO

LÁMINA I. — IDEA PRIMITIVA DE LA PERCEPCIÓN SENSORIA
La imagen en mi conciencia es un reflejo de los objetos externos

que son capaces de responder.[†] Así, en el caso del sonido y de la luz, basta examinar una tabla de las vibraciones acústicas y lumínicas para reconocer cuán cortísima es la escala de vibraciones que el ojo y el oído pueden percibir. Del resto de la escala nada percibimos, y sólo lo conocemos por inferencia.

Muy provechoso ejercicio es considerarnos en un estado de conciencia en que no existieran los elementos del mundo objetivo a que ahora responden nuestros sentidos, y en cambio recibiera nuestra conciencia imágenes del mundo externo por medio de los elementos a que ahora no responden nuestros sentidos. Imagínemonos dos seres que al encontrarse compararan su conocimiento del mundo: un ser humano con nuestros cinco sentidos, y un ser imaginario con los de que carecemos. Cada uno de ambos sería consciente de un mundo circundante, y a menos que fueran filósofos, estarían completamente seguros de que el mundo era exactamente como externamente lo percibían, y de que percibían todo cuanto en él podía percibirse. Sin embargo, sus dos mundos serían enteramente diferentes. Si por un momento pudiéramos percibir el mundo del otro ser, no habría en él nada que nos fuese familiar ni que se pareciese a ninguna característica de nuestro mundo. Y sin embargo, el otro ser tendría muchísima razón al decir que su mundo es el mundo real, como nosotros decimos

que es real nuestro mundo objetivo. Pero desde el punto de vista de la realidad ni uno ni otro ser tienen derecho de llamar *el* mundo al que perciben, sino que deben llamarlo *su* mundo y nada más, su selectiva interpretación de la realidad.

Una vez comprendida esta verdad, se desvanece la primitiva explicación de la percepción sensoria como fiel reproducción del mundo circundante, y nuestro imaginario mundo, lejos de ser idéntico con el mundo real, es nuestra específica interpretación de este mundo. Nuestro mundo no es más que *nuestra* versión *del* mundo. x

Conviene meditar profundamente sobre este sencillo hecho de la selectividad de nuestros sentidos y familiarizarnos enteramente con la idea de que lo que vemos en nuestro alrededor no es en realidad el mundo, sino más bien la interpretación que de este mundo hacemos como seres humanos con nuestros cinco sentidos. No basta aceptar intelectualmente esta afirmación y decir que el argumento es contundente y vemos su verdad. La filosofía ha de ser reconocimiento, realidad, para que de algo valga, y la verdad que reconozcamos ha de formar parte de nuestra conciencia. Nuestra congénita superstición de que el mundo que vemos es *el* verdadero mundo, está tan hondamente grabada en nuestra naturaleza que se afirmará una y otra vez haciéndonos creer que nuestro mundo imaginario es nuestro mundo real. Es preciso sacudir ruda-

mente nuestras primitivas ilusiones antes de que nazca un más amplio conocimiento. x

Aunque nuestros sentidos sean selectivos y no hagan más que interpretar ciertas características del mundo circundante, podemos inclinarnos a decir que es fiel la interpretación que dichos sentidos hacen de este mundo en cuanto les cabe interpretar y que los colores que vemos y los sonos que oímos son los verdaderos; pero aun el superficial estudio fisiológico de la percepción sensoria basta para debelar este último reducto del realismo sensual. Puesto que el problema es el mismo para todos los sentidos, podemos tomar el ojo y la visión con él relacionada, como modelo de los generales principios de la percepción sensoria. x

Las vibraciones lumínicas que llegan al ojo, se enfocan en el cristalino y afectan la retina en la que determinan cambios químicos y estructurales. Si en esta etapa del proceso de la visión pudiéramos suspenderlo, no observaríamos aún ni traza de lo que después será la percepción del objeto; todo cuanto observaríamos serían cambios estructurales y químicos en las varillas y conos que forman la capa superior de la retina. Es importantísimo comprender que el conocimiento del mundo exterior está contenido en dichos cambios estructurales y químicos que a su vez afectan al nervio óptico que transmite el mensaje al área del cerebro correspondiente al

sentido de la vista. Todavía no sabemos si el objeto es verde o azul, pues si pudiéramos suspender en esta etapa el proceso de la visión, observaríamos un cambio en las partículas de la substancia cerebral afectadas por el mensaje que ha transmitido el nervio óptico. x

Entonces nosotros, el viviente individuo, percibimos y en este caso "vemos" el objeto en nuestra conciencia. (Lámina II.) Esta última etapa es el profundo misterio de la percepción sensoria y ni la fisiología ni la psicología han salvado hasta ahora el abismo entre el último cambio de la substancia cerebral y nuestra percepción del objeto con su forma y color.

Aun en la etapa final del proceso psicológico o sea en la modificación de la substancia cerebral, no hay todavía color ni forma ni configuración, sino tan sólo estructurales y químicas modificaciones en el aparato visual. Únicamente cuando nosotros, el ser vivo, interpretamos en nuestra conciencia dicha etapa final aparece el mundo circundante con sus formas y colores. *Pero no hay tal objeto hasta que llegamos a dicho estado de conciencia.* Desde luego ha de haber alguna desconocida realidad que reacciona en nuestros sentidos y de un modo u otro produce en nuestra conciencia la percepción del objeto y la volverá a producir cada vez que reaccione en nuestra conciencia; pero nada demuestra que dicha desconocida realidad sea el objeto

tal como lo percibimos. Todo cuanto de él conocemos acaso sea un punto matemático con ciertas propiedades que al reaccionar en la humana conciencia determinan las diferentes cualidades que constituyen la imagen del objeto tal como lo vemos. Sin embargo, nosotros nos figuramos que la imagen producida en nuestra conciencia por la desconocida realidad (1) es esta misma realidad, y creemos que *percibimos* como objetiva realidad lo que *proyectamos* como una imagen en el mundo de nuestra conciencia. Esta substitución está representada en la lámina II que muestra las diferentes etapas del proceso de la visión, el abismo abierto entre el cerebro y la conciencia, la aparición de la imagen del objeto (en este caso un árbol) en la conciencia y la proyección de esta imagen en vez de la desconocida realidad. Por decirlo así, revestimos la desnudez de la desconocida realidad con la imagen producida en nuestra conciencia.

Los mismos hechos verdaderos respecto del sentido de la vista lo son también en cuanto a la percepción por medio de los demás sentidos, y por consiguiente el sonido está en nuestra conciencia y lo mismo cabe decir del olor, del sabor, de la blandura o dureza, de la pesadez o ligereza, de modo que todo nuestro mundo imaginario es una imagen levantada en nuestra conciencia a

(1) La cosa en sí de Kant. (N. del T.)

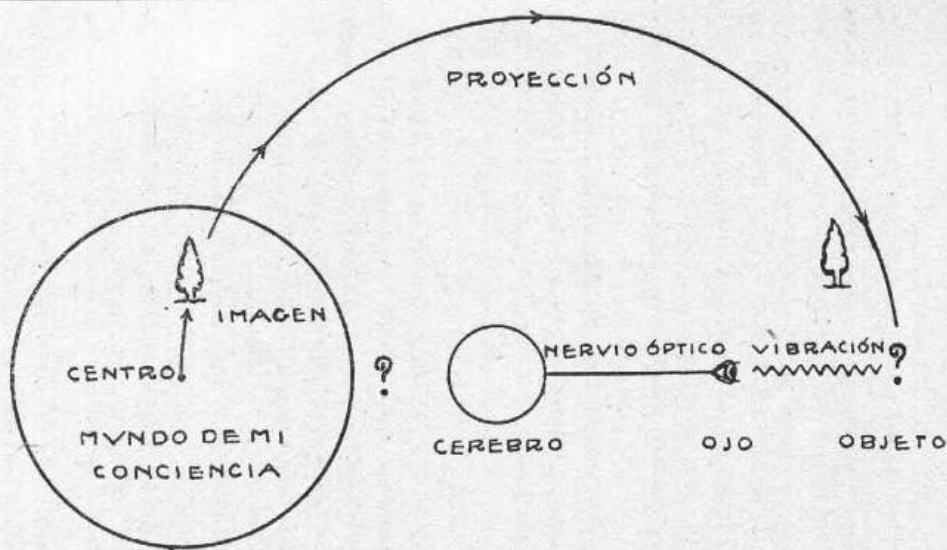


LÁMINA II. — FISIOLÓGIA DE LA PERCEPCIÓN SENSORIA

Demostración de la brecha entre el cerebro y la conciencia y también de la proyección imaginal en un objeto desconocido

causa de la acción en esta conciencia de alguna desconocida realidad.

NUESTRO CUERPO ES TAMBIÉN PARTE DEL MUNDO IMAGINARIO

Del estudio fisiológico de la percepción sensoria se infiere claramente que todo cuanto conocemos de las realidades externas o cosas en sí mismas son las imágenes producidas por ellas en el mundo de nuestra conciencia. Pero lo extraño es que aunque así lo reconozcamos y comprendamos, consideramos el cuerpo físico y las vibraciones que procedentes del mundo exterior lo afectan, como si *no* fueran imágenes en nuestra conciencia, sino como si en realidad los conociéramos. Pero ¿cómo conocemos la existencia de las vibraciones? Por la percepción sensoria auxiliada por instrumentos científicos que nos permiten ver las vibraciones o sus efectos y nos muestran su naturaleza. Pero seguramente también esto es percepción sensoria, y la percepción de las vibraciones que afectan al ojo, la del ojo mismo, de la retina y sus modificaciones, la del nervio óptico y del cerebro, se efectúan exactamente de la misma manera que la percepción de cualquier otro objeto del misterioso mundo exterior. Así es que también la vibración, el ojo, la retina, el nervio y el cerebro pertenecen a ese mundo de desconocidas cualidades que pro-

duce imágenes en nuestra conciencia. No importa si la imagen es de un árbol, del nervio óptico o de la substancia cerebral, pues siempre es la misma la relación entre la imagen y la desconocida realidad. El ojo, el nervio óptico, el cerebro y nuestro cuerpo físico no deben desglosarse del mundo circundante, pues pertenecen al mundo exterior de desconocida realidad que produce en nuestra conciencia la imagen a que llamamos el mundo y el cual sólo es nuestro mundo imaginario. y

Por la peculiar relación en que nos hallamos con nuestro cuerpo físico, por nuestro íntimo enlace con él, y que no tenemos con ningún otro objeto del mundo exterior, nos figuramos que realmente lo conocemos, aunque las demás cosas nos parezcan llenas de misterio. Tenemos de nuestro cuerpo un íntimo sentimiento que no tenemos respecto de un árbol o de una piedra, nos parece parte de nosotros mismos y olvidamos que pertenece al mundo externo tanto como el árbol o la piedra y que lo percibimos de la misma manera que percibimos el árbol o la piedra.

El interno sentimiento que tenemos de nuestro cuerpo no es más que una variante de la percepción sensoria exclusivamente relativa a nuestro cuerpo. Porque también es una percepción producida en nuestra conciencia por una desconocida realidad, y con relación a él existe el mismo

misterio que respecto a nuestra percepción de cualquier otro objeto del mundo exterior.

Esto significa que debemos rectificar algún tanto nuestro concepto del proceso de la percepción sensoria tal como está representado en la lámina II, en la que suponíamos desconocido el objeto exterior, pero conocidos y familiares la vibración emitida por el objeto, el ojo que la recibe, el nervio y cerebro afectados por ella, de modo que no dudábamos de su realidad, tal como las percibíamos. Esta fácil suposición de que el cuerpo físico es una real entidad externa con existencia independiente abre el abismo entre la última modificación en el cerebro y la imagen surgida en nuestra conciencia. Así el verdadero concepto de la percepción sensoria está representado en la lámina III donde el árbol, la vibración, el ojo, la retina, el nervio óptico, el cerebro y el cuerpo físico se muestran todos y cada uno de ellos como imágenes levantadas en el mundo de nuestra conciencia. x

NUESTRO MUNDO Y EL MUNDO

Toda verdad entraña la posibilidad de mala inteligencia. Así es verdad que el mundo que “vemos en nuestro alrededor” es una imagen proyectada en nuestra conciencia, a la cual consideramos como si fuese objetiva realidad aparte de nuestra conciencia. Pero hubo quienes de

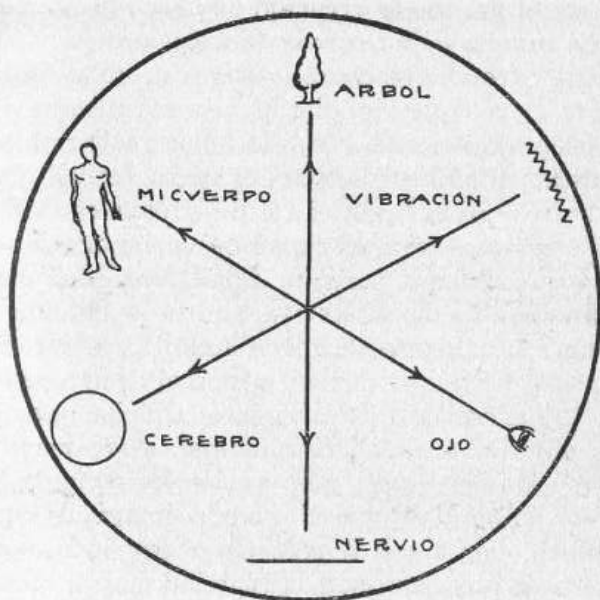


LÁMINA III. — EL MUNDO DE MI CONCIENCIA

Mi cuerpo y mis órganos. Imágenes en mi conciencia

un vislumbre de esta verdad infirieron que únicamente era real su conciencia y que el mundo imaginario levantado en su propia conciencia era en algún modo creación suya y que vivían en un mundo de su propia fabricación.

Este error, llamado *solipsismo* (de *solus*, solo e *ipse* el yo, que significa el reconocimiento de mi propia conciencia como lo único real) es manifiestamente absurdo, pues si fuera verdad que el mundo circundante es de mi propia espontánea creación, sería yo capaz de variar a voluntad esta creación, y si un árbol, una piedra o algún prójimo me molestara, podría yo eliminarlo con un esfuerzo de mi voluntad, y cesar de crearlos. El solipsista tiene razón al decir que lo que la generalidad de las gentes conciben como una objetiva realidad circundante, es realmente su mundo imaginal; pero omite la segunda y mayor verdad de que el mundo imaginal está producido en nuestra conciencia por la acción en ella de una desconocida realidad, por el mundo real o mundo de las cosas en sí mismas. Perfectamente verdad es que lo que me parece un mundo objetivo no es más que el mundo imaginal producido en mi conciencia; pero también es verdad que el carácter de este mundo imaginal está determinado por la naturaleza de las cosas en sí mismas, que es mi parcial e imperfecta interpretación de ellas, y que no contiene nada que no esté determinado en principio o en esencia

por la cosa en sí. Cada fenómeno de mi mundo imaginal está íntima y continuamente enlazado con una cosa o suceso del mundo real, y la circunstancia de que yo pueda en un momento dado cesar de que se produzca en mi conciencia un mundo imaginal en nada afecta a las condiciones del mundo de la Realidad.

El concepto de la imagen en nuestra conciencia de todo lo que nos rodea está representado en la lámina III. Ahora debemos dar un paso adelante y reconocer que hay un mundo de Realidad, el cual por medio de mi conciencia produce las imágenes en ella. En la lámina IV el mundo de nuestra conciencia con sus diversas imágenes está representado en su relación con *el* mundo. Los pequeños círculos en el extremo de los rayos del centro simbolizan los mundos de conciencia de los diferentes seres, más o menos limitados según su etapa de evolución. En cada uno de estos mundos de conciencia se produce un mundo imaginal por la acción de las cosas en sí mismas, en aquella particular conciencia. Cada ser sólo conoce su propio mundo imaginal.

Por lo tanto, cuando ocurre un suceso en el mundo de la Realidad, se produce en la conciencia de cada ser a quien concierne, una comprensión, una imagen, que es el suceso tal como lo ve el respectivo ser.

No debemos equivocarnos sobre este particular. Cuando yo tomo un libro y lo dejo caer al

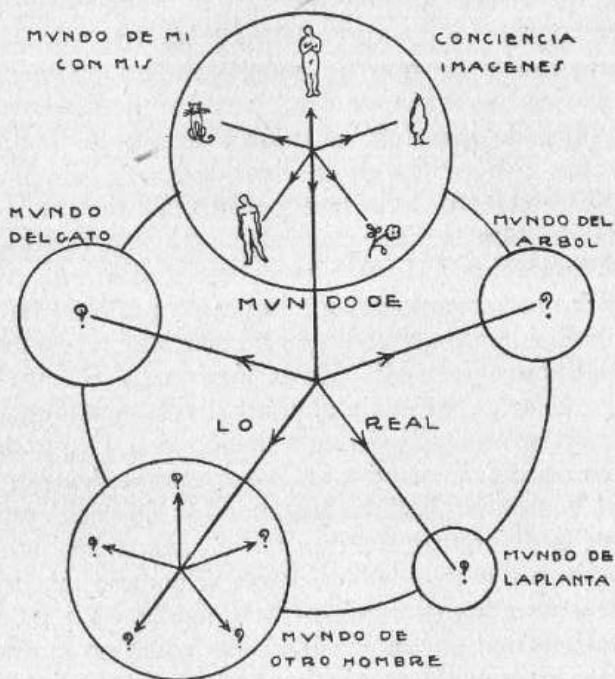


LÁMINA IV. — RELACIÓN DEL MUNDO DE LA REALIDAD
CON LA CONCIENCIA DE LOS MUNDOS

Únicamente conozco las imágenes que aparecen en mi conciencia

suelo, ocurre un suceso y ocurre tal como es en el mundo de la Realidad. Nada hay irreal en dicho suceso; es de todo punto real. Pero mi comprensión del suceso, la manera como aparece en mi mundo imaginal, es mi interpretación del suceso real, y esta interpretación es relativamente real, real para mí, no real en sí misma. Así pues, cuando en mi mundo imaginal soy consciente de que mi mano toma el libro y lo echa al suelo, lo que realmente sucede es que en el mundo de lo Real se efectúa una interacción entre lo que yo y por consiguiente mi mano y mi cuerpo son en dicho mundo y lo que también el libro y el suelo son en el mismo mundo, o mundo de lo Real, y esta interacción o suceso es el solo y real suceso que ocurre. Lo que aparece en mi mundo imaginal es mi versión del suceso, y en esta versión o interpretación, la unidad del suceso se diversifica en medidas de tiempo y espacio y en multitud de cualidades. Entonces yo exteriorizo mi comprensión del suceso en sí mismo, y *esta exteriorizada imagen es para mí el suceso mismo*. La irrealidad o la ilusión nunca existe en el suceso o la cosa en sí ni tampoco en mi interpretación de ello, que es *para mí* suficientemente verdadera, sino en la circunstancia de que yo considero mi interpretación como la cosa en sí misma y la exalto hasta el nivel de una absoluta e independiente realidad. Refiriéndonos de nuevo a la lámina IV podemos ver

cómo un suceso que afecte a todos los seres cuyos círculos de conciencia están allí representados, producirían una diferente versión o imagen en la conciencia de cada uno de ellos, aunque el suceso sea de por sí uno y el mismo. En efecto, aunque el mundo real es necesariamente el mismo para todos los seres, la interpretación de dicho mundo debe siempre ser diferente para cada uno de ellos.

La lámina V muestra la relación entre el mundo real con una conciencia particular y la imagen producida en ella. Vemos en dicha lámina cómo las cosas en sí mismas, según existen en el mundo de lo Real, actúan en nuestro centro de conciencia y por medio de ella se proyectan como imágenes en el mundo de nuestra conciencia y forman así nuestro mundo imaginal. La lámina V muestra también claramente cómo por medio de nuestra conciencia todas las cosas están, por decirlo así, invertidas, y *en vez de comprender que actúan en nosotros desde el interior, contemplamos la imagen que hemos producido y nos extrañamos de que nos influya desde el exterior*. Así hemos contraído el funesto hábito de considerar externas las imágenes producidas en nuestra conciencia, enteramente olvidados de que están proyectadas allí por la acción sobre nuestra conciencia de las cosas del mundo de lo Real. Así en nuestro diagrama sólo somos conscientes de la mitad inferior, de nuestro pro-

MUNDO DE LA
REALIDAD CON LAS COSAS EN SI MISMAS

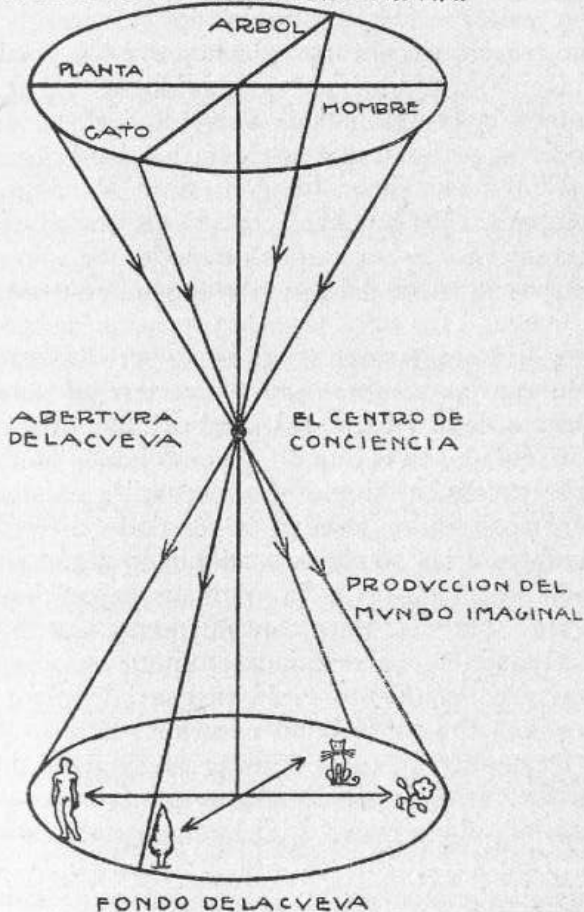


LÁMINA V. — PRODUCCIÓN DEL MUNDO IMAGINAL POR MEDIO
DEL CENTRO DE CONCIENCIA

Por el centro se entra en el Mundo de la Realidad

pio mundo, y como los presos en la cueva de Platón, estamos tan acostumbrados a mirar la pared trasera de nuestra cueva y ver las sombras que en ella se mueven, que olvidamos y aun negamos la posibilidad de volver la cabeza y conocer la realidad que proyecta las sombras.

Platón usa dicha imagen en su *República*, y compara a los hombres con presos que viven en una cueva y están atados de modo que sólo pueden ver la pared del fondo y nunca la entrada de la cueva. Tras ellos pasa la procesión de la vida con diferentes seres y sucesos; pero los presos sólo ven las sombras que proyectan los seres y sucesos de la vida. Estas sombras son para ellos la realidad, son el mundo, y como jamás han visto otra cosa, ni siquiera sospechan la existencia de otro mundo. Pueden haber dado diferentes nombres a las sombras y adquirido algún conocimiento al observar la regular reaparición de ciertas sombras. Pero continuamente tratan con sombras y no con realidades, aunque su observación y conocimiento estén necesariamente relacionados con la realidad exterior.

De cuando en cuando, un preso siente el deseo de libertarse de sus ligaduras para explorar el otro lado de la cueva, y si lo consigue, descubre el gran secreto de que allí, exteriormente a la entrada de la cueva, hay un magnificante mundo de realidad, un mundo de deslumbradora luz y belleza, y que lo que acostumbraba ver en la

pared del fondo de la cueva, no eran cosas reales sino sombras. Al principio, sus ojos no habituados a la luz del mundo real se ofuscaban ante la luz que por doquiera los hería; pero poco a poco fueron adaptándose a la visión de aquel nuevo mundo y aprendieron a distinguir entre seres y cosas, formas y colores, hasta conocerlo en toda su opulenta variedad. ¿Cabe imaginar cómo aquel un tiempo preso, inspirado por el maravilloso descubrimiento que acaba de hacer, vuelve hacia los todavía presos en la cueva y les refiere henchido de gozo el esplendente mundo que halló fuera de la cueva? Pero los presos se ríen de él y le tildan de loco, pues están de sobra convencidos de que el único mundo es el que ven en el fondo de la cueva, y que sueñan quienes les dicen que han descubierto otros mundos y llaman al mundo de ellos, mundo de las sombras.

Nuestra vida es como la de los presos en la cueva. También nos limitamos a ver la pared del fondo, la pared de nuestra conciencia, en donde se mueven y por donde pasan las sombras que proyecta la invisible realidad. Hemos llegado a conocer tan bien la actividad de dichas sombras que nos hemos visto capaces de construir toda una ciencia respecto a ellas. Esta ciencia es verdadera en cuanto a la vital relación de las sombras con la realidad que las proyecta; pero está condenada a enfrentarse con misterios inescrutables en el mundo de las sombras, a menos que

alguien que haya visto el mundo real, introduzca en aquella ciencia un más amplio conocimiento. Pero somos intolerantes e incrédulos cuando se nos dice que el mundo que vemos y miramos no es el de la Realidad sino tan sólo nuestro mundo imaginal. Sin embargo, no falta entre nosotros también el testimonio de quienes en el transcurso de los siglos se emanciparon de su esclavitud, vencieron la ilusión y descubrieron el mundo de la Realidad del que este nuestro mundo sólo es sombra o imagen proyectada en la cueva de nuestra conciencia.

ILUSIÓN Y REALIDAD

Sin embargo, debemos ir con cuidado respecto del modo de calificar de ilusorio este nuestro mundo, pues tan grave es el peligro de una incompleta afirmación con el subsiguiente error, que parece imposible enunciar tal como es la relación que media entre el mundo real y el mundo ilusorio.

Cuando decimos que “este mundo circundante es irreal, que es una ilusión”, nos equivocamos; y cuando decimos que este mundo que nos rodea es real, que no es ilusorio, todavía es más grave nuestra equivocación; pero si dijéramos que este mundo objetivo es una mezcla de realidad e ilusión, incurriríamos en máximo error.

En primer lugar, *el mundo es de por sí real.*

Nada hay ilusorio respecto a una silla, una mesa, un árbol, una piedra y todo lo que llamamos el mundo físico. Es una muy común equivocación calificar de ilusorio o de menos real el mundo físico, y de más real algún mundo mental o espiritual.

El mundo físico *en sí mismo*, la silla y la mesa *en sí mismas*, la piedra y el árbol *en sí mismos* son tan reales como Yo soy real. Pero lo que acostumbramos llamar mesa, silla, piedra y árbol es la imagen producida en mi conciencia por la mesa, silla, piedra y árbol tal como existen en el mundo de la Realidad. Estas imágenes sólo son relativamente reales, es decir, son reales para mí, en cuanto son mi interpretación de la cosa en sí, la sombra proyectada en mi cueva. La ilusión sobreviene cuando contemplo esta imagen en mi conciencia como una externa realidad y la identifico con la cosa en sí. Al contemplar mi imagen de la cosa, creo que contemplo la cosa en sí misma. *Por lo tanto, la ilusión no es la cosa en sí misma ni la conciencia, sino que es el concepto que formo de la imagen reflejada en mi conciencia, al considerarla como la cosa en sí misma, como un objeto con existencia independiente de mi conciencia.*

Tal la estructura y relación entre el mundo real y nuestro mundo. Hay un mundo de Realidad que por conveniencia de distinción podemos haber subdividido en diferentes "mundos"; pero

esencialmente es *un* mundo, el único mundo; y cualesquiera subdivisiones que podamos hacer apropiadamente en él no están señaladas con marbetes en el mundo real sino que las señalan nuestras asociaciones y relativo punto de vista. El mundo único es el mundo tal como es, y las cosas en él son tal como realmente son. El mundo real es Vida o Verdad o como queramos llamar a la esencial Realidad. El mundo real es el Absoluto, porque contiene todo lo que ha sido, es y será. En el mundo real interaccionan los diferentes seres y objetos, y a consecuencia de esta interacción, cada ser percibe en su conciencia un mundo imaginal, la sombra proyectada por la realidad. Por lo tanto, el movimiento de esta sombra es todo cuanto normalmente conocemos del mundo real; pero la identificamos con la cosa real y la consideramos como una realidad independiente de nuestra conciencia y externa a ésta. Tal es la gran Ilusión.

Así tenemos que nuestro mundo imaginal es el modo como interpretamos la realidad. Las diversas cualidades de los objetos materiales, sus distancias y dimensiones en el espacio y sus cambios en el tiempo, pertenecen a nuestra interpretación, a nuestra imagen. En el mundo real el árbol no mide tantos o cuantos metros de altura, sus hojas no son verdes y lisas, su tronco no es áspero y duro al tacto ni pesa tantos o cuantos kilogramos. Todas estas cualidades per-

tenecen a mi interpretación del árbol en sí mismo y son elementos de mi mundo imaginal. El árbol en sí mismo, tal como existe en el mundo de la realidad, puede describirse como un punto matemático, en cuyo interior existe lo que cada vez que reacciona sobre mí produce en mi mundo imaginal cierto grupo de cualidades de sonido, tacto, peso y ciertas dimensiones en el espacio junto con cierto cambio o crecimiento en el tiempo. Mi particular constitución como humano ser me mueve a producir previamente este tipo de imagen. Sin duda el mismo árbol en sí producirá una imagen diferente en otros seres cuya existencia me es imposible conocer.

A causa de la fundamental ilusión que considera mi mundo imaginario como independiente realidad, contemplo la imagen del árbol como si fuese el árbol en sí, y supongo que el espacio y el tiempo y la copiosa variedad de cualidades sensorias, son realidades independientes y externas a mí, e imagino sucesos que han de sobrevenir en su cuadro de acción. Al objetivar así y separar de mi conciencia lo que es indisoluble parte de ella, me encuentro circuido de problemas que ni la más poderosa mentalidad podrá jamás resolver, porque son falsos problemas con el vicio de origen de la ilusión. He aquí por qué el punto inicial de la filosofía ha de ser comprender claramente y aun *experimental* la relación entre nuestro mundo imaginal y nosotros y el

mundo de la Realidad. A menos que desde un principio sea clara para nosotros dicha relación y forme parte íntima de nuestra conciencia nos extraviaremos a cada paso. Porque nuestra filosofía debe ser algo más que una mera comprensión intelectual, y cada verdad que alcancemos debemos experimentarla en nuestra conciencia. Sólo así tendrá la filosofía verdadero y vital valor en la humana vida.

EXPERIENCIA DEL MUNDO REAL

Puesto que nuestro mundo imaginal es una imagen proyectada en nuestra conciencia por una ulterior realidad, es evidente que nuestra primera tarea ha de ser *hollar, no meramente en pensamiento, sino en realidad, el sendero que conduce al mundo de lo Real*. En esto resultan deficientes muchas filosofías que parecen satisfacerse con proclamar su doctrina y no sienten la necesidad de experimentalmente realizarla. A menudo tales doctrinas filosóficas no son más que edificios intelectuales extraños a la conducta, y en modo alguno resultado de la consciente experiencia. Sin embargo, esta experiencia no sólo ha de ser la base de cualquier afirmación filosófica sino además la prueba concluyente de toda doctrina.

Si de nuevo examinamos la lámina V y observamos cómo nuestro mundo imaginal se proyec-

ta en torno de nuestra conciencia, veremos el camino por donde hemos de ir; nos apartaremos de las seductoras imágenes de nuestra propia producción y nos dirigiremos hacia el centro en donde se efectúa la producción de nuestro mundo imaginal: la intimidad de nuestra conciencia. Esto será difícilísimo al principio, pues requiere el abandono eventual de nuestro mundo imaginario, la renuncia al agradable espectáculo de tiempo y espacio con la interminable variedad de cualidades sensorias. Debemos renunciar a todo esto, renunciar a la vista, oído, gusto, olfato y tacto, renunciar a todo fenómeno, apariencia e imagen, a todo el mundo objetivo. Pero ni aun esto basta. Nuestro mundo imaginal es triple, pues consta de los que llamamos mundo físico, mundo de las emociones y el mundo de los pensamientos. La mayoría de nosotros no hemos desenvuelto aún la conciencia vigílica o conciencia del yo soy Yo en los mundos de las emociones y de los pensamientos; pero no obstante, son tan exteriores a nosotros o poco menos que el llamado mundo físico. En el sencillo experimento de la transmisión del pensamiento podemos comprobar por nosotros mismos la relativa objetividad de una imagen mental. Cuando una intensa emoción se comunica a una multitud de gentes reunidas, podemos ver que la emoción no es algo vago e interno como nos figurábamos sino algo objetivamente real. Así no sólo he-

mos de renunciar al mundo físico con sus cualidades sensorias, sino también al pobladísimo mundo de nuestras emociones y pensamientos. Debemos suspender eventualmente la actividad de las emociones y pensamientos, para que no modifiquen nuestro estado de conciencia. Por difícil que sea renunciar a nuestro mundo imaginal físico, más lo es la renuncia a los mundos de la emoción y el pensamiento, y requiere repetidos intentos que a veces duran varios años antes de lograr definitivo éxito.

Por lo tanto, hagamos lo que pocos hacen en nuestra apresurada civilización: estar solos y en silencio. Debemos relajar todo esfuerzo y renunciar a toda sensación proveniente del exterior, apaciguar nuestras emociones y pensamientos, y sumirnos en la profundidad de nuestra conciencia como se sume el buzo en las honduras de las frías aguas.

Cuando así nos sumergimos en la profundidad de nuestra conciencia, quedamos en un estado en que nos parece que nada existe en derredor y que aun nosotros mismos hubiésemos perdido nombre, forma y todas las características. Estamos en el gran Vacío.

Es el "gris vacío abismal" a que alude Shelley en su drama lírico *Prometeo desencadenado*, en aquel obsesionante "Canto de los Espíritus" que sumerge a Aria y a Panthea en las profundidades de la conciencia y dice así:

“Bajad, bajad a lo profundo, a lo profundo, a través de la sombra del sueño, a través de la sombría lucha de Muerte y de Vida, a través del velo y la valla de cosas que parecen y son aun en las gradas del más alto trono. ¡Bajad! ¡Bajad!

”Bajad, bajad a través del gris vacío abismal, donde el aire no da espectro solar ni hay luna ni estrellas ni las escabrosidades de la caverna llevan la radiación del Cielo ni las sombras de la Tierra. Donde sólo hay Uno que todo lo penetra, Uno solo. ¡Bajad! ¡Bajad!”

Cuando alcanzamos el Vacío interior, el estado en que nada más parece existir, se nos figura estar circuidos por una rasa pared, como si fuera imposible seguir adelante. Entonces llega el momento en que debemos quebrantar el hábito secular, y como presos en la cueva, volver el rostro al otro lado y encontrar la salida de la cueva, hallar la realidad, la liberación.

Hemos de movernos en una dimensión hasta entonces desconocida. El preso en la cueva nunca sospechaba que hubiese *tras él* un mundo, y cabe imaginar que cuando logra libertarse de sus ataduras y cesa de contemplar las movientes sombras de la pared del fondo de la cueva, se ofusca su vista, le deslumbra la luz, nada percibe y se encuentra también en el gran Vacío donde todo le parece negrura y sombra.

La primera parte de nuestra marcha hacia la

realidad es el abandono de nuestro mundo imaginal y la vuelta hacia el interior hasta alcanzar el centro de conciencia. La segunda parte es penetrar en el centro y hallar la realidad allí operante que produce el mundo imaginal en la cueva de nuestra conciencia.

Mucho se parece a una vuelta de inversión o rebatimiento el acto de penetrar en el centro de conciencia y salir como si dijéramos por el lado opuesto. En el estado de conciencia ordinaria nos dirigimos hacia el mundo imaginal que hemos exteriorizado; pero al penetrar en nuestra conciencia, invertimos el sentido del movimiento de modo que lo externo se invierte en interno, pues al penetrar por un lado en el centro de nuestra conciencia y salir por el otro lado, vemos un nuevo mundo en nuestro alrededor y un nuevo mundo en nuestro interior. Nos parece estar simultáneamente en todos los puntos de la superficie de una esfera cuyo centro coincide con el centro de nuestro interior.

Imposible describir el mundo de la Realidad en términos de nuestro mundo imaginal, que es el único lenguaje de que disponemos. Como dice Kabir: "Aquello que véis no es, y para lo que es no tenéis palabras" (*Tagore*, 49). Es un mundo de pura Belleza; y sin embargo ¿cómo expresar la belleza sin forma, color ni sonido, la "Belleza incontemplada" a que alude Shelley? Cuando la experimentamos, sentimos que por

vez primera reconocemos la belleza, y que lo que en nuestro mundo imaginal acostumbrábamos llamar belleza era retorcida sombra. Pero la sobresaliente realidad de nuestra experiencia en el mundo de lo Real es el admirable hecho de que nada hay fuera de nosotros. Distinguimos las diferentes cosas, las cosas en sí mismas; hay multiplicidad, hay todo cuanto en nuestro mundo imaginal produce la copiosa variedad de formas externas; y sin embargo, todo está en nuestro interior, y cuando deseamos conocer, nos conocemos a *nosotros mismos*.

En el transcurso de los siglos, los místicos intentaron describir su visión de la realidad; y en su obra *Conciencia cósmica* nos da Bucke largas descripciones del estado místico por quienes lo han experimentado. La prueba es demasiado importante para decir que estas experiencias tienen un valor meramente subjetivo. Por el contrario, son objetivas, como toda genuina experiencia, y como toda grande experiencia son objetivas en valor y eficacia.

Plotino, el patriarca del misticismo intelectual, describe en los siguientes términos la visión de la Realidad o Mundo Inteligible según él la llama:

En este mundo inteligible todo es transparente. No hay sombra que limite la visión. Todas las entidades se ven unas a otras y recíprocamente se inter-

penetran en la más profunda intimidad de su naturaleza. La luz por doquiera encuentra luz. Cada ser contiene en sí todo el mundo inteligible y lo contempla entero en cada individual ser. Todas las cosas están simultáneamente en todas partes, pues cada cosa lo es todo y todo es cada cosa. Infinito esplendor irradia por doquiera. Todas las cosas son grandes, pues hasta lo pequeño es grande. Este mundo tiene su sol y sus estrellas. Cada estrella es un sol y todos los soles son estrellas. Cada estrella brilla con luz propia y al mismo tiempo refleja la de las otras. Allí mora el puro movimiento, porque El productor del movimiento no es extraño a él y no perturba su producción. El sosiego es perfecto, porque no está mezclado con ningún elemento perturbador. Lo Bello es allí completamente bello porque no mora en lo que no es bello.

En la mística experiencia del mundo real usamos una facultad que ahora apunta en la masa general de la humanidad. Es la intuición, el conocimiento de la esencia, la realización, lo que Ouspensky llama *tertium organum*.

Sin el uso de la intuición no es posible conocer el mundo de la realidad; pero no por ello podemos decir que sea de todo punto imposible conocer las cosas en sí. El inquebrantable anillo de que Kant rodeó la cosa en sí, sólo existe para quienes todavía no han actualizado la intuición o nuevo órgano de conocimiento. No es el dicho anillo un hechizo lanzado contra la futura huma-

nidad para negarle perpetuamente la posibilidad de conocer lo Real.

Como se yergue una montaña en medio de la circundante llanura, así surge de nuestra experiencia la verdad de que *ningún problema filosófico, cualquiera que sea, puede plantearse en nuestro mundo imaginal*; que el único medio de plantear dichos problemas es vencer la ilusión de nuestro mundo imaginal, entrar en el mundo de la Realidad, y en esta Realidad experimentar la viviente Verdad.

Únicamente en la Visión desde la cumbre de la montaña conocemos la realidad. Pero cuando ascendamos a la Montaña de la Realidad debemos dejar atrás la carga de ilusión que nos derribaría al ascender y nos impediría alcanzar la cima. El bulto de nuestras acariciadas ilusiones no puede pasar por las aduanas del mundo de la Realidad.

Hemos de desechar todo cuanto pertenece al mundo imaginal, pues de lo contrario no alcanzaremos la cumbre de la montaña ni veremos la Visión.

Sólo esta visión es Vida, esta Visión es Verdad, Belleza, Paz y Gozo. Al verla entramos en el mundo al que verdaderamente pertenecemos.

Cuando nos restituímos a la vida ordinaria y nos ocupamos en el juego de tiempo y espacio en nuestro mundo imaginal, como nos es nece-

sario restituírnos, continuamos viendo a través del mundo imaginal la Visión de la Realidad que hemos obtenido. A través de cada ser viviente, de cada objeto, de cada suceso de nuestro mundo imaginal resplandece un nuevo significado y una nueva belleza. Tal es el don que la Realidad otorga a nuestro mundo de ilusión.

CAPÍTULO III

INTUICIÓN E INTELECTO

La principal causa de nuestra incertidumbre es que nuestra comprensión del Absoluto no nos llega por conocimiento científico ni por el pensamiento, como nos llega el conocimiento de otras cosas inteligibles sino por una Presencia superior a la ciencia. Cuando el alma adquiere el científico conocimiento de algo, se retrae de la unidad y cesa de ser enteramente una; porque la ciencia implica discursiva razón, y la discursiva razón implica multiplicidad. Para llegar a la Unidad debemos, por lo tanto, sobreponernos a la ciencia y nunca retraernos de lo que es esencialmente Uno. Debemos renunciar a la ciencia, al objeto de la ciencia y a todo lo que no sea el Absoluto.

PLOTINO. — *Enéada VI*, 9, 4.

LA MENTE DUAL

La ilusión es parte de la realidad cuando por ilusión se la reconoce. Cuando olvidamos el elemento de relatividad en nuestro mundo imaginal

y exaltamos este mundo al nivel de independiente realidad, sin tener en cuenta que lo hemos hecho así, surge la ilusión. Entonces empezamos a formular preguntas nacidas de la ilusión que penetra en todas las fibras de nuestro ser, y abusamos de la nobleza de nuestra mente, aplicando el intelecto a la solución o respuesta de semejantes ilusorias preguntas. Entonces vemos, y nuestro intelecto con nosotros, que estamos atados a nuestro mundo imaginal, que nos esclavizamos a nuestra propia creación, que somos víctimas de nuestro propio error, y de allí en adelante nuestra naturaleza es dual, pues por una parte nuestro verdadero ser funciona libremente con ineclipsada visión en el mundo de lo Real, y por otra parte nuestra personalidad exteriorizada en nuestro mundo imaginal, ligada a sus ilusiones está condenada a intervenir en la danza macabra de nuestro mundo fenomenal. En este mundo, nuestro propio mundo imaginal, queda desvitalizado nuestro pensamiento, es decir, nuestro método de conocer es un desmañado proceso en el que estudiamos el juego de sombras que nos rodean y aprendemos a discernir sus diferentes características. A este ininspirado e improductivo funcionamiento de la mente en la esclavitud de nuestro mundo imaginal le llamamos *intelecto*, y al libre ejercicio de la mente activa, de la mente superior y abstracta en el mundo de lo Real, le llamamos *intuición*.

La diferencia entre intelecto e intuición es la diferencia entre vida y muerte. La intuición es inmediata, cierta, creadora y progresiva. El intelecto es árido, estéril, indirecto en sus métodos, incierto en sus conclusiones e incapaz de ver la Verdad. En las primeras etapas de nuestra evolución nuestro medio de conocimiento es el instinto, que sin raciocinio conoce directamente. Así el hombre primitivo conoce los caminos de la Naturaleza de un modo con el que nosotros no podemos rivalizar, y así el animal conoce intuitivamente cosas sobre las cuales el hombre necesita razonar días y a veces años. No hay más que comparar la infalible seguridad con que las aves de paso hallan el camino del país a do van, un territorio de pocos kilómetros cuadrados en la superficie de nuestro globo, con los desgarbados métodos que el hombre intelectual emplea para guiar su rumbo, en que necesita mapas, brújulas, sextantes, cálculos complicados, la observación de los astros y puntos de referencia en la superficie de la tierra, sin todo lo cual no sabe por qué caminos anda ni por qué mares navega.

Al brotar el intelecto desaparece el instinto. La inconsciente unidad de vida que hizo posible el instinto, queda temporáneamente interceptada por el creciente sentimiento de separatividad e individualidad que posibilita la aparición del intelecto. Cuando el hombre ya no oye en su inte-

rior la voz del instintivo conocimiento, necesita orientarse por el complicado método de acopiar hechos del mundo circundante, analizarlos y distinguirlos para llegar así al conocimiento de los inherentes principios. El empleo del intelecto es una etapa necesaria, pero no cabe duda de que el conocimiento del hombre en este período carece de vida creadora. Su mundo imaginal lo mantiene en esclavitud y aprisiona la mente en sus limitaciones e ilusiones. Por lo tanto, la mente aprisionada o intelecto está siempre sujeto a la gran ilusión de que el mundo imaginal es una objetiva realidad.

Sin embargo, llega hora en que se debilita el poder de la ilusión y la libre mente ve de nuevo la Visión de lo Real. Entonces principia a desenvolverse la intuición como medio de conocimiento, y combina la derecho del instinto y el consciente conocimiento que le dió el intelecto. El instinto es un conocimiento inconsciente. El hombre primitivo conoce, pero no sabe por qué ni puede esperar conscientemente lo que le dicta su interior. En la intuición hay el mismo destello de conocimiento directo; pero como durante los tiempos intermedios se ha levantado el grandioso edificio del intelecto, el instintivo conocimiento se convierte en nuestra vida diaria en plena conciencia. Sin este edificio, sin el instrumento del intelecto, el Pensador no sería capaz de interpretar su visión en lenguaje que enten-

dieran las gentes. Muy hábil puede ser el artista, pero necesita el instrumento en que manifestar su habilidad.

Conviene indagar por qué el indiscreto uso del intelecto en filosofía está tan lleno de peligros. Mientras el intelecto es esclavo de la ilusión que le representa el mundo imaginal como externa realidad, no duda de la objetiva existencia de dicho mundo imaginal como un sustantivo mundo circundante, y así acepta todas las características de nuestro mundo imaginal como objetivas realidades. Las propiedades de la materia, la substancialidad de los objetos, la objetiva realidad del tiempo y del espacio, la diversidad y separación de los seres manifestados, son elementos de cuya objetiva realidad no duda la mente mientras está esclavizada por la ilusión. Cuando sujeto a esta ilusión, pero sin darse cuenta de ella, el hombre formula preguntas referentes al magno problema de la vida, es inevitable que las formule desde el punto de vista del mundo imaginal considerado como externa realidad, es decir, que cada pregunta estará empapada en la fundamental ilusión de nuestra vida diaria. De aquí que la ilusión no sólo matice cada pregunta que formulamos, sino que suele ser el meollo de la pregunta. Esto significa que aun sin sospecharlo, interviene en la trama de nuestras preguntas y problemas filosóficos un elemento de ilusión que los convierte en monstruosidades y

los vicia, y son irresolubles porque están arraigados en el error.

Por ejemplo, todas las preguntas que formulamos con el supuesto de un principio en el tiempo y un principio en la creación, denotan en su misma índole que consideran el tiempo como objetiva realidad, y como no hay tal objetividad en el tiempo, resulta que por mucho que cavilemos nunca podremos responder satisfactoriamente a las preguntas. En efecto, si pretendemos haber resuelto los problemas que entrañan las preguntas, nos condena nuestra propia pretensión. Lo mismo sucede respecto a la inadmisible consideración del espíritu y la materia, del Yo y del No-Yo como una real dualidad. Multitud de teorías se han expuesto para conciliarlos, ya por eliminación de uno de ellos, ya por medio de una transacción que los considera como aspectos eternamente opuestos de una gran realidad. Por muy hábiles que sean tales soluciones están condenadas a error, puesto que enuncian el problema sin antes indagar si deriva o no de un falso concepto. Podríamos citar muchos otros problemas análogos, y en ulteriores capítulos tendremos amplia oportunidad de apuntar ejemplos de tan erróneas cuestiones que sin embargo constituyen el núcleo de los problemas filosóficos. Mas por ahora es necesario ver por qué el intelecto es insuficiente método filosófico de investigación de la verdad.

Como quiera que el intelecto es la mente sujeta a la ilusión, sólo puede actuar bajo las limitaciones de nuestro mundo imaginal cuyo fundamento es la dualidad del Yo y del No-Yo, de mí mismo por una parte y de todo lo demás por otra parte. El intelecto acepta así necesariamente la separación de todas las cosas como hecho básico, acepta la "otroriedad" innegable del mundo circundante, y en todas sus cogitaciones nunca puede verse libre de la capa del básico edificio en que está preso. El intelecto es capaz de reconocer teóricamente la existencia de la unidad, de la unidad de vida, de energías, o como llame a lo que une todas las cosas; pero aun así, la separación y multiplicidad se imprimen tan hondamente en el intelecto, que el concepto de la unidad fundamental es pálida sombra junto a la diversa y matizada multiplicidad. Los métodos del intelecto, que consisten en distinguir una cosa de otra, analizar una cosa en sus componentes, observar las más leves diferencias entre unos casos y otros, todo ello denota que la separación y la multiplicidad son del dominio del intelecto. Para obtener datos e informes ha de confiar el intelecto en la percepción sensoria y en la inducción de principios fundamentales con los que traza sus teorías y construye sus sistemas.

Mientras la ciencia se contrae a investigar y explorar el mundo exterior que nos rodea, el

intelecto le es suficiente instrumento, aunque en las conclusiones de la investigación científica no podemos menos de reconocer que la intuición desempeña importante papel. Sin embargo, fundamentalmente, las percepciones sensorias, analizadas y coordinadas por el intelecto, son el método de la ciencia, y como la ciencia no trata primariamente con él de los capitales problemas de la vida, no cabe objeción alguna contra el importante papel que el intelecto toma en su obra. Únicamente cuando entramos en los dominios de la filosofía con su investigación de la esencial realidad, debemos reconocer la insuficiencia del intelecto y conscientemente emplear la intuición como medio de conocimiento. Porque en filosofía hemos de tratar de nuestras relaciones con el mundo circundante y de este mundo con la esencial realidad, sobre los que el intelecto es tan confiado que los admite tal como le parecen. Pero en su aceptación de una dual estructura del mundo, y de la multiplicidad como característica de este universo, el intelecto no puede ver más que una cosa u otra como verdad, nunca podrá ver que una y otra, que ambas sean verdad. Para el intelecto, el mundo no puede ser uno y muchos al mismo tiempo, y aunque teóricamente reconozca tal posibilidad, no puede reconocerla como un hecho. Por lo tanto, sólo le es posible reconocer medias verdades que defenderá con extremado vigor.

Es necesario que en filosofía comprendamos el método de que nos valemos, el órgano con que indagamos la verdad, y de sus posibilidades y limitaciones. La intuición y el intelecto tienen su respectivo lugar en el método filosófico, aunque tienen su función y ambos sus limitaciones. Como quiera que el intelecto es la mente que actúa sujeta a las limitaciones del mundo imaginal, puede y debe servir de técnica, por cuyo medio el interno artista, la intuición, manifieste su percepción de la belleza o de la verdad. La intuición reconoce la verdad en el mundo de lo Real y es por tanto el verdadero órgano de la filosofía, sin cuya creadora luz fuera el intelecto técnica sin inspiración, estéril y sin vida. Por otra parte, la visión de la verdad obtenida en el mundo de lo Real y sólo allí, necesita la técnica del intelecto para comunicarla inteligiblemente a los demás, y aun a nosotros mismos en nuestra conciencia ordinaria. Pero hemos de conocer los distintos deberes y funciones del intelecto y la intuición, pues de lo contrario arriesgamos hacer del intelecto el indagador en vez del expositor de la verdad, y de la filosofía un deporte intelectual sin creadora vida.

Lo deplorable es que la mayoría de las gentes son incapaces de discernir entre el vivificante pan de la intuición y las desnudas piedras del intelecto. En sus estudios consumen con la misma indiferencia el pan y las piedras, y propen-

den a tildar la obra de la intuición de "nuevo intelectualismo" porque adoran las cáscaras del intelecto como si fueran los frutos de la intuición. El intelecto no es más que un esqueleto aunque para muchos el crujido de sus huesos es un lenguaje tan dulce como la voz de la intuición, y o bien escuchan ambos sonos con la misma complacencia, o bien los condenan ambos a la par. Hallaríamos muchos ejemplos en que el intelecto asume el carácter de intuición o la voz de la intuición se confunde con la del intelecto.

Sin embargo, en todos nosotros hay más intuitivo conocimiento del que nos figuramos. A veces, cuando encontramos a una persona o entramos en un lugar, tenemos un destello de intuición que con infalizable certeza nos lleva al corazón de las cosas y nos da más profundo conocimiento del carácter de la persona o de las condiciones del lugar que el que hubiéramos podido obtener por medio de largos procesos de razonamiento y deducción sobre las cosas externas.

Nuestras primeras impresiones suelen ser de esta índole. Antes de que nos hable una persona, ya sabemos lo que ha de decirnos, si le seremos o no simpáticos, si confiaremos en él y le seguiremos como a un caudillo. Todo esto es conocimiento intuitivo, y desde luego, en las primeras etapas del desenvolvimiento de la intuición, puede confundirse fácilmente con el prejuicio.

Sin embargo, desempeña en nuestra vida un papel mucho más importante del que nos figuramos, pues también sirve para el conocimiento científico con el destello de intuición que le mostrará al cientista la verdad inspiradora de ulteriores descubrimientos. Así acabamos por reconocer que la filosofía y la ciencia, en cuanto son verdaderamente constructivas, se valen siempre del método de la intuición, aunque a veces inconscientemente; y que el intelecto es en gran parte la técnica por cuyo medio comunicamos a los demás o nos hacemos cargo nosotros mismos de las verdades adquiridas por la intuición.

CONOCIMIENTO INTUITIVO Y PRUEBA LÓGICA

A este punto debemos arrostrar dos falacias: la falacia de que la prueba lógica conduce a la verdad, y que la intuición no interviene en la verdad así descubierta.

El método lógico de exposición de cualquier teoría o doctrina, consiste en que cada afirmación deriva de otra precedente de tal modo que se dice que la conclusión está contenida en principio en la primera afirmación y nada nuevo se introduce que no esté debidamente enlazado. La lógica como tal, con todas sus reglas y principios, obedece a la ley de mental causa y efecto, pues toda la cadena de razonamientos está causalmente conectada con ciertas premisas o axio-

mas que se desenvuelven lógicamente. La lógica es el método del intelecto, es una técnica intelectual, siempre de por sí improductiva. Sin embargo, es necesario, porque sin él no podemos explicar a nuestra conciencia ordinaria la verdad conocida por la intuición, aunque la lógica nunca alcanzará la verdad por su propia eficacia.

El razonamiento matemático es acaso el más nítido ejemplo del método lógico; pero las matemáticas no nos descubren nuevas verdades, y las conclusiones que inferimos están ya contenidas en los axiomas fundamentales, aunque no nos demos cuenta de que están allí. Los axiomas son verdades evidentes por sí mismas, pues no sentimos necesidad de prueba y las reconocemos intuitivamente. Así todas las pruebas matemáticas se basan en principios indemostrables, y como cuando discutimos y resolvemos un problema matemático no introducimos nada nuevo, sino que más bien desenvolvemos en un proceso de argumentación ciertas conclusiones de aquellos principios axiomáticos, tenemos que las conclusiones descansan en la intuición que aceptó sin pruebas la verdad de los axiomas. De aquí que si aceptamos por verdaderos diferentes axiomas, nuestros razonamientos matemáticos y nuestras conclusiones serán correspondientemente diferentes. Muchos ejemplos de ello nos ofrecen las modernas matemáticas cuyas con-

clusiones son diferentes de las matemáticas euclidianas y de la clásica mecánica que en ellas se basa. De aquí también la diferencia entre la nueva física basada en la nueva matemática y la física antigua.

Lo mismo que en matemáticas sucede en filosofía. Según los principios de que partimos y que suponemos axiomáticos llegamos a conclusiones que nos parecen lógicamente verdaderas, pero que en realidad están ya contenidas en los principios de que partimos y que reconocimos intuitivamente. Así también en filosofía es la lógica el método de exposición, y como tal excelentemente valioso, pero ni conduce a la verdad ni nos la muestra. Únicamente la intuición reconoce la verdad.

Anhelamos ver demostradas lógicamente nuestras creencias favoritas, y por lo general nos aferramos a la prueba considerándola como signo inequívoco de honradez intelectual. Una doctrina que se nos presente sin pruebas es como un extraño que se presente sin carta de presentación, al que miramos recelosos de soslayo y nos es difícil aceptarlo en su propio valor como humano ser. Lo hemos de poner a prueba y eslabonarlo en la cadena de cantidades conocidas que constituyen nuestra vida convencional. Una doctrina o verdad presentada sin pruebas, con el escueto valor de su propia nobleza, es un factor tan perturbante para la mayoría de las gen-

tes, como lo fuera un extraño sin nacionalidad y sin nombre.

Nos asusta la nueva doctrina como si viniese de un mundo desconocido. En efecto, *es* una invasión procedente de un mundo desconocido, del único mundo real, del mundo de la Realidad. Es la visión de la verdad, la intuición que en el mundo real conoce con relampagueante rapidez e inmediata certidumbre e ilumina con su mensaje de verdad la lobreguez de nuestro intelecto esclavo de la ilusión. El intelecto se aturde ante semejante visitación de lo alto. Es como si un dios descendiera del Olimpo y se presentara de visita en la sala de una casa de arrabal. Todos los allí reunidos quedarían consternados sin poder moverse en presencia del desconocido. Nos asustaríamos a la vista del extraño que desnudo descendiera del mundo de la divinidad en medio de nosotros, y nos apresuraríamos a vestirlo con ropas decorosas y a presentarlo en sociedad como pariente lejano. Así lo enlazaríamos con nuestro mundo convencional, de modo que fuese hijo de alguien y tuviera nombre y nacionalidad.

Del mismo subrepticio modo se apresura nuestro intelecto a vestir al extraño visitante que viene de lo alto: la intuición. Cuando la intuición desciende a nuestro confortable y bien ordenado mundo de lógica, nos apresuramos a vestirla con indumentos lógicos antes de que los vecinos la vean, y después la presentamos a las

expectantes gentes como lógica conclusión de premisas que ya conocen. Entonces y sólo entonces creemos que podemos aceptarla con toda seguridad sin ponernos en compromiso por nuestra relación con la divinidad.

Toda filosofía de importancia ha recibido tal visita de lo alto; todas se basan en la revelación. Cuando leemos los libros o las cartas de los grandes filósofos echamos de ver que en su juventud, y acaso durante muchos años, meditaban en los capitales problemas de la vida. Sintieron hambre y ansia de conocimiento, anhelaron poseer la verdad, y con cada átomo de su ser se lanzaron hacia lo desconocido. Durante muchos años leyeron y estudiaron, si no en los libros de los hombres, en el Libro de la Vida y acopiaron las primeras materias con que la mente creadora construyese su edificio. Pero a todos les llegó la hora en que por un instante descorrióse el velo y tuvieron su revelación, experimentaron la viviente verdad. ¿No nos dice Nietzche que al pasear por los bosques de Sils-María, se abrieron los cielos y la palabra de verdad le habló con clara voz? En tales momentos, cuando el intelecto suele desprenderse y actúa muy levemente en la vida ordinaria, la visión intuicional refulge con relampagueante luz en la obscuridad de nuestra vida mental y entonces conocemos con entera certidumbre.

Así en el dominio de la ciencia llegó el mo-

mento de iluminación en la vida de Newton, cuando al observar la caída de una manzana encontró lo que por tanto tiempo había buscado. Sin duda que en aquel momento no cavilaba su mente en los graves y capitales problemas de la vida, pues acaso pensaba gozosamente en alguna menudencia de su vida diaria, entregado a la serenidad del momento. Pero precisamente en estos raros silencios de nuestra atareada vida nos habla la intuición. Únicamente podemos oír la voz de la verdad cuando el intelecto, esclavo de la ilusión con su bullicioso egoísmo, se tranquiliza y sosiega. El momento de la iluminación puede ser resultado de muchos años de mental ansiedad que, por decirlo así, provoca inductivamente análoga actividad en el mundo de lo Real, donde la mente desembarazada ve la visión y habla a la mente presa en su cárcel. Pero siempre el destello de la intuición nos muestra la verdad y coordina nuestros trabajosamente acopiados elementos intelectuales.

Denotaríamos vivificante sinceridad si algún día nos hallásemos capaces de reconocer a estos nuestros hijos mentales, nacidos de la visión de la verdad, sin sentir el estímulo de hacerlos respetables ante las gentes, dándoles legítimo parentesco en el mundo de la ilusión. Nos avergonzamos de este divino vástago, y si lo mostramos a las gentes es siempre disfrazado de legítima e inevitable inferencia de un lógico ra-

ciocinio. En vez de decir al principio de nuestra exposición: "esto lo sé porque lo he visto", nos colocamos en falsa actitud de cándida ignorancia, y después de razonar lógica y profundamente en centenares de pesadas páginas, llegamos en conclusión a lo que durante todo el discurso propendíamos, y nos sorprendemos de haberla hallado en consecuencia de nuestro lógico razonamiento.

Hemos "demostrado" nuestra verdad y ni vestigio de la proscrita intuición se advierte en nuestro lógico discurso. ¿No nos parece claro que empezamos a razonar con la mente libre de prejuicios y que nuestra doctrina deriva lógicamente de nuestra penetración intelectual? Somos como el prestidigitador que saca el conejo del fondo de su sombrero, donde de antemano lo había escondido, y al mostrarlo al público, parece como si fuera resultado de sus pases magnéticos y conjuros. Así nuestros científicos y filósofos suele entonar sus fatigosas encantaciones en gruesos volúmenes, y como el prestidigitador, sacan al fin el conejito que ya tenían escondido en el bolsillo al comenzar el primer capítulo.

Muy raro es, aun en ciencia, que un descubrimiento resulte de experimentos que no vayan en la adecuada dirección. Generalmente la intuición prevé la posible explicación de algo hasta entonces ignorado, y los experimentos que después realizan la posibilidad y descubren lo ocul-

to, no son más que la atestiguación de una verdad ya poseída por la mente intuitiva. Colón estaba convencido de que había de encontrar tierra navegando con rumbo a occidente, y el descubrimiento de América demostró la verdad de su convencimiento.

Sin embargo, no debemos desdeñar el comprobatorio razonamiento al suponer la verdad por intuición adquirida. Es valioso y aun necesario para la plena comprensión intelectual, pero improductivo. Únicamente cuando la lógica y las pruebas pretenden haber descubierto la verdad y dicen que no hubiera sido posible descubrirla de otro modo, contendemos con ellas y se las ha de reducir a la modesta pero igualmente necesaria posición congruente con su naturaleza. Lo que conviene es vencer la infundada sospecha de que la intuición es un extranjero advenedizo. Hemos de reconocer, especialmente en filosofía, que cuantos pensadores aportaron algo valioso, dijeron que era el resultado de aquella íntima y directa conciencia de la verdad a que llamamos intuición, y no la consecuencia prodigiosa de fatigosos razonamientos.

Nunca pretendió la filosofía oriental haber obtenido sus resultados por lógica comprobación, sino que lisa y llanamente expuso sus doctrinas diciendo: "esto sé". Así es que tratados como el *Bhagavad Gîtâ* o el *Rey Tao Teh* constan de un número de aforismos o axiomas filo-

sóficos que es necesario meditar profundamente para comprenderlos en todo su contexto. Muy ventajosa circunstancia de este método es la extrema brevedad de las obras producidas que en comparación de los voluminosos tomos de Occidente son como refrigerante aliento de los cielos.

No sé si por seguir los métodos orientales perderíamos algo positivamente valioso, pues nuestro razonamiento lógico, nuestras pruebas y contrapruebas nunca convencerán de una teoría a quien no la reconozca como verdad en su interior. Un razonamiento concluyente y una prueba al parecer irrefutable, podrán de momento dejarnos sin réplica y acomodadizos; pero al reflexionar nos quedamos como antes, y todo cuanto hemos ganado ha sido un temporáneo asentimiento a regañadientes por falta de argumentada objeción. De aquí la inutilidad de los debates, en que el de más ágil ingenio y de más pronta réplica prevalece contra el de mayor sabiduría.

Sin embargo, necesaria es la facultad de discernir y reconocer la verdad si hemos de distinguir entre la vívida sabiduría, aunque se nos presente en sencillo y modesto ropaje, y el brillante pero hueco centelleo intelectual, aunque ostente los ricos y ornamentados atavíos de la aguda argumentación y la rápida réplica. En estos tiempos de adoración del intelecto, pocos son capaces de reconocer la voz de la intuición; pero si

la intuición falta, no pueden sustituirla las muletas de la lógica argumentación.

Algunos asocian con ideas de incertidumbre y vaguedad el intuitivo reconocimiento de la verdad como medio de alcanzar la sabiduría. Les parece que cuando se expone una doctrina sobre la base de argumentación lógica y razonamientos concluyentes, tiene al menos algo que la apoye, y aunque el argumento no demuestra del todo el punto expuesto, nos da una norma para aceptarlo o rechazarlo. Cuando se nos presenta esto o aquello cual intuición de alguien, ¿cómo distinguir si es o no genuina tal intuición y cómo precavernos contra el error? Pero ¿cómo precavernos contra el error si la intuición está disfrazada por el argumento y las llamadas pruebas? Especialmente en filosofía debemos acostumbrarnos al hecho de que toda doctrina o teoría que en un tiempo se acepta concluyentemente, en otro tiempo se rechaza con análoga conclusión, pues al analizarla vemos que nuestro juicio es ya tan instintivo como si la doctrina o teoría se nos hubiese expuesto en su intrínseca valía sin pretensión de pruebas. Lo que en este caso sucede es que ya no recelamos de reconocer nuestras creencias porque están vestidas con el respetable indumento de la lógica. Nos retrae el temor de prescindir del argumento lógico y de las pruebas, único sostén que conoce nuestro intelecto. Según comprendamos más

ampliamente que la intuición es el legítimo medio de conocimiento, desaparecerá la incertidumbre que actualmente acompaña sus eventuales inspiraciones. Un nuevo órgano funciona siempre vacilantemente en sus primeras actuaciones. Sin embargo, nos tranquilizará la consideración de que los insignes instructores de toda época, expusieron siempre la interna valía de sus conclusiones dimanante de la intuición. Ni Buda ni Cristo demostraron concluyentemente la verdad de sus afirmaciones ni razonaron lógicamente sus doctrinas. Desdeñaban la dialéctica comprobatoria, y no obstante nadie habló con tanta autoridad como ellos en el mundo, y los centenares de millones que siguieron sus enseñanzas hallaron suficiente fuerza de convicción en el espíritu de verdad que animaba sus palabras. Tan sólo cuando falta el espíritu es necesario que las pruebas y el razonamiento lógico disimulen y llenen la oquedad.

Pero siempre hemos de reconocer el valor del razonamiento lógico y de la prueba intelectual como *técnica de comunicación* de nuestro intuitivo conocimiento, pues adorna la doctrina que exponemos y la enlaza con todo cuanto ya es familiar y conocido, al exponerlo, no como un hecho escueto, sino bien razonado y apoyado por las pruebas. Especialmente en el terreno de la ciencia será éste el adecuado método de exponer una doctrina o verdad, pues el experimento que

corroborar la afirmación constituye la prueba. En filosofía rara vez, acaso nunca, es posible la prueba experimental.

CIENCIA Y FILOSOFÍA

Esencial es que comprendamos los respectivos terrenos, dominios o jurisdicciones de la ciencia y de la filosofía. La ciencia investiga el mundo tal como aparece en nuestro mundo imaginal y no trata especialmente de la relación de este mundo imaginal con la ultérrima Realidad ni del modo como se proyecta dicho mundo imaginal en nuestra conciencia. Así la ciencia trata más bien de las apariencias o fenómenos en nuestra conciencia que del mundo de lo Real. Se satisface con aceptar el mundo imaginal como independiente realidad y olvida y aun niega su vital relación con nuestra conciencia. El resultado es que la ciencia está todavía en gran parte sujeta a las limitaciones de nuestro mundo imaginal y comparte su ilusión. No trata de las cosas tal como en sí son, sino tal como aparecen a la percepción de los ordinarios sentidos corporales. Sus leyes son sombras de la viviente verdad.

No debemos confundir los dominios de la ciencia con los de la filosofía, aunque se iluminan una a otra y se suplen mutuamente sus deficiencias. La filosofía trata de los esenciales principios

y realidades que son el fundamento eterno de nuestro mundo, mientras que la ciencia trata de los fenómenos en que aquellos principios se nos manifiestan. La filosofía trata del *por qué*; la ciencia del *cómo*. La filosofía indaga la esencial naturaleza de la existencia. La ciencia se ocupa en las funciones y actividades del mundo de formas que nos rodea. La ciencia trata del aspecto formal de nuestro mundo imaginario. La filosofía del aspecto vital que hemos de inquirir por medio de nuestra conciencia. La introspección es el método del filósofo; la observación el del cientista. Así ambas, al tratar respectivamente con las realidades o principios finales internos y con los fenómenos o apariencias externas, se complementan suplementariamente y son una y otra necesarias para la acabada comprensión del mundo.

Tan sólo una pueril intolerancia mueve por una parte al cientista a desdeñar la filosofía como vana especulación, y por otra parte incita al filósofo a menospreciar la obra del cientista porque trata con lo irreal.

Para el conocimiento de la esencial realidad, el cientista habrá de volver siempre los ojos al filósofo, así como el filósofo habrá de recabar el auxilio del cientista para conocer los múltiples pormenores del mundo fenomenal y el modo de actuar de las cosas. Así necesitamos filosofía que responda a las preguntas esenciales y cien-

cia para el conocimiento al por menor y el gobierno de las fuerzas naturales, de suerte que tan impropio fuera preguntarle a la filosofía a qué exacta temperatura y presión hierve el agua, como preguntarle a la ciencia el significado del mal o qué relación tiene este mundo con la causa primordial. Además la filosofía es tan incapaz de construir un automóvil o un telescopio como la ciencia de definir la finalidad de la vida, la relación del tiempo con la eternidad o de medir el libre albedrío. El mutuo desprecio de la filosofía y de la ciencia es tan nocivo como infundado; pero debemos precavernos contra el error de preguntarle a una lo pertinente al dominio de la otra. Una respuesta científica a una pregunta filosófica será por fuerza insatisfactoria e incongruente, así como una respuesta filosófica a una pregunta científica carecería de significado y de valor científico. Mucho mejor honramos a ambas por la comprensión de sus respectivas esferas de conocimiento, coordinadas en mutuo beneficio, nunca por la confusión de sus respectivas actividades.

En tiempos medievales, la filosofía y la ciencia estaban confundidas en detrimento de ambas. Desde la época de Bacon, fueron divergiendo cada vez más la ciencia y la filosofía hasta que en el siglo XIX parecían excluirse una a otra. Ahora, en el siglo XX, se han de coordinar, ya sin más confundirse como en la edad media, sino

consideradas en una unidad en que cada cual tiene sus peculiares, distintas y definidas funciones.

OCULTISMO Y MISTICISMO

Es interesante ver cómo la esencial diferencia y carácter mutuamente suplementario de la filosofía y de la ciencia son también evidentes en sus respectivas extensiones al misticismo y ocultismo. En la moderna teosofía hallamos la clarísima exposición de ambos, especialmente del ocultismo.

Afirma el ocultismo que el mundo físico no es el único que se puede investigar científicamente, pues enseña que hay mundos de materia más sutil que pueden explorar científicamente quienes han actualizado las facultades de percepción en dichos mundos o sean los sentidos ocultos, tales como los distintos grados de clarividencia, clariaudiencia y otras facultades análogas.

Nada hay imposible ni improbable en cuanto a la percepción allende la de nuestros ordinarios cinco sentidos. Sabido es que dentro de la gama de los sentidos usuales hay apreciables diferencias en cuanto a los límites de percepción, pues unos oirán más rápidas vibraciones acústicas o verán más rápidas vibraciones lumínicas que otros. Además de la mayor sensibilidad en la ordinaria percepción, tenemos la prueba de la

llamada transposición de las ordinarias percepciones sensorias a casi todas las partes del cuerpo. Así Richet, en su obra: *Treinta años de investigaciones psíquicas* refiere el caso de un sujeto que en estado hipnótico tenía temporáneamente localizado el sentido de la vista en las puntas de los dedos, de suerte que podía leer con las manos un libro impreso, sin valerse de los ojos. Este y otros casos análogos denotan la posibilidad de la percepción sensoria sin el uso de los ordinarios cinco sentidos, y la existencia de un sexto sentido independiente de los físicos órganos de sensación.

En la vida ordinaria todos habremos experimentado varios casos en que se obtiene conocimiento de un suceso sin que lo comuniquen ninguna percepción sensoria, como por ejemplo la enfermedad o muerte de un amigo lejano, de un accidente o catástrofe ocurrida a larga distancia, o también de algún suceso futuro. Este conocimiento se adquiere por medio de un sentido interno que trasciende los cinco físicos. Finalmente tenemos el testimonio de quienes afirman haber educido sentidos no actualizados normalmente en el hombre, pero que podrán actualizarlos cuantos se sometan a la necesaria disciplina.

Tan sólo por medio de un más amplio desenvolvimiento de las facultades ocultas podrá el ocultismo llegar a ser la ciencia de los mundos

de materia más sutil que la física. Entretanto, debemos clasificar entre lo perteneciente al dominio de la ciencia, más bien que al de la filosofía, todo lo resultante de la investigación oculta. Lo mismo que la ciencia, el ocultismo es la investigación de uno o varios mundos externos en su multiplicidad de formas y colores, con dimensiones de tiempo y espacio. Por lo tanto, es la observación e investigación de un mundo imaginal. Así como la ciencia ordinaria explora el mundo imaginal físico, así el ocultismo explora los mundos imaginales etéreo, astral y mental. En consecuencia, tiene el ocultismo las mismas posibilidades y limitaciones que la ciencia y conduce al conocimiento del *cómo* y no del *por qué* de las cosas, al conocimiento y dominio de mundos exteriores, no al conocimiento de los principios esenciales.

El ocultismo está tan imposibilitado como la ciencia de responder a las esenciales interrogaciones. Puede mostrarnos la operación y funcionamiento de las cosas, el *cómo*, algo más allá que la ciencia ordinaria; puede mostrarnos la manera en que aparecen las cosas en un mundo imaginal allende el imaginal mundo físico; pero esencialmente no es tarea del ocultismo ni de la ciencia responder a las finales interrogaciones. Esperar del ocultismo y de la ciencia tales respuestas es desconocer su misión y su posibilidad. No esperamos que una lámpara eléctrica suene

una sinfonía ni que un piano irradie luz. Cada cual tiene su peculiar potencia y valía y fuera ignorancia por nuestra parte y no insuficiencia por la suya si esperásemos de ellos lo que no pueden dar y no nos lo dieran.

Conviene comprenderlo así, sobre todo porque la moderna teosofía suele decir que el ocultismo ofrece la solución de los problemas vitales y una filosofía de la vida; pero no ofrece esta filosofía de la vida como tampoco la ofrece la ciencia, y si esperamos que el ocultismo solucione los fundamentales problemas, denotaremos no comprender su función. El ocultismo extiende la ciencia a los mundos sutiles, principalmente al de las emociones y al de los pensamientos; pero investiga imágenes y no realidades.

Con esto no empequeñecemos en lo más mínimo la esfera de acción del ocultismo, sino tan sólo enmendamos un error que conduce al absurdo. En ulteriores capítulos tendremos ocasión de citar varios ejemplos en que los interesantes y valiosos resultados de la investigación oculta se han tomado equivocadamente por verdades filosóficas y respuestas a las interrogaciones finales. Esta confusión es nociva para el progreso del ocultismo, pues se le supone capaz de lo que no podrá cumplir. El ocultismo no nos da, como no nos da tampoco la ciencia, la solución de problemas tales como la naturaleza del mal, el libre albedrío, la finalidad de la vida y la relación

entre la conciencia y la materia. Para discutir estos problemas metafísicos hemos de orientarnos con diferente rumbo.

Así como la moderna teosofía nos presenta el ocultismo y el psiquismo como una extensión de la ciencia, así hallamos un misticismo filosófico presentado como una extensión de la filosofía. La doctrina fundamental de la teosofía, la de la unidad de toda vida, pertenece al dominio del misticismo filosófico, pues ninguna investigación clarividente, cualquiera que sea su nivel, puede *observar* la unidad esencial de toda vida.

En su misticismo filosófico, la teosofía trasciende la especulación intelectual y conduce a la experiencia de la realidad. En esto muestra su parentesco con el misticismo neoplatónico, pues Plotino también afirmaba que le era posible a la filosofía ser algo más que un edificio intelectual, que es posible *experimentar* como internas realidades lo que ordinariamente presenta la filosofía como creencias intelectuales.

Escuchemos a Plotino:

Dice Platón que la Unidad es inefable e indescrip-
tible. Sin embargo, nosotros hablamos y escribimos
de ella, aunque tan sólo para excitar nuestras almas
con las discusiones y dirigirlas hacia este divino es-
pectáculo, como quien indica el camino a alguien de-
seoso de ver un objeto. Así la instrucción no hace

más que mostrarnos el camino y por él guiarnos; pero la visión de la Divinidad es obra peculiar de quien desee obtenerla. (*Eneada VI-9, 4.*)

La filosofía intelectual puede llegar a la conclusión de que hay un mundo de realidad del que nuestro cotidiano mundo no es más que la imagen producida en nuestra conciencia. El misticismo filosófico adelanta otro paso y afirma que le es posible al hombre entrar en el mundo real y *experimentar* la viviente verdad. Además, no satisfecho con reconocer, como reconocen algunas escuelas filosóficas, que en nuestra conciencia ordinaria estamos sujetos a ilusión, el misticismo filosófico afirma que el hombre es capaz de *vencer esta ilusión y establecerse en la Realidad*. Así lo que la filosofía cree, el misticismo filosófico lo experimenta y transmuta la creencia en convencimiento.

De esta suerte, el misticismo filosófico es tan legítima extensión de la filosofía ordinaria como el ocultismo o psiquismo lo es de la ciencia ordinaria. Es interesante ver cómo las evolucionarias tendencias de la moderna filosofía se dirigen hacia este misticismo filosófico, aunque no se le dé este nombre. Signos e indicios de la gradual evolución de una mera filosofía intelectualista a una filosofía de intuición y experiencia son: el reconocimiento por la filosofía de Bergson, de que la intuición es un medio de conoci-

miento superior al intelecto; la filosofía del conde de Keyserling en que se advierte la impaciencia y el intento de elaborar un sistema filosófico adecuado a la vida, creador y basado en la experiencia; el interés que algunos filósofos se toman en las nuevas matemáticas, según se ve en la obra de Bertrand Russell; y finalmente, una notoria filosofía mística como la de Ouspensky en su *Tertium Organum*.

En el aspecto de misticismo filosófico de la moderna teosofía debemos pedirle respuesta aproximada a las preguntas esenciales. Al aspecto místico-filosófico de la moderna teosofía corresponden sus enseñanzas respecto a la ilusión o *maya* de los mundos fenomenales; a que el ideal de la vida es el conocimiento de la última Realidad que puede alcanzarse por el conocimiento de sí mismo; y sobre todo la doctrina de la unidad de vida y de la confraternidad universal. En su aspecto místico-filosófico, la teosofía nos ofrece una filosofía de la vida y conduce a la experiencia del misterio de la vida y puede ayudarnos a resolver problemas tales como la esencial finalidad de la vida, el origen del mal y del sufrimiento y la relación entre la vida y la forma, entre el cuerpo y el alma. Pero en su aspecto místico-filosófico no puede la teosofía darnos las detalladas formas de nuestro mundo imaginal, tanto físico como astral y mental, porque este pormenorizado conocimiento, así

como el de cómo actúan las cosas, pertenecen a la ciencia y a su extensión el ocultismo.

En la bibliografía teosófica no se advierte todavía la discreta distinción entre el ocultismo científico y el misticismo filosófico, por lo que a menudo encontramos herejías filosóficas por una parte, cuando los resultados de la investigación oculta se toman por respuestas a preguntas filosóficas, y herejías científicas por otra parte, cuando preguntas que sólo puede responder un preciso y científico ocultismo las responde una afirmación filosófica o mística. De aquí resulta que los verdaderos valores de la teosofía quedan oscurecidos a la par a los ojos del cientista y del filósofo y se impide el adelanto de la investigación teosófica.

Muy curioso es que en el transcurso de la historia filósofos y cientistas, místicos y ocultistas se hayan mal comprendido y aun opuesto unos a otros. En esta incomprensión está arraigada la secular contienda entre la ciencia y la religión, y la contienda recrudece cuando la religión se convierte en un dogmatismo ortodoxo y la ciencia en otro dogmatismo materialista, tal como eran hace un siglo. En principio hallamos ya la antítesis de ambos tipos, cuando Plotino, el filósofo místico, desapruueba los escritos de los gnósticos que propendían notoriamente hacia el ocultismo. En más recientes tiempos, observamos una análoga, pero más abierta lucha, entre el

misticismo filosófico de los platónicos de Cambridge del siglo XVII y el ocultismo de los rosacruces y alquimistas del mismo período. Cuando estudiamos la serie de folletos polemísticos que se cruzaron entre el platónico Henry More y el famoso rosacruz Thomas Vaughan, más conocido por el seudónimo de Eugenio Filaletes, nos sorprende no sólo su mutua incompreensión respecto de sus métodos de contribuir al conocimiento, sino la mal encubierta inquina y el recíproco desdén que denotan hasta los títulos de los folletos. Sin embargo, ambos eran hombres de manifiesta nobleza de carácter y erudición, y al ver cuánto era su antagonismo, podemos imaginar qué hubiera sucedido si no contendieran tan altas representaciones por ambos lados.

Hemos de considerar la filosofía y la ciencia, así como sus extensiones el misticismo y el ocultismo, coordinados en una superior unidad sin confundir su índole, métodos y finalidades. Los métodos de la ciencia y del ocultismo serán siempre la exacta observación por medio de los sentidos y la intelectual elaboración de las percepciones sensorias. El método de la filosofía y del misticismo filosófico será siempre el de la intuición o realización de la verdad en la conciencia. Y este método intuitivo seguiremos en nuestra exploración del mundo de lo Real.

CAPÍTULO IV

LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO

Hay un mundo sin fin, ¡oh! hermano mío, y hay el Ser Innominado de quien nada se puede decir. Solamente lo conoce quien alcanzó aquella región. Es distinto de cuanto se ha oído y dicho. Ni forma ni cuerpo ni longitud ni anchura se ve allí. ¿Cómo puedo decirte qué es?

KABIR. — *Tagore*, 76

EL RECONOCIMIENTO DEL ABSOLUTO

El mundo de lo Real, en el que entramos al pasar a través de nuestro centro de conciencia es el Absoluto, Aquello allende lo que y además de lo cual nada existe. En cierto sentido no es correcto hablar de un mundo en que entramos, porque en primer lugar no es un mundo; en segundo lugar no entramos realmente en él; y finalmente, no somos nosotros quienes realmente entramos en dicho mundo. Ninguna fraseología derivada de la experiencia de nuestro mundo imaginal le cuadra al Absoluto, a la esencial

Realidad. Aquí en la tierra hablamos de un "mundo" y esta palabra inmediatamente sugiere el concepto de un universo circundante, externo a nosotros, con separación especial entre sus seres y cosas, cambiante, creciente y evolucionante en el tiempo. En este sentido, el Absoluto no es un mundo; pero le llamamos "mundo" porque es el solo y único Mundo que existe, existió y existirá. Por lo tanto, no le designemos por mundo ni por ser ni por ningún nombre derivado de la experiencia de nuestro mundo imaginal. Es *Aquello*, el Absoluto, y si al hablar de Ello hemos de emplear forzosamente palabras derivadas de nuestra común experiencia, téngase entendido que reconocemos la insuficiencia de tales palabras; pero la imposibilidad de un lenguaje adecuado nos obliga sin más recurso a refugiarnos en lo insuficiente.

Cuando decimos que *nosotros* no somos quienes realmente entran en aquel mundo, indicamos algo que se ha de experimentar para conocerlo. Cuando emergemos a través de nuestro centro de conciencia, el Vacío en que no hay contenido de conciencia, y cuando "emergemos por el otro lado", no entramos en algo que no seamos, sino que somos *Aquello* que reconocemos en el otro lado de dicho centro de conciencia. Somos Ello en su entereza, somos Ello plena y enteramente, somos Ello en todas sus posibles manifestaciones, en todo lo que Ello es, ha sido y será,

porque en Ello el tiempo es eternidad. Por lo tanto ya no es propio hablar de “yo” o de “nosotros”, pues verdaderamente somos Aquello y perdemos entre tanto toda conciencia de ser una entidad separada, de ser alguien. Por esto *ni aun la palabra conciencia vale para el reconocimiento de lo Absoluto*, y la expresión más aproximada que podemos emplear es “Esencia”. La palabra conciencia siempre implica que alguien es consciente de algo; siempre denota una conciencia y un contenido de la conciencia, algo de que somos conscientes. Por lo tanto, la palabra conciencia parece superflua al usarla para expresar la esencial Realidad, pues reconocemos que somos todo cuanto es y nuestro conocimiento es esencia.

¿CÓMO SE CONOCE LO ABSOLUTO?

¿Con qué derecho llamamos lo Absoluto a lo que reconocemos al emerger a través de nuestro centro de conciencia? ¿Cómo sabemos que no es un mundo sólo relativamente más real que nuestro mundo imaginario? ¿Cómo podemos llamarle absoluta Realidad?

Comprendamos primero que lo que experimentamos no es algo que difiere en cantidad, magnitud o medida del mundo imaginal que conocemos en nuestra conciencia ordinaria, ni algo mayor, más esplendente, más hermoso o más

comprendivo, sino que es de todo punto diferente. La Realidad que experimentamos no nos ofrece nada de lo que nos presenta nuestro mundo imaginal ataviado con la opulenta variedad de las cualidades sensorias, con color y sonido, gusto, olfato y tacto, con forma y figura, con medidas de espacio y tiempo, con multiplicidad de separados seres y cosas, distintas unas de otras, dependientes unas de otras y relacionadas entre sí. Porque si experimentáramos un mundo sólo relativamente más real que nuestro mundo imaginario, habría en él algunas características correspondientes a un nivel superior al de nuestro mundo imaginal. Podríamos ver más armónicos sonidos y hallarnos en medio de mayor belleza y plenitud de vida. Pero en el mundo de lo Real ya no hay universo circundante ni hay separatividad ni tampoco las cualidades que forman el atavío del mundo imaginal. Hemos alcanzado Aquello que es la pura Unidad, continente de toda multiplicidad sin asomo de separación.

Aquí nos falla el intelecto, ligado como está a las ilusiones del mundo imaginal. Al intelecto le parece el mundo uno o muchos; pero no ambos a un mismo tiempo. Las realidades de lo Absoluto deben ser siempre paradojas para el intelecto, y todo cuanto sobre ellas se explique intelectualmente inducirá a error. Acaso un similar nos ayude a comprenderlo, aunque como todos

los símiles y comparaciones, haya de resultar insuficiente y aun algo extraviador.

Cuando en aritmética consideramos el número uno, este número es la unidad enteramente homogénea. Sin embargo, también podemos considerar este número uno, constituido por un vasto número de fracciones, y podemos dividirlo y subdividirlo indefinidamente en millones de fracciones de diferente valor hasta que nos confunde la interminable multitud de partes; pero entretanto, el número uno nada ha perdido de su serena y entera unidad. Siempre es uno y al propio tiempo las innumerables fracciones que están contenidas en él, ocultas en él, presentes en él y unidas a él. No podemos decir que sean dos cosas diferentes, una unidad por una parte y multitud de fracciones por otra, sino que ambas son una, y todo depende de si consideramos el número uno como unidad o como multiplicidad. Cuando lo consideramos como unidad no hay interacción, no hay relación de parte con parte, no hay relatividad. En este sentido, el número uno puede compararse a lo Absoluto, determinado por sí mismo y en sí mismo sin relación con nada más. Sin embargo, lo Absoluto es siempre la multiplicidad de todas las cosas, inmutable y eternamente sereno en sí mismo, que contiene todo cuanto fué, es y puede ser. Es todo esto eternamente. Cuando experimentamos la realidad como multiplicidad, como la muche-

dumbre de diferentes cosas, podemos hablar de relación entre unas cosas y otras, y entonces estamos en el reino de la relatividad.

En este mundo de relatividad cada cosa relativa está relacionada con todas las otras. No hay ni un átomo en este universo con el que no esté yo relacionado, aunque no sea yo consciente de esta relación. No tengo en modo alguno existencia como entidad independiente, aunque muchas veces me figure que lo soy. Por el contrario, soy parte de un intrincado tejido de relatividad en que todas las cosas se determinan mutuamente unas a otras. El punto de vista de cada cosa relativa en este mundo de relatividad debe siempre ser necesariamente relativa. Ve todo lo que ve desde un punto de vista que necesariamente tiene cierta relación con todas las demás cosas. No puede haber nunca dos puntos de vista iguales; todos son diferentes, y por tanto la perspectiva de cada uno será diferente de la de todos los demás. Toda verdad es relativa en el mundo de la relatividad. Así pues, sólo podemos hablar de verdad absoluta en el mundo de relatividad, cuando podemos prescindir del elemento de relatividad en cada relativa perspectiva, es decir, cuando en vez de imaginar apasionadamente que nuestro relativo punto de vista nos muestra la verdad absoluta, tomamos en cuenta la relatividad de nuestro punto de vista y deducimos de nuestra perspectiva, una ver-

dad que ya no es relativa. Así llegamos a la conclusión aparentemente paradójica que sólo somos capaces de acercarnos a la verdad absoluta cuando consideramos nuestra verdad como verdad relativa. Únicamente la teoría de la relatividad posibilita enunciar leyes científicas de un modo absoluto.

No podemos libertarnos de lo relativo porque toda cosa relativa está determinada, al menos parcialmente, por todo lo demás relativo. Tan sólo lo Absoluto es libre puesto que nada hay exterior a Ello. No hay interacción entre lo Absoluto y lo relativo, pues una cosa relativa sólo puede relacionarse con otra relativa. Relación denota relatividad, y lo Absoluto no se relaciona con nada porque Ello lo es todo. Su única relación con lo relativo es que el conjunto de lo relativo es lo Absoluto; pero nunca hay posibilidad de relación entre *una* cosa o ser relativo y lo Absoluto.

Puesto que no hay relación entre lo relativo y lo Absoluto excepto cuando lo Absoluto es todo lo relativo, ya no somos lo relativo cuando reconocemos lo Absoluto, es decir, ya no somos "yo" ni "tú" ni "nosotros" sino que somos Aquello. Por esto llama el budismo nirvana al reconocimiento de lo Absoluto, pues nirvana significa literalmente "extinción", porque desde el punto de vista del separado yo denota el fin de todas las cosas, aunque desde el punto de vista de la

realidad equivale al principio de todas las cosas. El nirvana es la extinción del deseo de ser la cosa relativa y por consiguiente la extinción de lo relativo como tal, en el reconocimiento de lo Absoluto. Tanta razón tenemos en decir que llegamos a ser lo Absoluto, como la gota de rocío llegar a ser el refulgente mar; y así como decimos que la gota de rocío se pierde al caer en el mar, así podemos decir que *nos aniquilamos al identificarnos con lo Absoluto*. Es imposible expresar la realidad en el lenguaje de nuestro mundo imaginal.

Puesto que no hay relación posible entre una cosa relativa y lo Absoluto, no puede tampoco haber adoración ni devoción a lo Absoluto ni lo Absoluto puede responder a quien lo adore. Todo esto es una imposibilidad filosófica, y la mera insinuación implica falta de discernimiento. Si deseamos llamar "Dios" a lo Absoluto (y no importa el nombre que demos a Aquello) debemos entender que nunca será el Dios a quien supliquemos, invoquemos o adoremos, a quien atribuyamos amor y compasión y consideremos como el Creador del universo. Por magnificante que sea el concepto de tal Divinidad, por infinitamente fecunda que haya sido y continúe siendo en evocar las más nobles emociones y los más altos esfuerzos del hombre, no debemos ni por un momento confundir dicha Divinidad con Aquello en cuya comparación es relativa.

Nuestro universo es relativo, limitado y finito, y también lo es la vivificante Alma o Deidad que suponemos ha creado este universo. El Dios del cristianismo, la Trinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo es la Deidad de nuestro universo, el Dios de amor a quien podemos orar. Así es también el *Logos* de las enseñanzas teosóficas, y los tres *logoi* de que habla la moderna teosofía son idénticos a las tres personas de la Trinidad cristiana, pero no son Aquello, no son lo Absoluto. Además, aunque el *Logos* trasciende nuestra humana comprensión es *un* Ser pero no *el* Ser. La gran diferencia entre el budismo y el cristianismo es que donde el budismo se refiere a Aquello, a lo Absoluto, el cristianismo se refiere a la Deidad de nuestro universo. De aquí que el budismo no adora a Dios ni lo menciona, mientras que el cristianismo practica un complicado ceremonial de adoración devota al Dios de nuestro universo.

Pero no hemos de incurrir en el error de considerar lo Absoluto como un grado superior a la Deidad de un universo. No hemos de trazar una escala cuyo primer peldaño sea la humanidad, después los seres superhumanos que gobiernan nuestra evolución, después la Deidad de nuestro universo, y por fin en muy superior grado lo Absoluto. Cuando los induistas llaman *Brahma* al Dios de nuestro universo y *Para-brahman* a lo Absoluto, tergiversaríamos el sig-

nificado si consideráramos a Parabrahman como una magnificación y glorificación de Brahma. En cierto sentido, lo Absoluto está infinitamente más cerca de nosotros que la Deidad de un universo, y en otro sentido es infinitamente mayor. Sin embargo, decir que es mayor denotaría una superior medida del mismo Ser y no hay tal, pues su naturaleza no puede compararse ni con el más excelso Ser del mundo de lo relativo, ni hay nada con que se le pueda comparar. x

Algunos dicen: "No intento comprender lo Absoluto, porque si la Deidad de un universo está mucho más allá de mi comprensión ¿cómo me cabe esperar conocer algo de lo Absoluto que es todavía mayor?" Semejante actitud es especiosa humildad, denota un falso concepto e incompreensión. Si se considera a la Deidad de nuestro universo a lo largo de una línea siempre ascendente de cada vez mayor grandeza y perfección, lo antes dicho implica que si ascendemos por la expresada línea a más altos puntos podremos algún día alcanzar lo Absoluto. Pero esto es absurdo. En el mundo de la relatividad hay verdaderamente siempre una grandeza y al llegar al punto más culminante que conocemos o que confusamente columbramos, se dilatan ante nosotros nuevos y más amplios horizontes y contemplamos una grandeza insospechada en nuestro anterior nivel de comprensión. Pero no es así lo Absoluto. No es grande. Llamarle grande fuera

no comprender la realidad de lo Absoluto. No podemos llamar grande a una cosa cuando nada hay que se le pueda comparar en tamaño o en plenitud de manifestación. No cabe comparación donde sólo existe el Único, en donde no hay grandeza ni pequeñez. No llegamos a lo Absoluto ascendiendo o esperando ascender algún día más allá de los eminentes Seres a quienes ahora confundidamente vemos en nuestro horizonte espiritual. El camino hacia lo Absoluto no es a lo largo de la siempre ascendente línea de mayor a mayor, de más a más, de noble a nobilísimo. Por el contrario, podemos alcanzar lo Absoluto en el mismo punto en donde nos encontramos, de la propia suerte que podemos alcanzarlo cuando devenimos el supremo Ser en el mundo de la realidad. Es como si en vez de seguir el interminable proceso de siempre mayor grandeza y acrecentada perfección, nos dirigiéramos por otra vía de dimensión enteramente diversa y desapareciéramos del reino de cambio, crecimiento y evolución para entrar en el reino de inmutabilidad y eterna esencia, el nirvana. Es como si en vez de seguir por un sendero en determinada dirección nos moviéramos en nuestro *interior*, en el mismo punto en donde nos hallamos y de este modo alcanzáramos lo Absoluto. Así nos sucede cuando lo alcanzamos a través del centro de nuestra conciencia. No aspiramos a ascender ni nos esforzamos hacia algo mayor que nosotros sino que nos

sumimos en nosotros mismos y a través de nosotros como relativos alcanzamos lo Absoluto, que está en todos los puntos de lo relativo. Por magnificante que sea el concepto de la evolución espiritual, por muy verdad que sea para la conciencia de nuestro mundo imaginal, es un sueño para quien ha visto la Visión de la Verdad, eterna, que no cambia ni evoluciona pues contiene todo cambio y toda evolución.

Volviendo a nuestro tema, si se nos pregunta cómo sabemos que el mundo de lo Real es lo Absoluto, podremos responder que por haber experimentado lo que constituye la característica de lo Absoluto. Hemos visto que la interpretación de la absoluta Realidad en cualidades sensorias y medidas de tiempo y espacio sólo es posible en la conciencia relativa. La Realidad en sí misma nada tiene de todo esto y sin embargo lo contiene en plenitud. De esta naturaleza es lo que llegamos a ser al alcanzar la realidad, pues no tiene cualidades y sin embargo es lo que produce cualidades en la relativa conciencia. No es tiempo, aunque en la conciencia relativa aparece como tiempo con sus ilusorios pasado y futuro. No es espacio ni distancia, aunque interpretado por nuestra conciencia relativa es espacio en nuestro mundo imaginal. Además, Aquello que llegamos a ser no se relaciona con cosa alguna. Lo es todo y en Ello está todo. Cuando somos Aquello no nos sentimos mayores de lo que so-

mos en nuestra conciencia ordinaria ni nos hemos acrecentado ni somos más reales que comparados con la realidad de cada día, sino que hemos dejado enteramente el mundo de lo relativo y somos Aquello que *no conoce relatividad ni comparación*. En Aquello no estamos relacionados con cosa alguna, puesto que somos todas las cosas. Por lo tanto sólo entonces somos libres, porque nada hay externo que nos limite.

Experimentamos lo inmutable, aunque entraña todo cambio, y por lo tanto nunca aumenta ni disminuye. Por ser inmutable, todo lo que llamamos pasado y futuro está presente en la eterna Realidad. Sólo allí hay paz, sólo allí se extingue el deseo de ser mayor y más noble. Ello es Todo. La ausencia de toda relatividad, de toda relación es lo que llamamos Absoluto. No depende de ninguna otra cosa porque es lo Único. Es la tenebrosa Verdad de que hablan los místicos, el final Misterio inexplicable, pues nada hay que pueda explicarlo. Si la mente infilosófica preguntara: ¿Por qué lo Absoluto? y ¿de dónde procede lo Absoluto?; si la inmutable Voz de lo eterno e inmutable quisiera responderle, podría comprenderlo. Lo Absoluto es su propia explicación, su propia causa, su propio cumplimiento y su propia comprensión. Es Aquello.

LO ABSOLUTO Y RELATIVO EN RELIGIÓN

De lo precedentemente expuesto resulta clara la diferencia entre ciencia y filosofía y entre ocultismo y misticismo. La finalidad de la ciencia y del ocultismo está en lo relativo; la de la filosofía y el misticismo en lo Absoluto. La ciencia y el ocultismo se satisfacen con investigar la manera en que lo relativo se aparece a lo relativo, y con adquirir poderío y gobierno en el mundo de lo relativo. La filosofía y el misticismo no descansan hasta alcanzar la ultérrima Realidad sin más allá. Para la filosofía y el misticismo la Realidad significa lo Absoluto o no significa nada. De nuevo vemos cuán insensato es dar el predomino a uno sobre otro. El completo conocimiento entraña tanto el de lo relativo como el de lo Absoluto.

En asuntos de religión, el aspecto relativo muestra al hombre como un ser evolucionante y creciente, con otros seres mayores que él al frente y los menores detrás. Nos muestra mundo con principio y fin, creado, pensado o imaginado por la Deidad que es el alma y la vida informativa de este universo. Así, en cuestiones religiosas, el ocultismo dice que la humanidad es una jerarquía de siempre evolucionantes seres, una especie de interminable escala de perfección, de la que nadie ha visto el últi-

mo peldaño. La Deidad del ocultismo es el excelso Ser a quien consideramos Creador de este universo, al que podemos tributar culto y adoración, elevar súplicas y de Él recibir bendiciones. Así el ocultista afirma la valía del ceremonial mágico que en este mundo de relatividad enlaza estrechamente al hombre con el Dios de Su universo y proporciona un método de efundir la divina Energía creadora.

Muy diferente es el aspecto religioso del misticismo filosófico; aunque igualmente valioso y justificable es diferente en métodos y finalidad. El misticismo filosófico no habla gran cosa de una jerarquía de seres de cada vez mayor grandeza, porque su única aspiración, su único logro es lo Absoluto. El Dios del filósofo místico no es el Creador del universo sino que es eternamente todos los universos, un Dios a quien no podemos orar sino que con Él nos identificamos al alcanzar la Realidad. No puede ascender a Él ninguna adoración ni de Él descender ninguna bendición. Es inmutable y eterna Paz, el Único sin segundo. La eterna Paz de lo Absoluto es el nirvana budista. Según enseñó Buda, el nirvana no es la evolución a un mayor grado de conocimiento, sino que significa transcender la evolución y alcanzar lo Eternal en que no hay sufrimiento ni ansiedad porque no hay separatividad ni "yo" ni posibilidad de imperfección. Por lo tanto, no es el nirvana una corona de glo-

ria en una ascendente escala de siempre crecientes divinas experiencias, sino la definitiva y fundamental dejación de todo lo relativo en lo Absoluto.

Si comparamos el cristianismo con el budismo no podemos menos de reconocer que el budismo es la religión de lo Absoluto, y el cristianismo la de lo Relativo. El Dios del cristianismo es el Dios trino de este universo más bien que lo Absoluto, aunque en las experiencias de los místicos cristianos vemos que Dios es la esencial Realidad. De aquí deriva la diferencia de ideales entre el nirvana budista y el cristiano reino de Dios. Cuando se alcanza el nirvana se abandona el reino de la relatividad para gozar de la eterna paz de lo Absoluto. En el reino de Dios vemos un ideal religioso que es más bien la deificación del mundo de relatividad en una vida de perfecto amor. En el amor del cristiano vemos el esfuerzo para realizar la unidad de la vida divina *en* el mundo de relatividad, mientras que en el nirvana budista vemos el abandono de la relatividad por la paz de lo Absoluto. No hemos de incurrir en el error de juzgar qué ideal es mejor o más noble, sino más bien hemos de alegrarnos de que haya una religión que muestre lo divino en lo relativo y también otra religión que muestre lo divino en lo Absoluto.

El cristianismo es una religión ritualista, y no hay ceremonial tan completo y valioso como el

cristiano, mientras que en el budismo no encontramos ceremonial. En un templo budista podemos dejar unas cuantas flores ante una imagen de Buda, podemos colocar una vela encendida delante del santuario en muestra de reverencia; pero más allá ya no hay ritual. Tampoco hallamos en el budismo un concepto de Dios como el que tiene el cristianismo, y por esto se le ha tildado de ateo. Sin embargo, fácil es comprender por qué en el budismo no hay lugar para una Deidad como la del cristianismo, al considerar que para el budismo, como religión del filósofo místico, no hay realidad más que en lo Absoluto ni paz más que en el nirvana. No hemos de temer tales diferencias de religión, pues la genuina tolerancia trata de reconocer el valor de cada credo religioso como una característica manifestación de la vívida verdad que necesariamente implica esenciales diferencias entre las diversas religiones; y la suavización de estas diferencias hasta borrarlas equivale a debilitar una opulenta variedad y convertirla en la mortecina monotonía de la similaridad. La verdadera tolerancia no consiste en cerrar los ojos a las características diferencias sino más bien en comprender por qué existen estas diferencias y cuál es su valor en la unidad de la religión universal.

Desde luego que encontramos diferentes tipos de hombres en cada una de las grandes religiones. Así hay cristianos para quienes el ceremo-

cial es el aliento de su vida y cuya adoración es foco de invocaciones y del descenso de la divina gracia y poder en la Eucaristía, al paso que también hay en la religión cristiana otros a quienes el ceremonial les parece un obstáculo y para quienes el sendero hacia la realidad es el de renunciación de todo lo externo y no la intensificación de los medios externos en el culto ceremonial. Pero no hemos de confundir esto con el desdén por el culto ceremonial que observamos en las iglesias cristianas protestantes, desdén que no tiene tanto por causa la intensidad del místico esfuerzo como la incapacidad de apreciar nada que no sea un intelectual dogmatismo. Por otra parte, en el catolicismo romano solemos ver un ceremonial de nueva tradición que se considera indispensable para la salvación del hombre y para su vida en el mundo de relatividad. Sin embargo, aun a estas alturas, aparece la diferencia entre el místico esfuerzo y los métodos ocultos, que a menudo suscita incomprensión y antagonismo.

Al ocultista le parece infundada presunción el reconocimiento místico-filosófico de lo Absoluto. Como quiera que el ocultista actúa en el mundo de relatividad, se figura que lo Absoluto es un Ser todavía más excelso que la Deidad de su universo, en un más alto nivel de mayor poder y gloria. No comprende el ocultista que el logro del místico no consiste en la adquisición

de mayor gloria y poder sino en abandonar por completo el mundo de la relatividad e identificarse con Aquello en que las palabras poder y gloria, grandeza y sabiduría no tienen significado. El ocultista considera lo Absoluto como parte de su mundo de relatividad, la parte más alta y excelsa, pero parte al fin. El Absoluto no puede expresarse en términos de relatividad. La cuadratura del círculo es imposible. Por otra parte, el místico filósofo suele desconocer el valor del culto que ve a Dios en el mundo de lo relativo y le adora como a un Ser poderoso, sabio, compasivo y amoroso.

Tanto lo Absoluto como lo relativo tienen su lugar propio en la religión. Para nuestro mundo de relatividad es de cotidiano valor una religión de relatividad; pero si queremos reconocer la ultérrima Realidad hemos de identificarnos con lo Absoluto.

LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO EN EL HOMBRE

La relatividad no es más que otro medio de considerar lo Absoluto. Uno y muchos simultáneamente es lo Absoluto. Es la infinidad de fracciones, como también la unidad de que dichas fracciones son parte. Sin embargo, no convienen dos mundos, uno de relatividad y otro Absoluto, sino un solo mundo de esencial Realidad, lo Absoluto, que cuando se le contempla en su multi-

plicidad de lo que siempre fué o puede ser es lo Absoluto, y por tanto lo indefinidamente pequeño es tan esencial a la unidad como lo indefinidamente grande. Ni una mota de polvo puede substraerse de la totalidad de las cosas, puesto que no es un separado objeto sino inseparable parte de la viviente Unidad.

Plotino nos muestra la unidad de lo Absoluto y lo Relativo en el siguiente pasaje:

Por otra parte existe otra clase de esencia (ser) cuya naturaleza difiere de la precedente (las cosas enteramente divisibles) que no admite división y no es divisible ni está dividido. No tiene extensión ni aun en pensamiento. No necesita estar en ningún sitio y ni parcial ni totalmente contenido en otro ser. Si osáramos decirlo así, cobija simultáneamente a todos los seres, no porque necesite apoyarse en ellos, sino porque es indispensable a la existencia de todos. Es siempre idéntico a sí mismo y el común apoyo de todo cuanto está debajo de ello. Es como un círculo cuyo centro no se mueve y sin embargo es el origen de todos los rados que de allí nacen y de donde toman su existencia. (*Éneada IV, 2*).

En efecto, lo Absoluto contiene en sí toda relatividad como el círculo contiene la infinidad de radios del centro a la circunferencia. Cada radio está conectado con el centro, procede del centro, y en el centro se unifican todos los radios, mientras que en la circunferencia son muchos.

En el centro del círculo hay unidad y en la circunferencia multiplicidad y separatividad. Por lo tanto, en el círculo están contenidas la unidad y la multiplicidad. En el reconocimiento de lo Absoluto tenemos en nuestro interior toda la multiplicidad como unidad, de la propia suerte que desde el centro del círculo vemos todos los radios, vemos todo el círculo y su multiplicidad en unidad. Sin embargo, en la circunferencia no nos damos cuenta del centro que todo lo liga y nos forjamos la ilusión de que los radios de los que sólo vemos el extremo, están separados. La circunferencia es el reino de la relatividad. El filósofo místico se dirige a lo largo de su radio hacia el centro y desde el centro ve la totalidad del círculo en un comprehensivo reconocimiento. El ocultista y el cientista exploran alrededor de la circunferencia y adquieren detallado conocimiento del mundo de la multiplicidad.

Cada ser humano, cada cosa creada es un radio que va del centro de su eternal Círculo a un punto de la circunferencia. En el centro, de donde surge, es uno con todos los demás radios y reconoce que es el todo, que es todas las cosas, que es lo Absoluto. Cuando llega a la circunferencia es uno de los muchos, y en vez de reconocerse como lo Absoluto, contempla el mundo de multiplicidad, el mundo de relatividad donde se suscitan los problemas puesto que se perdió la unidad de vida. Así nosotros mismos somos el

profundo misterio de la simultánea unidad y multiplicidad. Al mirar en nuestro interior a través de nuestra conciencia podemos reconocer la esencial Realidad y cesar de ser nosotros mismos para ser Aquello que lo es Todo. Por el contrario, cuando nos consideramos como un separado radio, estamos rodeados de la multitud de las demás cosas creadas y sujetos a la ilusión de separatividad, acarreando con ello la exteriorización de nuestro mundo imaginal objetivado como independiente realidad. Nuestra conciencia tiene por decirlo así dos ventanas, por una de ellas miramos el mundo imaginal y contemplamos la multiplicidad en el mundo de lo relativo, y por la otra entramos en el mundo de lo Real, en donde cesamos de ser lo relativo y somos lo Absoluto. Estos dos hechos aparentemente contradictorios constituyen la paradoja en la unidad de nuestra humana naturaleza. En nosotros se oculta el misterio que no puede escrutarse por ningún otro medio, como el de la cuadratura del círculo. En nosotros la eternidad es tiempo y lo Absoluto es relativo.

Hemos de precavernos contra la ilusión de dualidad como si en un lado estuviera lo Absoluto y en el otro lado lo relativo, que después se sintetizan en una superior unidad. Esta idea es un ejemplo de falacia intelectual y como toda falacia la aceptan muchos desconsideradamente, sobre todo cuando se expone mediante un símil

como el del círculo que acabamos de citar. Muy fácil es decir que el centro del círculo simboliza lo Absoluto, la circunferencia lo relativo y que uno y otra son aspectos de la suprema Realidad.

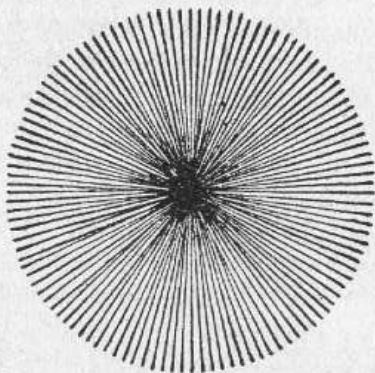


DIAGRAMA II. — El círculo que irradia de un punto

Sin embargo, esto sería de todo punto erróneo, una mera superficialidad intelectual. No hay más que una Realidad, lo Absoluto, que si queremos podemos simbolizar en el círculo con infinidad de radios. Sin embargo, el círculo no es una combinación de centro y circunferencia sino la esencial radiación de un punto. Tal es la realidad del círculo cuando lo consideramos desde el centro, y así también sólo puede reconocerse lo Absoluto desde el Centro de donde se ve todo el Círculo en su multiplicidad de radios. El radio que separadamente va del centro común a la circunferencia,

tiene del mundo una visión relativa, pues rodeado de muchos otros radios se considera separado de ellos, de todos los demás seres y es consciente de un mundo de relatividad. Pero lo Absoluto es siempre Aquello más allá de lo cual nada es, y en modo alguno es lo opuesto a lo relativo. *Lo relativo está eternamente contenido en lo Absoluto.*

En el mundo de relaciones nunca podremos conocer la verdad, pues estamos siempre sujetos a las ilusiones de la objetivación de nuestro mundo imaginal. Lo relativo no puede expresar lo Absoluto y la esencial Realidad o viviente Verdad será siempre una paradoja para el intelecto sujeto al mundo imaginal. Únicamente en el mundo de lo Absoluto podemos conocer la Verdad y la esencial Realidad al identificarnos con ella.

FALSOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Cuando analizamos algunas de las ilusorias características de la conciencia de nuestro mundo imaginal advertimos por qué es imposible conocer la viviente verdad en dicha conciencia y por qué cada pregunta formulada en tal estado de conciencia ha de estar empapada de la ilusión a que está sujeta. La multiplicidad que en lo Absoluto se ve como unidad, aparece como separación en mi exteriorizado mundo imaginal. Soy

consciente de mí mismo como centro de un mundo circundante y me considero "Yo" con relación a dicho mundo, que para mí es el No-Yo. Tal es la predominante característica de mi conciencia del mundo imaginal: la ilusión del Yo y del No-Yo. Todo lo referente a mi vida cotidiana está matizado por esta ilusión y sujeto a ella. Todo cuanto pienso, siento, hago, experimento, pregunto y respondo es parte de dicha dual estructura, o sea la de mi conciencia de que soy Yo rodeado de un mundo que es el No-Yo. Lo más peligroso de esta ilusión es que no me doy cuenta de ella y estoy acostumbrado a formular preguntas y plantear problemas de índole filosófica sin advertir que están matizadas y viciadas por la ilusión peculiar de mi conciencia en el mundo de relatividad.

Además de esta dualística ilusión que matiza todas mis preguntas y pensamientos en el mundo de lo relativo, están las ilusiones de espacio y tiempo, de suerte que lo que es siempre presente realidad morante en lo Absoluto se trueca en un desenvolvimiento de pasado, presente y futuro en mi mundo imaginal. Objetivizo este modo de experimentar lo eterno como una serie de sucesos y llamo "tiempo" a esta objetivación, considerándola como un rollo en que están escritos los sucesos. Después, olvidado de que esta particular estructura cronológica de mi mundo imaginal no es más que *mi* manera de interpretar la

siempre presente realidad, inconscientemente la entretejo con la textura de mis pensamientos y preguntas, de suerte que todos los problemas que mi aprisionado intelecto puede plantear están impregnados de aquella ilusión. Por lo tanto, todos los problemas en que se trate del principio y del fin del tiempo o de la relación del pasado y del futuro con el presente, son irresolubles puesto que entrañan un elemento de ilusión. De la propia suerte, la distancia en el espacio y las tres dimensiones espaciales son *mi* interpretación en mi mundo imaginal de lo que en lo Absoluto puede considerarse como un punto matemático. No hay espacio en el mundo de lo Real, aunque sí hay lo que yo interpreto en dimensiones de espacio y tiempo. La situación de espacio de mi mundo imaginal también matiza mis pensamientos y emociones sin darme cuenta de ello. Nunca dudo de que yo estoy "aquí" y otro está "allá", a tal o cual distancia. Sin embargo, esto sólo es la apariencia en mi mundo imaginal de lo que en lo Absoluto no está distanciado especialmente; y en consecuencia, cuando planteo un problema filosófico en que interviene la ilusión de un espacio objetivo, no es posible resolverlo porque es de por sí vicioso.

Así tenemos que en filosofía es imposible conocer la viviente verdad por medio de preguntas referentes a la realidad mientras estamos sujetos a la ilusión de nuestro relativo punto de vista, y

querer responderlas por operación del intelecto o mente actuante en el reino de la relatividad. Sólo cabe esperar una respuesta errónea por ser también errónea la pregunta. El agnóstico está al menos más seguro al declarar que tales problemas son irresolubles y que el hombre no puede conocer la esencia de las cosas. Esto puede no ser verdad, pero al menos nos libra de las falsas respuestas que obran como soporíficos mentales. Cuando el agnóstico dice: "no podemos conocer" tendría razón si añadiera: "por medio del intelecto", puesto que el intelecto es el instrumento de observación en el mundo de relatividad y nos falla cuando deseamos conocer la realidad, pues en este caso sólo la intuición puede servir de medio de conocimiento, porque la intuición es la experiencia de la realidad en nuestro ser; pero ni el intelecto ni la intuición son capaces de responder acertadamente a preguntas de por sí erróneas. Responderlas denotaría ignorancia.

Podemos escapar del círculo vicioso de la falsa pregunta y la falsa respuesta, si reconocemos que las preguntas se formulan desde el punto de vista de la ilusión y que el intelecto está sujeto a la misma ilusión. Únicamente cuando desechamos la ilusión y el intelecto y prescindimos de todos los arreos del mundo de la relatividad podemos entrar en el mundo de lo Real y experimentar la Realidad que no responde a falsas

preguntas sino que más bien las aparta a un lado y nos da el conocimiento de la viviente verdad a cuya luz se descubre la absurdidad de aquellas preguntas. Dice Emerson: "El alma nunca responde con palabras sino por la inquirida cosa en sí." Nada ganaremos con responder verbalmente, sino que hemos de experimentar la vívida verdad que nos muestre lo absurdo de las falsas preguntas y nos evite superfluas respuestas.

ESOTÉRICO Y EXOTÉRICO

El reconocimiento de lo Absoluto, de la viviente verdad es una suprema realidad inexpressable en el lenguaje del intelecto. En este sentido es *esotérica* en comparación de las enseñanzas que pueden explicarse intelectualmente y son por lo tanto *exotéricas*. La palabra esotérico en la frase conocimiento esotérico o enseñanzas esotéricas suele emplearse para significar un cuerpo de información en poder de algún selecto grupo de estudiantes que conocen dichas enseñanzas y por una u otra razón no consideran conveniente publicarlas. Sin embargo, estas enseñanzas son secretas porque sólo unos cuantos las conocen; pero no son esotéricas en la recta acepción de la palabra. El verdadero conocimiento esotérico no es un conocimiento que por alguna razón

no queremos publicar, sino un conocimiento que nadie puede publicar porque no es posible expresarlo ni hay lenguaje que lo exprese. Así el conocimiento esotérico es una experiencia tan sólo peculiar de quien la tuvo, pues no puede comunicarla; y conocimiento exotérico es el que puede comunicarse aunque creamos que no conviene su publicación. En este último caso nuestro conocimiento exotérico es al propio tiempo secreto u oculto, pero que con el tiempo llegará a ser público y beneficioso para todo el mundo. En cambio, el conocimiento esotérico nunca podrá ser exotérico, porque es esotérico por su propia naturaleza e inefable. Dice Lao Tze al comienzo del Tao Teh King: "El Tao que puede ser expresado no es el inmutable Tao; el Nombre que puede ser nombrado no es el inmutable Nombre."

La mente vulgar, desconocedora del medio de *aproximarse* a la realidad, se precipita en una invacilante respuesta, cuando la mente filosófica permanecería en reverente investigación de la verdad. Ciertamente "los locos se meten donde los ángeles no se atreverían a entrar", y así el filósofo tiembla horrorizado al ver que una mente incapaz de pensar más allá de las menudencias de la vida diaria, trata sin reparo, definitivamente y concluyentemente, cuestiones de cuya profundidad y misterio apenas se da cuenta. Sufriremos como si se cometiera un sacrilegio con lo

que nos es más santo, al ver que los intelectos atados a la ilusión manosean con grosera complacencia y entera incomprensión los sagrados Misterios a que tan sólo nos atrevemos a acercarnos con santo pavor. Y cuando se expone un sistema o una doctrina con la pretensión de que resuelve tal o cual problema de la vida, comprendemos que no nos ofrece la expresión de la viviente verdad sino la inanimada estructura de un aprisionado intelecto. La vida no es lógica ni sistemática ni razonable ni utilitaria, y si pudiera expresarse en un sistema lógico, no sería vida sino muerte. El misterio de la vida no es problema soluble sino una realidad experimentable, y esta experiencia del misterio de la vida es la verdadera Teosofía, que nunca podrá expresarse en un sistema ni da respuesta verbal a los problemas de la vida, porque es demasiado grande para ello, y en vez de responder a preguntas y resolver problemas nacidos de la ilusión, aparta a sus devotos de la irrealidad de un mundo imaginal y los conduce al mundo de la Realidad en donde son la verdad que contemplan.

La grandeza de una verdadera y vívida filosofía de la vida no consiste en que haya de responder a los problemas de la vida sino en que *no* responde. Si respondiera demostraría que es tan nacida de la ilusión como los problemas. Su grandeza está en que es capaz de *transcender* los problemas y preguntas arraigados en la ilusión,

y al experimentar la viviente realidad pone en olvido tan fútiles pasatiempos.

Quien ha experimentado la verdad retorna de su experiencia con reverente respeto, pues le calma la magnitud del misterio que ha contemplado que ya es parte de su verdadero ser. Cuando se le presentan los falsos problemas que durante tantos siglos han acosado a la filosofía y a la religión, no desciende a su nivel para responder a su insana demanda con una igualmente insana y hueca satisfacción, sino que habla palabras de realidad que desvanecen los problemas. Al intelecto, atado a la ilusión, le parece que quien ha experimentado la verdad dude de las preguntas que le formula, y exige una respuesta puntualizada aunque la elabore en la fábrica de la ilusión. Y cuando el verdadero filósofo no puede o no quiere responder a la ilusión con la ilusión, sino que aparta los resultados de lo irreal y habla con la voz de la realidad, entonces el ciego intelecto se encoge de hombros y con desdenosa sonrisa retorna a sus huera especulaciones.

La vida de Gautama el Buda nos ofrece varios ejemplos de la imposibilidad de responder satisfactoriamente a las intelectuales preguntas basadas en la ilusión. Muchas veces intentaron sus discípulos obtener del Tathagata definidas respuestas a los problemas esenciales, pero nunca respondió directamente a las preguntas sino

que solía hacer tres o cuatro afirmaciones contradictorias, dejando a sus discípulos en confusión intelectual para que se diesen cuenta de la futilidad de sus preguntas.

Uno de los discípulos, el venerable Malunkya-putta, quejóse a Buda, diciendo que no se sometería a la vida religiosa bajo la dirección del Bienaventurado, a menos que le dilucidara los capitales problemas de la vida. El Buda le respondió:

Malunkya-putta, cualquiera que dijese: "no me someteré a la vida religiosa bajo la dirección del Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me dilucidara si el mundo es eterno o no es eterno... o que el santo sigue o no existiendo después de la muerte" esa persona moriría, Malunkya-putta, antes que el Tathagata se lo hubiese dilucidado. Es como, Malunkya-putta, si un hombre hubiese sido herido por una flecha muy empapada en veneno y sus amigos, compañeros y parentela procurasen buscar un médico o cirujano, y el herido dijese: "no consentiré que me extraigan la flecha hasta que sepa si el que me hirió pertenece a la casta de los sacerdotes, de los guerreros, de los agricultores o de los artesanos." Este hombre moriría, Malunkya-putta, sin haber sabido lo que quería saber. De la misma manera, Malunkya-putta, cualquiera que dijere: "yo no me someteré a la vida religiosa bajo la dirección del Bienaventurado, hasta que el Bienaventurado me dilucide si el mundo es eterno o si no es eterno... o si el santo sigue o no existiendo después de la muerte" esta per-

sona moriría antes de que el Tathagata se lo hubiese dilucidado. (Warren. *El Budismo en traducciones*, pág. 117).

Así el Buda rehusaba responder a preguntas nacidas de la ilusión, pues como había logrado el pleno reconocimiento de la verdad, bien sabía que cualquier respuesta que diese conduciría a error por ser una parcial verdad. Por lo mismo se abstenía de responder directamente, pero señalaba a sus discípulos el noble óctuple Sendero que los conduciría al vencimiento de la ilusión y la conquista de la realidad. Tal es la cura de la herida emponzoñada de que habló a Malunkya-putta. Hasta que no estemos curados no nos aprovechará enseñanza alguna, y todo cuanto escuchemos y conozcamos estará envenenado por la ilusión.

Muy significativo es que las mismas preguntas a que Buda rehusaba responder, pues sabía que era imposible dar adecuada respuesta, las responden desconsideradamente los insazonados intelectos. Para ellos, la pregunta y la respuesta no son más que dos piezas encajadas de un gráfico rompecabezas, y se satisface cuando ambas piezas encajan. No tiene ni barruntos de la realidad a que pertenecen las preguntas, pues de barruntarla, muy diferentes hubiesen sido sus preguntas o quizá no las formulara, porque muy profunda verdad es que cuando realmente pode-

mos preguntar, también conocemos. En su verdadero sentido, preguntar es aspirar a la realidad que sólo puede satisfacernos, y cuando así preguntamos, ya empezamos a recorrer el sendero que a la realidad conduce aunque de momento parezca que ignoramos las cuestiones que tan vitales se le figuran al intelecto. La doctrina de Buda, de que el hombre debe primero librarse de la ilusión, indica esencialmente el camino más corto para llegar al conocimiento de la verdad. "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura."

CAPÍTULO V

EL MISTERIO DE LA CREACIÓN

Este universo ha sido hecho el mismo para todos, no para uno, tanto dioses como hombres; pero siempre fué, es y será un perpetuo fuego vivo con fijas medidas que encienden y fijas medidas que apagan.

HERÁCLITO

EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

Es inevitable que el hombre, al contemplar su mundo imaginal y considerándolo como un objetivo universo, pregunte cuál es el origen de este mundo, quién lo hizo y de qué fué formado. Todos los objetos artificiales que ve el hombre en su diaria experiencia están hechos de algún modo, los ha hecho alguien y de algún material. Hubo tiempo en que no existían, y otro tiempo en que llegaron a ser lo que son ahora, y vendrá día en que ya no sean lo que son actualmente. Lo mismo sucede con las formas naturales, pues el hombre ve que van creciendo desde muy me-

nudo origen hasta la madurez, y luego decaen y se desintegran. Al transmitir estas experiencias al universo circundante, se admira el hombre de cómo tuvo principio este universo, si había algo anterior y si finará algún día; si fué creciendo por sí mismo hasta ser lo que ahora es o si tuvo un Hacedor que lo creara; si este Creador hizo su universo de algún preexistente material o si de algún modo lo emanó de sí mismo; qué relación hay actualmente entre este universo y su Causa primera; qué fin ha de tener, y si entraña algún propósito su existencia y desenvolvimiento.

Muchas y muy diversas respuestas da el hombre a estas preguntas sobre el origen del mundo, desde las groseras cosmogonías mitológicas hasta las maduras opiniones teológicas en que una Deidad extracósmica hace el mundo de la nada o el científico concepto de una evolución mecánica en que este mundo en toda su complejidad surge por sí mismo de una nebulosa estelar. Y en la mayoría de los grandes sistemas filosóficos hallamos algún aporte a estos problemas de la creación del mundo, algún conato de escrutar el misterio. Así desde los albores de la filosofía índica hasta las modernísimas hipótesis filosóficas, los problemas relacionados con el origen de este universo han embargado la contemplación del hombre con innegable persistencia.

Cuanto más primitiva es la raza o la civiliza-

ción, más ingenuamente resuelve el problema de la creación, y al leer algunas de estas antiguas explicaciones nos extraña que pudieran tomarse en serio. Nuestra época ha traspuesto enteramente tan infantiles fábulas; y sin embargo, cuando analizamos la actitud de la generalidad de las gentes respecto a estos problemas, nos sorprende ver cuán sumamente primitivo es su concepto de la cuestión. Así hay todavía millones de cristianos, muchos de ellos con bagaje científico, que aceptan incuestionablemente como palabra de Dios la primitiva tradición con que el pueblo hebreo explicaba el origen del universo y del hombre.

El primitivo antropomorfismo y las inherentes contradicciones del relato del Génesis, movieron a Shelley a escribir en su poesía *Queen Mab*:

De una eternidad de inacción, desperté yo, el Dios.
En siete días de actividad hice la tierra de la nada;
descansé y creé al hombre. Lo coloqué en un paraíso
donde planté el árbol del mal para que pudiese comer
y morir, y echarle yo en cara su maldad, de modo
que como un despiadado conquistador de la tierra
recayese toda miseria en mi fama.

Sin embargo, Shelley era de muy religioso temperamento, y precisamente por su profundo reconocimiento de la religión desdeñó una primitiva tradición que con todas sus discrepancias

difícilmente puede tomarse por la palabra de Dios sin dudar de su omnisciencia.

No cabe duda de que el Antiguo Testamento es una de las más valiosas obras de la literatura universal. Acaso no tenga igual en la literatura de país alguno como historia de las luchas y aspiraciones de una interesantísima y bien dotada nación, como tradición de sus religiosos pensamientos y emociones, como documento de la humana debilidad y fortaleza, de hermosura y brutalidad. En este concepto rendirá siempre plenitud de frutos a cuantos lo estudien, y dilatará los horizontes de la comprensión humana. Pero aceptar cada palabra de dicha Escritura no sólo como divinamente inspirada sino como la propia palabra de Dios es un absurdo incompatible con el pensamiento moderno.

No hemos de menoscabar la influencia que aun hoy día tiene el Antiguo Testamento en la mentalidad cristiana. Muchos de sus conceptos referentes a Dios y el mundo, al hombre y a la mujer, al mal y al pecado, los ha entretejido el telar de los siglos en nuestra contextura mental aunque no lo advirtamos.

RESPUESTA CIENTÍFICA

Muy natural es que quienes rechazan un concepto de la creación del mundo que ofende en todos sus puntos a la mente pensadora, deman-

den de la ciencia una explicación del origen del mundo. En efecto, a consecuencia en gran parte de los descubrimientos de la ciencia en astronomía, geología, paleontología y arqueología, surgió la primera sombra de duda acerca de la exactitud bíblica, y no tardó en sobrevenir la opción entre aceptar el relato del Génesis referente a la creación de nuestro mundo, o cualesquiera otros datos de la ciencia con las teorías fundadas en ellos.

Puesto que el geólogo conoce aproximadamente la clasificación de los depósitos geológicos, al estudiar las capas de la superficie terrestre puede estimar con relativa exactitud la edad de una capa cualquiera. Por lo tanto, si observa que ciertas capas tienen varios centenares de miles de años de antigüedad, y si en tales capas se encuentran restos fósiles de hombres, animales o plantas, dichos fósiles son mudos testimonios de la existencia de seres vivientes en aquel período. No cabe duda de que el testimonio de los depósitos geológicos no sólo contradice la cronología mosaica sino también la sucesión de las especies naturales según el Génesis. En vez de las espontáneas creaciones por una Deidad extracósmica, hallamos una gradual evolución en que nuevas especies aparecen por las lentas transformaciones de las precedentes. Así, el hombre, en vez de ser creado completa y perfectamente por Dios se considera como el natural

descendiente de los cuadrumanos. El Génesis y la ciencia resultan incompatibles.

En este primer concepto de la transformación de las especies, se consideró como método la adaptación al medio y la selección natural por supervivencia del más apto. En esta clásica teoría de la evolución no había lugar para una inteligencia creadora, y la tarea del Dios de Moisés la tomó a su cargo un nuevo Dios que se llamaba "adaptación al medio." No podemos menos de extrañarnos de que muchos librepensadores que rechazan desdeñosamente la milagrosa creación del mundo según el Génesis, acepten de muy buen grado la no menos milagrosa evolución del mundo, con toda su variedad de seres, de una nebulosa estelar por los prodigiosos agentes llamados adaptación al medio y supervivencia del más apto.

Verdaderamente, cuando se nos invita a creer que nuestro mundo actual con sus millones de diferentes criaturas, con la admirable complejidad de estructura de los reinos animal y vegetal, con el hombre mismo en la fuerza de sus aspiraciones y de su poder para adaptarse al ambiente, que todo esto provenga de la nebulosa estelar por adaptación y supervivencia, hemos de reconocer que estamos frente a un milagro en cuya comparación es juego pueril el del Génesis.

Pero aparte del milagro que exigen los antiguos evolucionistas, hay graves deficiencias en

su hipótesis. No es posible dudar de la influencia del ambiente ni de la verdad de la supervivencia del más apto; pero también es verdad que no siempre sobrevive el más apto. Cuando las aves evolucionaron gradualmente de los reptiles, debió transcurrir un período, acaso de millares de años, durante el cual las rudimentarias alas no eran lo bastante eficaces para el vuelo, y por tanto las nacientes aves debieron de ser entonces inferiores a los reptiles. Ni la adaptación al medio ni la supervivencia del más apto por selección natural pueden explicar cómo las aves evolucionaron de los reptiles, puesto que únicamente las alas en plena eficiencia podían darles superioridad sobre los reptiles. Así no es posible eludir la forzosa conclusión de que en el interior de las especies ha de haber una fuerza que las mueva a transformarse en otra superior y a sobrevivir durante un período intermedio en que a causa de la modificación de su estructura son temporáneamente inferiores a sus compañeras. Por lo tanto, este interno principio informativo, esta excitación creadora o *impulso vital* es la causa de la evolución, y el ambiente y la lucha por la vida *sirven* para el cumplimiento de un propósito que por sí mismos no pueden cumplir.

Así tenemos que la función determina el órgano, que hay una evolución de vida que desde el interior determina la evolución de la forma y produce las nuevas especies por la fuerza de un

inherente principio dinámico que a juzgar por los resultados ha de ser inteligente. Para creer que la belleza de las formas naturales ha evolucionado de la materia de la nebulosa estelar por una fortuita selección natural, habríamos de creer también que un montón de ladrillos pueden erigirse por sí mismos en un hermoso edificio sin intervención de una creadora inteligencia.

Por consiguiente, la ciencia de la evolución reinvoca bajo otra forma y nombre, al Creador que proscribió en sus primeras etapas, y en donde antes eran antagónicas la religión y la ciencia, podemos hoy ver la posibilidad de sintetizarlas en una superior verdad. Desde luego que esto no significa que se haya superado la incompatibilidad entre el Génesis y la ciencia moderna, sino que los informes de la ciencia no son en modo alguno incompatibles con la fe en una Inteligencia creadora que internamente guía y dirige la evolución.

INSUFICIENCIA DE LA RESPUESTA CIENTÍFICA

Por indispensable y esclarecedora que sea la evolución al explicar el método según el cual ocurren los cambios en nuestro universo, es no obstante, como toda verdad científica, una explicación del *cómo* y no del *por qué*. Expone el método, pero deja intacto el misterio, pues aunque retrazáramos este universo a la nebulosa estelar,

subsistiría la pregunta que de dónde procede la nebulosa, y si se nos dijera que de la materia primordial, todavía preguntaríamos que de dónde procede la materia primordial y por qué se convierte en nebulosa. Encontramos una materia esencial, una materia prima de la que ha evolucionado el universo, pero que permanece inexplicable. Igualmente inexplicable es que un vario universo se haya diferenciado de la supuesta uniformidad de una substancia primordial. Y sobre todo esto permanece la cuestión del inherente poder creador que mueve a las formas primitivas a evolucionar en otras superiores. También la evolución es incapaz de hallar un verdadero origen y de coordinar nuestro universo de tiempo y cambio con una eterna Realidad.

Así dice Taylor en *La Evolución a la luz del moderno conocimiento*:

De aquí que la evolución no pueda explicar la colectiva existencia de los seres, como no es posible explicar la fabricación de múltiples y diferentes objetos de una materia prima sin carácter propio y por lo tanto pura nada. Cada evolución presupone un material con agentes que en este material actúen y sean anteriores a la evolución; pero el proceso de considerar dicha *presuposición* como resultado de una evolución precedente no puede llegar hasta lo infinito. Algo subyacente en todas las evoluciones que a todas proporcione el material y la fuerza impulsiva, debe de ser allí lo estrictamente eterno.

Por mucha luz que hayan dado los descubrimientos científicos a la evolución natural, no han tocado siquiera al misterio de la creación. La ciencia no podrá jamás hallar la esencial Agencia creadora ni el verdadero origen de las cosas. A lo sumo retrazará su origen a precedentes evoluciones, universos y estructuras, a las *presuposiciones* de que habla Taylor y que permanecen inexplicables.

Las mismas deficiencias que notamos en el concepto científico de los orígenes del mundo se presentan al entrar en el reino del ocultismo que, según dijimos, se ha de considerar como una extensión de la ciencia a mundos de más sutil materia. La investigación clarividente expone algunos hechos que retrollevan el proceso creador a un punto más allá del que puede alcanzar la ciencia. Así en la moderna teosofía hallamos una doctrina de la creación según la cual el Logos de un sistema solar lo crea efundiendo su energía en una preexistente raíz de la materia, llamada *Mûlaprakriti*, para formar los átomos primordiales. Se explica la diversidad y diferenciación procedente de un Ser inmanifestado y aparentemente inane, diciendo que un ciclo de manifestación o *manvántara* está relacionado con otro anterior, aunque entre ambos interviene un período llamado *pralaya* o de inmanifestación, durante el cual permanecen en suspenso los frutos del manvántara anterior hasta el comienzo

del próximo en que se reactivan y ocasionan la diferenciación del Uno en Muchos.

Estas enseñanzas, basadas en la investigación oculta, dilatan considerablemente la ciencia más allá del mundo físico, pero dejan intacto el misterio de la creación; porque señalar el origen de la materia en una preexistente raíz de la materia no explica el fundamental problema de los orígenes, como no lo explica la doctrina teológica de la creación del universo de la nada. No hemos hecho otra cosa que dar vuelta al problema. De la propia suerte, el problema del comienzo de la creación no se resuelve por retrollevarlo a uno ni a mil manvántaras, aunque cada manvántara durara trescientos millones de años. Tan enormes números pueden ofuscar la imaginación, pero no contribuirán a solucionar el problema del tiempo y de la eternidad.

Esto no menoscaba en lo más mínimo el valor de las enseñanzas ocultas referentes a la creación y al origen de la materia; pero subsisten las observaciones de Taylor respecto a la insuficiencia filosófica de las teorías científicas, pues partimos de los *presupuestos* resultados de una evolución anterior sin poder hallar el origen. El ocultismo necesariamente comparte el destino de la ciencia en cuanto a la última interrogación. También puede explicar el método, el cómo, pero nunca el por qué.

ERRÓNEAS PREGUNTAS Y ERRÓNEAS RESPUESTAS

La fundamental razón de que ni el concepto teológico ni el científico ni el ocultístico del origen del mundo den respuesta satisfactoria es que empiezan por aceptar implícitamente las preguntas sin detenerse a considerar si hay algo erróneo en la pregunta misma, y si no estamos condenados de antemano a responder erróneamente.

Mientras el intelecto ni aun siquiera sospeche que su objetivo universo no es más que el mundo imaginal proyectado en nuestra conciencia, incuestionablemente aceptará un absoluto tiempo como parte del universo objetivo. Tal tiempo objetivo ha de tener principio y fin, y el intelecto tropezará con la dificultad de que la creación debe de haber empezado en algún tiempo, es decir, que el tiempo hubo de tener principio. Esto es en sí mismo absurdo, sobre todo cuando lo consideramos conjuntamente con la inmutable eternidad de la divina existencia. Es imposible coordinar nuestros ciclos de tiempo, de definida duración, con una inmutable eternidad sin principio ni fin, que es una siempre presente realidad, y todos nuestros esfuerzos en forjarnos la ilusión de un absoluto tiempo conciliado con el concepto de eternidad están condenados al fracaso.

Análogamente se halla el intelecto en un callejón sin salida cuando trata de comprender por otra parte, cómo pudo haber algo de lo cual fuese hecho el universo y cómo pudo haber algo existente por sí mismo y con objetiva existencia, independiente del Ser que la creó. Sin embargo, la creación de la nada sólo es una frase, y ni aun el más inmaterial concepto de la emanación del ser de Dios o de la existencia en la mente de Dios esclarece el misterio final. Todos estos términos pueden aplicarse a la obra de la Deidad de un universo respecto a Su especial sistema, mientras estemos en el reino de la relatividad y podamos emplear términos de ella derivados. Pero si queremos acercarnos al último misterio de la creación, hemos de ir por un sendero enteramente distinto y ante todo vencer la ilusión de que nacen nuestras erróneas preguntas.

Por supuesto, que mientras creemos que nuestro mundo imaginal es un objetivo universo, independiente de nuestra conciencia, tropezamos con el problema de la objetiva materialidad del universo, y todas nuestras preguntas referentes a la creación, presuponen tal enteramente real y objetiva materia. Nuestras preguntas y respuestas nacen, por tanto, de la ilusión, y hasta que en nosotros mismos vencamos esta ilusión será imposible acercarnos al misterio de la creación. Mientras estemos sujetos a ideas preconcebidas,

arraigados en la ilusión que matiza todas nuestras preguntas, será mejor que nada preguntemos, pues estamos en la misma situación que el herido por emponzoñada flecha en el episodio de Malunkyaputta, y lo que primeramente necesitamos es el médico. Hasta que adquiramos la experiencia de la realidad lo mejor que podemos hacer es forjar ingeniosas explicaciones de imposibilidades, pues tal serán nuestras preguntas y respuestas mientras suframos las agonías de la ilusión. Podrán satisfacernos interinamente por su ingenuidad, pero están vacías de significado.

Así en todas las preguntas referentes a la Causa primera, al principio de la creación, a la materia de que se formó el universo, su origen y su relación con su Creador, interviene la ilusión, y especialmente las ilusiones de un tiempo absoluto y de la objetiva realidad de la materia, preguntas todas que no pueden responderse porque son de por sí erróneas. Sin embargo, la misma intensidad de nuestro deseo de saber, nuestra viva pasión por la verdad en estos asuntos y la sinceridad cordialísima con que formulamos las preguntas, por erróneas que sean, proporcionan la fuerza motora que finalmente nos conducirá a la realidad. Aun en las preguntas erróneas hay virtud proporcional a su sincera cordialidad.

Hemos visto que es inútil demandar de la ciencia una respuesta a las esenciales preguntas

referentes a la creación. La ciencia puede explicarnos cómo actúan las cosas en nuestro mundo imaginal y cómo en el círculo vicioso del tiempo están unas cosas relacionadas con otras en una aparente cadena sin fin de causación. Las preguntas finales caen fuera de su dominio. Lo mismo sucede con el ocultismo. Según la investigación clarividente, hay hechos que colocan el proceso creador en un punto mucho más allá del que la ciencia puede alcanzar. Pero todo ello, por profundamente interesante y valioso que pueda ser para explicar los métodos del crecimiento y cambio que vemos en nuestro mundo imaginal no contribuye esencialmente a los filosóficos problemas referentes al origen del mundo. La ciencia y el ocultismo pertenecen al dominio de lo relativo y sólo aportan hechos, por lo que presentarlos como respuestas filosóficas es equivocada aplicación. Hemos de acercarnos al misterio de la creación de otro modo muy diferente. Una vez planteado el problema con la mayor claridad posible, hemos de prescindir de nuestro mundo imaginal con todas sus pertenencias y tratar de experimentar el Misterio en sí mismo en el mundo de lo Real.

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Retraigámonos del mundo imaginal y de todas sus coaccionantes ilusiones y entremos en el

mundo de la Realidad donde únicamente puede experimentarse la viviente verdad.

Hemos dejado atrás nuestro mundo de relatividad y somos lo Absoluto, toda relatividad simultánea y eternamente. Ya no contemplamos un universo cuya historia se arrolla en el tiempo. Experimentamos como una siempre presente realidad Aquello que en lenguaje de la ilusión es todo lo que fué, es y será, todo universo pasado y presente, todo principio y todo fin, todos los ciclos de tiempo y evolución. Sin embargo, lo Absoluto no está en un lado y toda la muchedumbre de relatividad en otro lado. La Relatividad no es más que el deletreo del Nombre de lo Absoluto, su verdadera existencia, su constitución y descripción, y casi podemos decir que su única característica, porque en la experiencia de la Realidad parece absurdo preguntar cómo lo relativo procedió de lo Absoluto, de dónde vino y por qué existe. *Es* lo Absoluto y sólo se le ve como relativo cuando se le mira desde el relativo punto de vista de algún ser ilusionado por la separatividad.

Por lo tanto, es imposible decir que hay alguna razón para la presencia de lo relativo en lo Absoluto, pues lo relativo es lo Absoluto experimentado de otra manera. Así no tiene razón de ser lo relativo ni reconoce causa ni origen, carece de propósito y no sirve a ningún fin ni tampoco en modo alguno acrecienta la gloria de lo

Absoluto porque es lo Absoluto. Las palabras origen, causa, propósito y fin sólo pueden florecer en el suelo de la ilusión y pierden todo su significado en el mundo de lo Real.

De lo relativo tanto como de lo Absoluto, sólo podemos decir que su existencia es su justificación. Es y todo en ello es; siempre fué y nunca dejará de ser, aunque "nunca" y "siempre" son palabras de nuestro lenguaje de ilusión. La siempre presente realidad es el misterio que experimentamos en el mundo de lo Real y en esta experiencia enmudece toda pregunta.

En el mundo de lo relativo, el intelecto opera siempre con falsos conceptos; y para él, la siempre presente Realidad de todo cuanto es, semeja una congelada inmovilidad, y el silencio e inmutabilidad de lo Eterno, es la quietud de la muerte. Para el intelecto la vida es movimiento y el movimiento cambio de una cosa *después* de otra. Y sin embargo, la experiencia de lo Real dista muchísimo de lo que el intelecto se figura que es. Aunque lo Eterno es inmutable, todo cambio y todo tiempo, todo crecimiento y evolución están contenidos en lo Eterno como permanente realidad, mientras que en nuestro mundo imaginal los vemos arrollados en el interminable ovillo a que llamamos tiempo. Lo que experimentamos en nuestra conciencia del tiempo no es más que el siempre variable sector de realidad a que llamamos presente.

Lo presente de por sí no tiene duración ni realidad. Ni aun la fracción de un segundo puede llamarse presente. Solamente lo pasado y lo futuro son reales y son los nombres que damos a la siempre presente realidad de las cosas tales como son. Así tan imposible es hablar del principio y fin de una cosa en el mundo de lo Real como hablar del principio y fin de un círculo. El principio y el fin, el crecimiento y el cambio, las sucesivas etapas sólo aparecen cuando en nuestro mundo imaginal interpretamos la siempre presente Realidad.

Un símil nos ayudará a comprender algo de lo que necesariamente está más allá del intelecto. Si imaginamos un ser viviente en un mundo de dos dimensiones, por ejemplo en la superficie de un líquido, fácilmente advertiremos que todo objeto que pasara por la superficie del líquido presentaría al ser bidimensional una siempre cambiante sección transversal de su verdadero ser. La siempre cambiante sección transversal sería la única experiencia que el ser bidimensional tendría de la realidad tridimensional. Si pasáramos un cono por la superficie bidimensional, el citado ente podría ver primero el punto de contacto del extremo del cono y después un círculo cada vez más extenso o una elipse, según el ángulo con que el cono pase por la superficie. Podemos imaginar cómo aquel ser bidimensional llamaría "cono" a la sección transversa del cono,

que es todo cuanto conoce, y consideraría el constante cambio de aquella sección como el proceso evolutivo del cono desde un punto hasta el círculo de su base. Sin embargo, lo que al ser bidimensional le parecería cambio o evolución, sería una siempre presente realidad para un ser tridimensional que lo observase, y el cono sería para este ser una cosa completa. Además el ser bidimensional llamaría "pasado" a lo que hubiese pasado por la superficie, "futuro" a lo que todavía hubiese de pasar, y su "presente" sería la siempre cambiante sección transversal del cono. Para el ser tridimensional, el presente no tendría significado; sólo serían reales el pasado y el futuro.

Así cada ser relativo, en el mundo de lo Real es simultáneamente todo lo que en la ilusión-tiempo de nuestro mundo imaginal podríamos llamar su historia o evolución. Mientras en esta ilusión del tiempo no vemos más que las siempre cambiantes secciones transversales de la Realidad, en el mundo de lo Real cada ser está completo y contiene en sí mismo toda su evolución como simultáneamente presente realidad. Nuestro particular ciclo de evolución con su aparente principio y fin no es más que *nuestro* reconocimiento en el tiempo de lo que somos en la eternidad. Lo que reconocemos en nuestro ciclo de vida, en el mundo del tiempo, es real, es nuestro eterno ser, pero la *manera* de reconocerlo como

un proceso de crecimiento con principio y fin, es nuestra idiosincrasia, nuestra ilusión.

Cada ser tiene su reconocimiento de la eterna realidad y este reconocimiento es el ciclo de vida de dicho ser. La totalidad de nuestro ciclo de vida es nuestro ser en el mundo de lo Real, visto como si fuera nuestra evolución en la ilusión del mundo imaginal. Así lo que llamamos nuestra evolución como individuos es como el deletreo de nuestro eterno Nombre, de nuestro verdadero ser. Como tal, la evolución parece cumplir un propósito, conducir a algún fin, dar un resultado y tener una causa, mientras que todas estas palabras parecen vacías de sentido cuando las consideramos en conexión con la realidad ocasionante de la apariencia de evolución en nuestro mundo imaginal.

Análogamente, nuestra actividad o más bien lo que llamamos nuestra actividad es nuestro reconocimiento de la eterna Actividad, la única Actividad siempre existente, el Ritmo de la creación. En nuestra conciencia ordinaria podemos percatarnos intensamente de que hacemos algo, de que pensamos y sentimos, y ello constituye nuestra actividad, nuestro mundo de creación que de nosotros surge y es obra nuestra. Cuando construimos una mesa o pronunciamos una palabra, nos parece que creamos algo que antes no existía en la forma que le damos, y creemos que añadimos algo a la totalidad de las cosas. De

análoga manera, aunque en grado infinitamente mayor, nos figuramos que la Deidad de un universo crea este universo, haciéndolo o poniéndolo o emanándolo de Sí mismo, pero siempre añadiendo algo con Su actividad a las cosas existentes en aquel momento. Pero también esto es ilusión.

Siempre que por medio de la ciencia o del ocultismo indagamos en nuestro mundo imaginal los orígenes de las cosas, siempre indagamos el origen de un particular universo, por grande que sea, en el reino de la relatividad. La razón de que siempre será imposible descubrir este origen y hallar un fin, es que tal universo *no es la objetiva creación que nos figuramos, sino el reconocimiento por algún excelso Ser de la eterna creación*. Los aparentes principio y fin del creado universo son relativos con referencia al Ser que en su universo reconoce la eterna Creación, y no podemos encontrar principio ni fin porque no los hay. Lo que llamamos tiempo no es más que la lineal interpretación del círculo de eterna Existencia cuyo principio y fin nunca podrán hallarse por muy arduosamente que se busquen. Así nuestro individual ciclo de tiempo, nuestra evolución, es nuestra experiencia de la eterna Realidad dentro del mayor ciclo de tiempo que es a su vez la experiencia de la eterna Realidad por la inherente Vida de nuestro universo; pero ni uno ni otro

de ambos ciclos de tiempo son objetivamente reales sino experiencias de la Realidad.

EL RITMO DE LA CREACIÓN

En nuestra conciencia ordinaria experimentamos la limitación de lo Absoluto en lo relativo; y por otra parte, en nuestra experiencia de la Realidad vemos la liberación de lo relativo en lo Absoluto. Estos dos *hechos*: la eterna limitación de lo Absoluto en lo relativo y la eterna liberación de lo relativo en lo Absoluto no son meros frutos del razonamiento intelectual o de las pruebas lógicas, sino realidades que podemos experimentar en *nosotros mismos*. Estos dos hechos fundamentales interpretan conjuntamente para nosotros el misterio de la Creación. Aunque engañosos por su insuficiencia, los términos de limitación y liberación nos sirven para describir la eterna Creación o existencia de lo Absoluto. Ambos hechos constituyen el Ritmo de la Creación.

Cuando entramos en el mundo de lo Real no sólo experimentamos la liberación de lo relativo en lo Absoluto, sino que nos identificamos con el eterno Ritmo creador, que es el verdadero Ser de lo Absoluto, el mismo Absoluto. En esta última experiencia ya no es cuestión de los dos hechos básicos de conciencia que conjuntamente constituyen el Ritmo creador. Experimentamos

el Ritmo de la creación como la suprema y final realidad más allá de la que nada es y lo es todo. En la experiencia de este Ritmo podemos reconocer las fases de limitación y liberación, pero son *nuestras* distinciones y en modo alguno separaciones en el Ritmo creador. Este Ritmo es *uno y entero*; y en él la limitación de lo Absoluto en la relatividad y la liberación de lo relativo en lo Absoluto son una simultánea, omnipenetrante y esencial Realidad.

Cierto que aun la palabra "ritmo" es insuficiente; pero cuando hemos experimentado la realidad, nos encontramos ante el dilema de o no decir nada porque no hay palabras capaces de expresar lo Real o intentar decir algo acerca de lo Real en un lenguaje basado en ilusiones de nuestro mundo imaginal, sabedores de que *todas nuestras expresiones serán insuficientes y ocasionadas a equivocada interpretación*, y que todo cuanto digamos parecerá contradictorio. Por esto vale de mucho el empleo de símbolos, pues en un símbolo podemos expresar simultáneamente lo que el lenguaje sólo es capaz de describir sucesivamente. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que como en el lenguaje simbólico empleamos medidas de espacio, las ilusiones inherentes en un espacio objetivo son tan peligrosas en los símbolos como las ilusiones inherentes en un tiempo objetivo son en nuestro fonético lenguaje.

En el símbolo del círculo podemos reconocer como simultánea realidad el Ritmo de la creación que al describirlo verbalmente aparece como dos cosas una tras otra. Sobre todo cuando con-

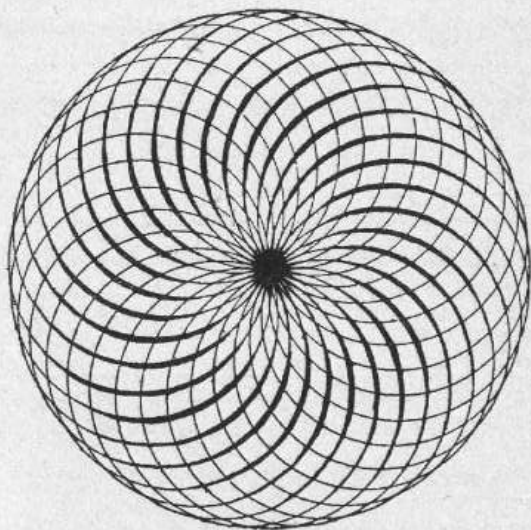


DIAGRAMA III. — El círculo como símbolo del ritmo creador

sideramos el círculo como radiación y no como combinación de centro y circunferencia, es mucho más fácil comprender lo que está más allá de la comprensión. En el círculo, la limitación de lo Absoluto en lo relativo está simbolizada en el movimiento del centro a la periferia, y la liberación de lo relativo en lo Absoluto, en el movimiento de la periferia al centro.

Desde luego que en la experiencia de la realidad no hay movimiento de egresión ni de regresión, y sólo cabe describir aproximadamente el eterno Ritmo de la creación diciendo que es un doble proceso, una eterna manifestación de la unidad de la omniabarcante realidad, en la más extrema diferenciación de relatividad y un eterno retorno del reino de la relatividad al centro en que se reconoce simultáneamente el conjunto. Es el eterno Flujo de la creación, la marea de todas las cosas, no sucesiva sino simultáneamente o más bien eternal. Es el perpetuo latido del Corazón con su sístole y diástole, el eterno Aliento de la creación que sin embargo es inmutable realidad.

La experiencia del Ritmo de la creación es la ultérrima experiencia en la investigación de la Verdad. Decir que es magnificante o gloriosa, admirable o excelente es empequeñecerla, pues no puede compararse con nada porque lo es todo y nada hay más allá. No tiene causa ni propósito. Es el Canto de lo Eterno, de que todas las cosas grandes o pequeñas forman parte, todos los seres son notas y cuerdas en la eterna Armonía del supremo Ser. Una vez hemos entrado en el mundo de la Realidad y *somos* el Ritmo de la Creación, lo conocemos en todas las cosas, y cada objeto, cada ser y cada suceso tiene para nosotros su verdadero significado como una nota en la Sinfonía de la Creación. Todas las

cosas se unen en este Cántico. Nada existe ya para nosotros que no sea parte del Cántico de la Creación. Por sí misma sería una cosa absurda y sin significado, como lo fuera una nota aislada. Ahora reconocemos que en verdad no hay ninguna nota aislada en el Canto de la creación, sino que todo es la omniabarcante Realidad en que hay infinita variedad, pero no separación.

En filosofía mística, la experiencia del Ritmo es la suprema experiencia, y todavía es más que una experiencia, pues *somos* aquello que conocemos y ya no somos nosotros mismos sino Aquello que lo es Todo. En la experiencia del Ritmo de la creación, todo se esclarece para nosotros, y desde entonces en adelante vemos las cosas a la luz de lo Eterno, las contemplamos *sub specie æternitatis* (1). En la innominada Realidad conocemos los nombres de todas las cosas.

LO ABSOLUTO COMO CREACIÓN

Lo Absoluto no crea. *Es* eterna creación. La Creación es su Ser, su Nombre, su Naturaleza, no coeterna con Ello puesto que no es distinta de Ello. Este es el ultérrimo misterio sin causa ni propósito.

Sin embargo, la palabra creación es equívoca porque está asociada con la idea de un Creador

(1) Como si fueran eternas. (N. del T.)

que crea algo, o sean las criaturas. Como quiera que tales términos provienen de la exteriorización de nuestro mundo imaginal como objetiva realidad, en la ilusión forjada al contemplar diariamente el mundo imaginal hablamos de constructor, construcción y cosa construída, y transferimos esta idea de construcción al universo. Así la palabra "creación" que significa "construcción" es resultado de nuestras ilusiones y hemos de guardarnos de emplearla en relación con la suprema Realidad.

En esta Realidad no hay estructura dual. Toda dualidad está arraigada en la ilusión resultante de exteriorizar nuestro mundo imaginal y considerarlo como objetiva realidad separada de nuestra conciencia. Después colocamos un Yo interior y un No-Yo exterior; el espíritu o vida en lo interior y la materia o forma en lo exterior, y consideramos nuestra vida como una interacción entre ambos. Cuando transferimos esta dual estructura, nacida de ilusión, a nuestras metafísicas especulaciones y consideramos el misterio de la creación como un acto, pensamiento o suceso, el objetivo universo surge de algo otro. Así aun las más sutiles teorías del universo como divina Emanación o como pensamiento de Dios, albergan conceptos pertenecientes al mundo de la relatividad donde son razonables, pero no tienen lugar ni significado en el mundo de lo Absoluto.

Es curioso ver que la filosofía induísta así como varios sistemas filosóficos de Occidente transmiten a la ultérrima Realidad la construcción del Yo y del No-Yo, hija de nuestras diarias ilusiones.

Nada es de por sí Yo o No-Yo, pues ambos son términos relativos dimanantes de nuestra diaria experiencia, y la misma cosa o ser que en tal experiencia se considera como No-Yo, puede ser Yo con relación a cualquier otra cosa. Así es ocioso hablar de un Yo universal y de un No-Yo universal, pues no son realidades sino abstracciones de nuestra experiencia diaria en el mundo de la relatividad.

Pero aun si prescindimos de estos equívocos términos "Yo" y "No-Yo" y hablamos del Uno y los Muchos o de lo Absoluto y lo Relativo, tampoco podemos explicar la creación como el intercambio entre estos dos opuestos. Lo Absoluto y lo Relativo no son un par de opuestos entre los cuales se entreteja la Tela de la Vida, ni la creación es un divino servicio de transportes que vaya del Uno a los Muchos y vuelva de los Muchos al Uno. Ciertamente es que en el eterno "proceso" de creación cabe distinguir una etapa en que lo Absoluto se olvida de sí mismo en la limitación de lo relativo, y entonces la separada entidad se conoce tan sólo como uno entre muchos. Podemos experimentar dicha etapa en nosotros mismos en nuestra conciencia ordinaria cuando

nos reconocemos como entidades independientes y vemos en nuestro rededor un mundo de multiplicidad. Por el contrario, en nuestro reconocimiento de lo Absoluto reconocemos que somos lo que es todas las cosas en inmutable unidad. Sin embargo, no podemos decir que la creación sea el egreso de una a otra etapa y el regreso al punto de partida. Si al contemplar la realidad distinguimos en ella ciertos períodos o etapas, han de servir de conveniencia mental sin atribuirles objetiva realidad.

En la oscilación del péndulo distinguimos el momento de su máxima elevación en un lado y el momento en que alcanza la posición neutral en el centro, después del cual se eleva a su máximo punto en el otro lado. Sin embargo, podemos no caracterizar la oscilación del péndulo como una relación entre dos diferentes instantes de su movimiento, sino más bien cabe decir que dichos instantes son fases que distinguimos en el movimiento de oscilación, el cual es la fundamental realidad, y las etapas que queramos distinguir son conveniencias mentales y no realidades. De la propia suerte la creación es la fundamental realidad y cualquiera etapa que queramos distinguir en ella nos convendrá para comprender intelectualmente algo de una realidad que trasciende nuestro intelecto, pero no las hemos de tomar por objetivas realidades, pues sólo denotan una relación y nada más.

Si de nuevo observamos el símbolo del círculo veremos que se acerca más fácilmente a la realidad. Distinguimos en el círculo centro y circunferencia que para nosotros pueden simbolizar

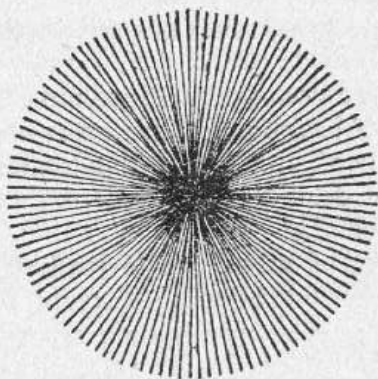


DIAGRAMA IV. — El círculo que irradia de un punto

respectivamente el Uno y los Muchos. Podemos considerar los rayos del círculo como conexiones entre el centro y la circunferencia. La radiación es la fundamental realidad del círculo; y el punto de donde dimana esta radiación se llama centro, y el límite a donde la radiación llega se llama circunferencia. Así centro y circunferencia no son más que períodos, etapas o momentos que distinguimos en el proceso de radiación. Sin radiación no hay círculo y por tanto ni centro ni circunferencia.

Sólo hay una Realidad a que podemos llamar lo Absoluto o lo Relativo, pero cuya verdadera esencia es la eterna Creación o el eterno Devenir. Si en este eterno Ritmo creador distinguimos una fase en que lo relativo se olvida de lo Absoluto, no viendo más que separación y un externo universo de relatividad, y otra fase en que lo relativo se reconoce lo Absoluto y al reconocerlo *es* lo Absoluto, aun así, estas dos fases no son más que distinciones que hacemos *nosotros* valiéndonos del alucinado intelecto en la esencial y eterna Realidad.

Cuando en el mundo de lo Real reconocemos la esencial realidad de lo Absoluto como creación o eterno devenir, cuando reconocemos en el Ritmo de la creación el verdadero ser de lo Absoluto, advertimos la absurdidad de las preguntas acerca de cómo y de qué fué hecho nuestro universo material y quién lo hizo. Todas estas preguntas provienen de la ilusión, y a menos que desde luego vencamos esta ilusión en nosotros mismos la veremos ir surgiendo en más sutiles formas a cada paso de nuestras contemplaciones filosóficas.

A la limitación del intelecto no le satisface el reconocimiento de lo Absoluto como creación, pues de ningún modo explica ni resuelve el problema que plantea y por cuya solución tanto clama. Pero cuando adquirimos la experiencia de la esencial Realidad, a su luz se desvanecen dichos

problemas y vemos la absurdidad y distorsión inherentes en las preguntas y problemas que el intelecto tan grave y seriamente considera. Nosotros no resolvemos en modo alguno el problema de la creación, sino que experimentamos la realidad en que se ve que tal problema es resultado de la ilusión.

En esta final experiencia conocemos que lo Absoluto es la eterna creación, que la creación no es un acto, pensamiento o emanación de lo Absoluto sino que *es* lo Absoluto, su verdadera esencia, su ultérrima realidad, sin causa ni principio ni fin ni propósito. Es la única Realidad más allá de la que nada es ni hay causa a que pueda atribuirse la eterna verdad ni final resultado que pueda cumplir. Podemos llamar a la ultérrima Realidad lo Absoluto o lo Relativo, pues ambos términos se refieren a la misma Realidad, que es lo Relativo cuando lo experimenta la separada entidad como un mundo de separatividad y multiplicidad, y es lo Absoluto cuando se reconoce como Aquello que contiene toda relatividad pasada y futura en la siempre presente Realidad. Esta Realidad es Creación, es la final y pavorosa Verdad que reconocemos en el mundo de la eterna realidad, la "tenebrosa verdad" a que alude Dionisio. Ciertamente es pavoroso y lóbrego este final misterio; y sin embargo, su lobreguez vale más que la luz de nuestro mundo imaginal, y el pavor de que nos invade aventaja

a la complaciente presunción del intelecto. Nos deja mudos porque su sencillez es inefable por lo intensa. Es un Misterio, el Misterio de la creación, el Misterio final que deja de serlo al identificarnos con él.

CAPÍTULO VI

ESPÍRITU Y MATERIA

La naturaleza de estas revelaciones es la misma. Son percepciones de la absoluta ley. Son soluciones de los peculiares problemas del alma. No responden a las preguntas que formula el intelecto. El alma nunca responde verbalmente, sino por la inquirida cosa en sí.

EMERSON. — *La Superalma*

EL PROBLEMA DE LA DUALIDAD

La antítesis de un sólido, tangible y visible mundo circundante y de una invisible, intangible y sutil conciencia o vida en su interior es tan fundamentalmente la estructura de nuestro mundo y tan enteramente colora nuestra perspectiva de la vida que apenas se nos ocurre analizarla ni ponerla en duda. Inconsideradamente aceptamos los dos términos de dicha dualidad como un par de opuestos y nos preguntamos de dónde proviene la dualidad, cómo están relacio-

nados sus dos elementos y cómo se pueden afectar mutuamente.

Varían los nombres dados a los opuestos de esta dualidad en nuestra diaria experiencia. Se les llama espíritu y materia, vida y forma, yo y no-yo, energía y masa; pero fundamentalmente son la dualidad que parece ser la principal constitución de nuestra vida. En nosotros mismos nos percatamos de dicha dualidad en el par de opuestos de cuerpo y mente. Nuestra vida parece ser una sensación procedente del exterior, de modo que el cuerpo afecta a la mente; y por otra parte, la volición y la acción proceden del interior, de modo que la mente afecta al cuerpo. Por instinto reconocemos la diferencia, sea cual sea la escuela filosófica a que pertenezcamos, y no podemos eludir el hecho de que para nosotros, esta interacción entre mente y cuerpo, entre el mundo interior y el mundo exterior es una cotidiana realidad. Aun el mismo filósofo, que en sus especulaciones debiera propender a negar enteramente dicha dualidad, la recordará con pena cada vez que la ley de sus miembros se rebela contra la ley de su espíritu, cuando hace lo que no quiere hacer o no hace lo que debiera hacer. Cada vez que experimentamos la lucha del cuerpo con sus deseos y de la mente con sus decisiones, se nos representa la dualidad de nuestra vida y ninguna teoría es capaz de contradecir esta experiencia.

En mecánica y física se nos ofrece la misma dualidad fundamental en los términos de energía y masa. Así lo experimentamos de sobra al querer levantar un muy grave peso, pues notamos entonces que se necesita energía o fuerza y es contundente e innegable la distinción entre la inerte, pesada y sólida masa que deseamos mover y la invisible e intangible energía necesaria para moverla. En suma, cabe decir que no hay en nuestra vida una experiencia que no denote de un modo u otro dicha dual constitución. La conciencia que tenemos de que somos un yo, y la manera en que miramos a todos los demás seres como no-yo, invade nuestra vida y se manifiesta en todas nuestras experiencias.

Por lo tanto, muy natural es que la relación entre cuerpo y mente, o materia y espíritu sea el fundamental problema filosófico, la más prolífica cuestión filosófica; y apenas hay una escuela filosófica que no haya contribuido a ofrecer ante este verdadero enigma de la esfinge una divina cabeza o un cuerpo animal.

Necesario es explicar este preeminente problema de nuestra vida diaria. Siempre nos estamos percatando de la actuación de la mente en el cuerpo y del cuerpo en la mente, de la energía que mueve las masas y de las masas que resisten a la energía; y si hemos de atender a la maravilla y misterio de la vida, hemos de sentir vehementísimo anhelo de saber cómo se efectúa

dicha interacción. Aun si después notamos graves deficiencias en el problema y que tal como está planteado es irresoluble, son valiosísimos el deseo de saber y la intensidad con que demandamos solución. Nuestra final experiencia de la verdad dependerá de la intensidad de nuestras preguntas. Si formulamos nuestras preguntas filosóficas de una manera casual e indiferente, en la actitud de "que sería interesante conocer esas cosas" nunca iremos más allá de un superficial intelectualismo. Casi todos formulamos ocasionalmente alguna pregunta filosófica de profundísimo significado acerca de la finalidad de la vida, del origen del mundo, de la esencial realidad del espíritu y la materia o del límite de la voluntad humana. Pero en la mayor parte de los casos el que formula la pregunta se queda tan tranquilo aunque no reciba la respuesta o la experiencia de la realidad. Tal no es el método del verdadero filósofo, pues nada lograremos a menos que preguntemos con todo nuestro ser, con todo nuestro corazón, mente y alma, y permanezcamos sin comer, beber ni dormir hasta conocer la verdad, porque la vida misma nos repugne sin la experiencia de la viviente verdad. Hemos de amar a la verdad más que a la vida si queremos ser merecedores de experimentarla.

Leamos en las *Confesiones* cómo San Agustín anhela la verdad. Habla de su "ardentísima indagación de la verdad", y dice que está "lu-

chando por el aliento de Tu verdad" y exclama al indagar la naturaleza del tiempo:

Mi alma se inflama en el deseo de resolver esta intrincadísima dificultad. No me la encubras ¡oh! Señor Dios ¡oh! mi bondadoso Padre. En el nombre de Cristo te suplico que no cierres de este mi deseo estas usuales pero todavía ocultas cosas, ni le impidas penetrarlas. Permita tu misericordia que brillen ante mí. Oh Señor, ilumíname.

Además, cuando San Agustín contempla el problema del mal, habla "del tormento que sufre su corazón" y dice que "nadie sabe cuánto sufre". Tal es la actitud del indagador de la verdad y tal es el que la halla; pero mientras el problema sea para nosotros un acertijo intelectual que se haya de resolver como se pueda, nuestras respuestas no irán más allá de ingeniosas explicaciones.

De conformidad con el temperamento o mentalidad de un filósofo y según el carácter de un particular período, será la solución dada al fundamental problema de la dualidad. Sin que se dé cuenta, el filósofo quedará influido en su lógica y razonada teoría por su espontánea actitud hacia el dual universo. Interesante fuera que algún día pudiera escribirse una historia de la filosofía en que las doctrinas de los filósofos eminentes aparecieran como el inevitable producto de sus innatas tendencias, deseos y dificultades, más

bien que como conclusiones de su profundo razonamiento e irrefutable lógica. Nuestra perspectiva de la vida, nuestra actitud respecto a nuestros semejantes y al mundo que nos rodea, nuestras aspiraciones y luchas, nuestros éxitos y fracasos suelen determinar nuestra filosofía y sus doctrinas, pero estas doctrinas no determinan nuestra perspectiva de la vida. Aceptamos o exponemos una filosofía de la vida porque nos proporciona el marco en que encuadrar la acción de nuestras espontáneas tendencias, aunque nos parezca que nos hemos sobrepuesto a ellas por la lógica de las proposiciones y la virtualidad de las pruebas. No sería difícil saber cómo Espinosa, Kant, Schopenhauer o Nietzsche expusieron sus sistemas filosóficos por razón de lo que eran más bien que por lo que discurrían.

La insistencia de San Agustín en el pecado original es por cierto el inevitable resultado de la incesante lucha a que le movía su pasional temperamento, así como el pesimismo de Schopenhauer resultó de sus infortunadas experiencias y fracasos que reaccionaron en un ánimo incapaz de sobreponerse a ellos y fortalecerse en vez de caer en el cinismo. Si Schopenhauer hubiese sido feliz en su primer amor, jamás escribiera sus cáusticas palabras contra las mujeres; y si San Agustín lograra armonizar sus pasiones con sus religiosos anhelos, nunca hubiese condenado a un infierno eterno al infante

muerto sin bautismo. Nuestra perspectiva determina nuestra filosofía y no nuestra filosofía la perspectiva.

Por lo tanto, es en cada uno de nosotros un elemento de verdad y realidad, examinar seriamente el problema de nuestro dual universo. En la hostil discusión y animosa crítica de una doctrina filosófica siempre es posible presentarla de modo que parezca fantasía de mentes áridas; pero si tratamos de comprender una doctrina filosófica según la mentalidad de su exponente, siempre veremos que es relativamente verdadera desde el punto de vista de dicha mentalidad.

SOLUCIONES MONÍSTICAS

Es imposible concebir que la mente influya en el cuerpo y el cuerpo en la mente, que la energía actúe en la masa o la masa en la energía, a menos que haya algo que coordine ambos términos en una superior unidad o los unifique. Si la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente fueran una real dualidad, y cada elemento esencial y fundamentalmente distinto del otro, sería inconcebible que se influyeran mutuamente y que uno reconociese la existencia del otro. Pues su interacción es un hecho en nuestro universo, debemos llegar a la conclusión que no son pares de opuestos, enteramente distintos unos de otros, sin tener nada común, sino que ha de haber en

ellos una unidad de algún modo subyacente, y como quiera que sea hemos de considerar monístico nuestro universo.

El más fácil medio de sobreponernos al dualismo en nuestro universo es reconocer tan sólo uno de ambos términos como real, y considerar el otro como secundario y producido de algún modo por el primero. Así el materialista opina que la mente es una función de la materia y el idealista cree que la materia es una idea de la mente.

Hay quien se concentra intensamente en el mundo que le rodea, siempre tratando de explorarlo más ampliamente, para descubrir y observar más fenómenos, de modo que conocidas por fin las leyes que lo gobiernan, pueda el género humano dominar su ambiente. Este tipo de hombre puede ser nobilísimo, enteramente dedicado al servicio de la humanidad, dispuesto a sacrificar la vida en la indagación de la verdad, a sufrir el tormento y la muerte en la hoguera por adhesión a lo que sabe que es verdad; y sin embargo, en su intenso y absorto interés en el universo físico, podrá fácilmente resolver el problema de la dualidad, reconociendo tan sólo la materia como real y considerando la vida o espíritu como un producto subalterno, un epifenómeno.

Hay un materialismo que en el sentido ético de la palabra es sinónimo de un grosero enfras-

camiento en los sensuales placeres de la vida. El hombre que no desea más que riquezas y goces, comer, beber y bienestar corporal, es materialista en dicho sentido. Pero debemos distinguir escrupulosamente este grosero materialismo del materialismo filosófico. El filósofo materialista puede tener ascéticas costumbres, abnegarse en el servicio del prójimo con olvido de sí mismo en sus esfuerzos por mejorar la suerte del género humano; y no obstante, al estudiar el fundamental problema de la dualidad, considerará vago e irreal el mundo del espíritu, vida o conciencia y proclamará que la materia es la única y final realidad, y que la mente o conciencia es un resultado del proceso material. Al observar el mundo circundante ve que cuando la forma material se destruye o estropea, ya no se manifiesta la vida o conciencia e infiere de ello que también ha cesado de existir la vida o conciencia. Para el filósofo materialista, el carácter del hombre proviene del funcionamiento del cuerpo, porque ¿no puede demostrar que cuando ciertas glándulas se atrofian o no funcionan normalmente, se altera en consecuencia el carácter del individuo mientras que al injertar glándulas tiernas reaparecen las anteriores características?

En este concepto materialista del universo la ultérrima realidad es el átomo, la unidad de materia; pero cuando reflexionamos sobre los últimos descubrimientos de la física respecto de la

naturaleza de la materia, y leemos que el átomo físico está constituido por cargas de electricidad negativa que se mueven en torno de un núcleo positivo, cabe preguntar si es posible seguir llamando materialista la solución materialista del problema de la unidad. La definición materialista de la ultérrima unidad material, y la definición idealista de la ultérrima unidad espiritual no son tan diferentes como cupiera esperar. Y ¿quién puede decir que lo que uno llama el átomo y el otro la mónada no sean la misma cosa?

Así el monismo materialista ve el mundo de materia circundante como la sola y única realidad y la vida o conciencia como un producto subalterno del proceso físico.

Muy diferente es la solución de quien intensamente se concentra en el mundo interior. En algunos, la causa de ello puede ser cierta esquividad respecto del mundo exterior y de los demás hombres que los mueve a ensimismarse; pero falso es el idealismo de los tales. Sin embargo, no hemos de rebajar la medida en que el fracaso del hombre en afrontar el potente mundo material circundante, influye en su perspectiva de este mundo. La negación y denegación del mundo externo ha sido demasiado a menudo la retracción de un mundo que era muy mucho para el hombre.

Por otra parte, hay un verdadero idealismo,

arraigado en el intenso reconocimiento de la vida, la conciencia y la mente, y de su creadora actividad. Lo que mayormente absorbe al idealista no es la diversidad de formas materiales ni su exacta observación y clasificación, sino el poder de la vida y la conciencia sobre dichas formas, y la circunstancia de que en toda evolución podemos reconocer un creador principio dinámico que moldea las formas desde el interior, y sobre todo el preeminente hecho de que el mismo hombre puede recrear el mundo material circundante y alzarse victorioso contra su ambiente. Así la importancia y realidad del mundo exterior queda relegada a último término, y la vida, espíritu o mente es la esencial realidad, de modo que la materia o forma es una idea existente en una mente. Se niega la objetiva realidad de las cosas que en el mundo nos rodean y se las ve como imágenes o ideas forjadas en nuestra propia mente o en la de algún Ser superior. La mente y sus ideas son la suprema realidad en un monismo idealista. El idealista niega realidad al mundo material, lo mira como secundario, y a la mente o espíritu como primario.

Muchos matices hay tanto de materialismo como de idealismo; pero las características enunciadas son típicas en la mayoría de ellos. Resuelven el problema de la dualidad negando realidad a uno de ambos términos y considerando el otro como producto subalterno del primero.

MATERIA Y ESPÍRITU COMO "ASPECTOS"

Sin embargo, hay un tercer método que busca la unidad, y consiste en considerar la materia y el espíritu, o la vida y la forma como encontrados aspectos de una neutra Realidad que no es espíritu ni materia. Como los dos polos de un imán, uno positivo y otro negativo, así son los eternamente opuestos aspectos de la única y suprema Realidad. Este concepto se nos aparece intuitivamente porque en nuestra diaria experiencia muchas cosas muestran esta misma dualidad de opuestos, manifestados como masculino y femenino, positivo y negativo, acción y reacción, atracción y repulsión. Muy luego veremos si está filosóficamente justificada nuestra respuesta a tal demanda. De momento, nuestro propósito se ciñe a presentar esta tercera aproximación al misterio de la dualidad, que considera el espíritu y la materia como aspectos opuestos de la suprema Realidad. En la filosofía índica vemos representada esta doctrina en el sistema Sankhya predominante en las enseñanzas del Bhagavad Gita, que nos dice:

Has de saber que ni la materia (*prakriti*) ni el espíritu (*purusha*) tienen principio; y también sabe que de la materia dimanar todas las modificaciones y cualidades.

La materia es la generadora de causas y efectos.

El espíritu es la causa de las sensaciones de placer y dolor. (Estancia XIII-19-20.)

En este caso es posible que el espíritu influya en la materia y la materia en el espíritu, porque son aspectos de una Realidad. Tienen común esencia y por medio de lo que tienen de común se influyen mutuamente.

Este mismo concepto hallamos en la bibliografía teosófica, como por ejemplo en *La Ciencia de la Paz* de Bhagavan Das y en la *Introducción a la Ciencia de la Paz* de la Doctora Besant, en que se denominan Yo y No-Yo las dos esenciales realidades. Hay un Yo abstracto y universal, *Pratyagâtâmâ*, y un No-Yo abstracto y universal, *Mûlaprakriti*.

Así en la obra de la Dra. Besant: *Estudio sobre la conciencia*, leemos:

Nosotros concebimos la conciencia como un algo separado y nos preguntamos cómo actúa sobre otro algo separado a que llamamos materia; pero no hay tal separación, sino desdoblamiento de dos aspectos inseparables de AQUELLO que sin ambos es inmanifestado ni puede manifestarse exclusivamente en uno o en otro aspecto sino que se equilibra en ambos. No hay anverso sin reverso ni arriba sin abajo ni exterior sin interior ni espíritu sin materia. Se influyen recíprocamente porque son inseparables partes de una unidad que se manifiestan como dualidad en el espacio y el tiempo. (Traducción española. Biblioteca Orientalista. Editorial Teosófica, pág. 38, ed. 1922.)

Según este concepto, todas las cosas pertenecen al Yo universal o al No-Yo universal. El Yo universal y el No-Yo universal forman dos reales divisiones, y a una o a otra pertenecen todas las cosas creadas.

Esta solución del problema de la dualidad aparece en muy diferentes modalidades e interpretaciones, de las que filosófica y éticamente es más valiosa la expresada en el *Bhagavad Gita* y en *La Ciencia de la Paz*. Doquiera falta la profunda interpretación que hallamos en dichas dos obras, el tercer método degenera en la superficial teoría de dos eternos aspectos, espíritu y materia, que en el hombre se manifiestan perpetuamente como el animal o cuerpo por una parte y el espíritu o mente por otra parte. Claro está que en semejante mal entendida dualidad de los aspectos de la vida del hombre, debe haber algo que establezca un afortunado intermedio entre el espíritu y la materia, una componenda entre el Dios interno y la bestia externa. En esta superficial interpretación, la dualidad de aspectos se considera inmutable, mientras que en la anticipada interpretación teosófica, los dos aspectos se unifican en la suprema Realidad del Ritmo creador, en que el espíritu o Yo retorna a sí mismo luego de vencido el cuerpo por la mente, de lo que resulta una ética muy superior a la que hallamos en la superficial interpretación.

El tercer método de resolver el problema de la

dualidad aparece en multitud de teorías y doctrinas filosóficas, ya en forma de paralelismo, de armonía preestablecida, dualidad de aspectos o en cualquiera otra forma. En efecto, hay muchas modalidades de las tres principales soluciones y cada una de ellas ofrece especiales características o cualidades que modifican profundamente el antecitado punto de vista. Los tres métodos descritos son los principales caminos de acercamiento al problema de la dualidad.

FALSEDAD DEL PROBLEMA

La mayor parte de teorías que ofrecen una solución al problema de la dualidad de nuestro universo, aceptan sin vacilar el problema tal como está planteado, y aplican su potencia intelectual a resolver la dificultad que entraña; pero suelen descuidar el análisis del problema, para ver si está bien planteado. Por lo tanto, analicemos primero la dualidad que tan evidente nos parece y veamos cómo inferimos que en verdad hay un objetivo universo, un mundo material exterior y un mundo interior de espíritu o vida.

Ya quedó expuesto en un capítulo anterior que el universo circundante es la imagen producida en nuestra conciencia por la esencial Realidad. Cuando disociamos este mundo imaginal de la conciencia que lo produjo, y lo exteriorizamos y hacemos de él un mundo externo objetivo, en-

teramente aparte de nuestra conciencia, abriremos un abismo que separa nuestro objetivado mundo imaginal de la conciencia que lo produjo, y de esta separación nace el problema de la relación entre las dos cosas aparentemente separadas; el material universo circundante y nuestra interna conciencia. Esta aparente dualidad deviene entonces la base de nuestro dual universo y sobre esta base se levantan las diferentes preguntas y respuestas a ello concernientes.

Pero en filosofía no tenemos el derecho de aceptar como sacrosanto un problema que nos plantee nuestro intelecto o nuestra diaria experiencia. Por el contrario, nos incumbe el deber de analizar y estudiar primero el problema por ver si se ha deslizado en él algún error o ilusión. No hacemos más que transigir en componenda con nosotros mismos cuando intentamos resolver un problema que entraña elemento de error. Hemos de purificarlo ante todo de este error, y después será posible acercarnos a la realidad.

En nuestra interpretación de la realidad del mundo imaginal, indudablemente experimentamos un yo interno y un mundo de no-yo externo. Esta experiencia es bastante real para nosotros; pero asignar a lo Absoluto un Yo que requiere un opuesto No-Yo, equivale a transferir las ilusiones de la conciencia de nuestro mundo imaginal a nuestra filosófica investigación. En lo Ab-

soluta, en la esencial Realidad no hay un Yo abstracto universal ni un No-Yo universal. El Yo y el No-Yo son conceptos inadmisibles en el mundo de la Realidad. Son experiencias del ser individual en el mundo de lo relativo, y transferirlas del mundo de lo relativo al mundo de lo Absoluto es una herejía filosófica. Tampoco podemos considerar el Yo universal y el No-Yo universal como dos capitales divisiones a que respectivamente pertenecen todas las cosas. Muy luego veremos que nada hay que sea yo o no-yo *por sí mismo*. Las cosas se nos aparecen como yo o como no-yo. El yo y el no-yo son experiencias relativas a nosotros mismos y tan sólo válidas con relación a la conciencia que las experimenta. Aunque asignemos una constitución de Yo y No-Yo a la Conciencia que informa un universo, a la conciencia de una Deidad solar o Logos, todavía estaremos en el mundo de lo relativo. Por lo tanto, es imposible transferir o mejor dicho intentar transferir el Yo y el No-Yo al mundo de la Realidad, al mundo de lo Absoluto, porque no tienen lugar allí, son flores de ilusión que no pueden vivir en el mundo de la Realidad. Cuando hablamos de un Yo universal no nos referimos a la última Realidad sino a una abstracta idea que alquitaramos de nuestra diaria experiencia.

Así el primer fantasma que debemos derribar es el de la antítesis del Yo y No-Yo, de un obje-

tivo universo externo y de un interno mundo de conciencia. Estos conceptos nacen de la ilusión y hemos de vencerlos antes de acercarnos a la realidad.

Es interesante observar cómo la física moderna ha resuelto el problema de la dualidad, que en este caso era el de la energía por un lado y de la materia por otro. También se intentó resolver el problema reduciendo uno de los términos a modalidad del otro; y así vemos la idea de fuerza o energía reducida a la de masa o materia, cuando Hertz afirmó definitivamente que lo que llamamos fuerza o energía no es más que el movimiento o acción de la masa. Por el contrario, Bosovich nos dice que los átomos son "centros de energía", con lo que reduce toda masa o materia a una modalidad de energía. Sin embargo, posteriormente se puso en tela de juicio la un tiempo respetada antítesis de fuerza y materia, y se demostró que son mutuamente reversibles. La inercia, la sobresaliente característica de la materia, es también, según se ha comprobado, propiedad de la energía, pues la inercia en muy altas velocidades, varía según la velocidad. La física moderna reconoce que una masa de puro origen electromagnético varía según la velocidad. Además, cuando se disrumpe un átomo libera energía, y una de las posibilidades de los físicos modernos es la liberación de esta energía que nos parece materia, y al liberarla cesa la materia de

existir como antes existía. Así cabe afirmar seguramente que la física moderna trasciende el antiguo problema de la dualidad entre la materia y la energía, no reduciendo la función de una de ellas a la de la otra, sino demostrando que son mutuamente reversibles.

Superficialmente considerado este punto, parece extraño que la ciencia, que trata del mundo fenomenal, sea capaz de resolver el problema de la dualidad o al menos reconocer que era una ficción el problema tal como lo planteaba la física clásica. Pero tengamos en cuenta que la física moderna es capaz de transcender sus anteriores limitaciones por virtud de las nuevas matemáticas que emplea en sus cálculos y que en estas nuevas matemáticas, como en la teoría de la relatividad en ellas basada, queda vencida la ilusión que hacía aparecer absoluto lo relativo.

Por lo tanto, ya no nos ha de fascinar el problema de la dualidad en su planteamiento científico ni en el filosófico, sino que prescindiendo de un problema nacido de la ilusión, hemos de acercarnos a la Realidad, donde se trascienden todas las cuestiones en la experiencia de las cosas tal como son.

LA EXPERIENCIA EN EL MUNDO DE LO REAL

Retraigámonos de nuevo de la contemplación de nuestro mundo imaginal e introvirtiéndonos

en nuestro centro de conciencia entremos en el mundo de lo Real. Esto se ha de hacer no sólo en pensamiento sino también en efectividad, pues únicamente podremos experimentar en nosotros mismos lo que cuando se expresa en palabras parece una paradoja intelectual. Siempre que tratemos de indagar la realidad de algún problema en el mundo de lo Real hemos de ir retrayendo poco a poco nuestra conciencia de la contemplación de nuestro mundo imaginal, y al introvertirla pasar a través del vacío donde no hay contenido de conciencia, al mundo de la Realidad.

Aquí ya no somos conscientes de nada externo, porque lo somos todo. Cuando en el mundo de la Realidad experimentamos las cosas tal como son, ya no hay vestigio de materia ni de espíritu; no hay en el mundo de la Realidad un grupo de cosas señaladas con el marbete de "materiales" o "No-Yo" y otro grupo con el de "Yo". Esta distinción carece allí de significado, pues únicamente nuestro relativo ser en la experiencia diaria nos mueve a considerar ciertas cosas como materia y otras como espíritu, cual si lo fueran en sí mismas. En el mundo de lo Real no hay tales diferencias, todas las cosas son esencialmente las mismas, tanto el átomo de materia como el viviente ser. Todas las cosas son modalidades de lo Absoluto y sus diferencias no son esenciales sino sólo porque no todas están

en plenitud de realización. En el mundo de lo real no hallamos vestigio de un Yo universal ni de un No-Yo universal. Ambos son conceptos intelectuales alquitarados de nuestra diaria experiencia. La piedra que me parece un no-yo en mi mundo imaginal, y la conciencia que me parece un yo en el mismo mundo imaginal, son idénticos en el mundo de la realidad y no están señalados respectivamente como no-yo y yo, y la distinción resulta fútil. Experimentamos, según quedó dicho, la simultánea o eterna presencia de todo lo relativo en lo Absoluto, la sempiterna e inmutable Realidad de todo cambio, crecimiento y devenencia, de toda creación, existente en la verdadera naturaleza de lo Absoluto. En el mundo de lo Real no hay razón para llamar "Yo" al Logos de un sistema solar ni para llamar "No-Yo" a un átomo de materia. Uno y otro y todo son la eterna relatividad de lo Absoluto que en ellos está limitado como relativo.

Así pues, si todas las cosas son esencialmente las mismas ¿por qué nos han de parecer unas materiales? ¿De qué proviene nuestra percepción de la materia sólida y dura, pesada e impenetrable que nos circunda como un mundo exterior? Si todas las cosas, llamémoslas "materia" o "espíritu" son modalidades de lo Absoluto y esencialmente las mismas, ¿por qué unas nos parecen espíritu, yo y vida, mientras que otras se nos presentan como materia, no-yo y forma? Por

muy esencialmente idénticas que sean todas las cosas en el mundo de lo Real, no cabe duda, según explicamos al principio del capítulo, que en nuestra conciencia ordinaria se nos presentan como si fueran una real dualidad de términos esencialmente diferentes.

Cuando consideramos esta cuestión a la luz de nuestra experiencia en el mundo de la Realidad, podemos decir que la acción sobre nosotros de las cosas en sí mismas en el mundo de lo Real se objetiva en nuestra conciencia como nuestro mundo imaginal. Cuando la realidad con que nos ponemos en contacto es superior a nosotros, cuando es un más completo reconocimiento de lo que somos, entonces el resultado producido en nuestra conciencia es un sentimiento de *acrecentación del ser*. Nos hemos puesto en contacto con algo superior y hemos experimentado un incremento a que llamamos "vida" o "espíritu". Pero cuando la realidad con que nos ponemos en contacto es inferior a nosotros, de modo que somos incapaces de manifestarnos por medio de ella sin restricción, entonces el resultado en nosotros es de *limitación* en vez de expansión. Esta limitación queda objetivada en nuestro mundo imaginal como lo externo a nosotros, que nos encierra en la cárcel cuyas paredes son la materia o forma. Así podemos caracterizar la materia o forma como el *medio por el cual* o la *manera* en que una menor realidad *aparece* a una

superior; y espíritu o vida a la *manera* en que una realidad superior *aparece* a otra inferior. Espíritu y materia son términos que denotan una relación entre diferentes modalidades de lo Absoluto, y cuando esto denotan son términos sumamente útiles con muy real significado; pero cuando las consideramos como realidades objetivamente independientes resultan absurdas y sin significado.

Lo que sea vida para una menor realidad será forma para otra superior. Nosotros somos vida o yo para las células de nuestro cuerpo, y forma o no-yo para algún ser superior de cuyo cuerpo seamos células. Por lo tanto, no cabe decir que una cosa sea en sí misma materia o espíritu, yo o no-yo. Sólo es vida o forma, yo o no-yo, *respecto de algo otro*. De nuevo tropezamos con el viejo y funesto error de olvidar la relatividad de los términos cuando los suponemos absolutas entidades. Vida y forma, espíritu y materia, yo y no-yo son términos sumamente valiosos, con tal que comprendamos que sólo denotan relación; pero son peligrosos y erróneos cuando esto olvidamos y los erigimos sobre pedestales como independientes y esencialmente diferentes realidades. Por mucho que interroguemos y por diversamente que planteemos el problema sobre el espíritu y la materia, no habrá respuesta acertada ni solución satisfactoria mientras los consideremos como independientes realidades.

MATERIA Y ESPÍRITU COMO RELACIONES

Facilitará la mejor comprensión de este asunto si comparamos con una relación matemática la relatividad de los términos materia y espíritu. Puesto que llamamos espíritu o vida a la relación entre una modalidad superior y otra inferior y materia o forma a la entre una inferior y otra superior, podremos expresar la relación como sigue:

DIAGRAMA V

RELATIVIDAD DE ESPÍRITU Y MATERIA

Orden superior = c

<i>c se me aparece como «espíritu»</i>	$\downarrow$	$\uparrow$	<i>Yo le aparezco co- mo «materia» a c</i>
--	--------------	------------	--

Mi conciencia = b

<i>Yo aparezco co- mo «espíritu» a a</i>	$\downarrow$	$\uparrow$	<i>a se me aparece como «materia»</i>
--	--------------	------------	---

Orden inferior = a

$b = xa$ (mi conciencia es "espíritu" para a)
 $b = \frac{c}{x}$ (mi conciencia es "materia" para c) la
 relación « $x \times$ » denota "espíritu"; la relación
 « $\frac{\quad}{x}$ » denota "materia"; « $x \times$ » y « $\frac{\quad}{x}$ » no tie-
 nen significado como "espíritu" y "materia" de
 por sí.

Cuando tres cantidades a , b , c están relacio-
 nadas de modo que b es x veces a , mientras que
 c es x veces b , resulta que b está respecto de a
 en la relación de " x veces" y al propio tiempo en
 la relación de "dividida por x " respecto de c . Su-
 poniendo que la relación " x veces" representa la
 vida o espíritu, y que la relación de "dividido
 por x " representa la materia, tendremos que b
 será espíritu o vida respecto de a y materia o
 forma respecto de c . Si b representa nuestra hu-
 mana conciencia, todas las cosas de la clase a es-
 tarán respecto de aquélla en la relación de "divi-
 dido por x ", esto es, que nos parecerán materia
 o forma, mientras que todas las cosas de la cla-
 se c estarán respecto de nuestra conciencia en la
 relación de " x veces" o espíritu. Sin embargo,
 olvidamos la relatividad de nuestro punto de vis-
 ta y poco a poco acabamos por creer que la rela-
 ción de espíritu o " x veces algo" está inherente
 en c , y que la relación de "dividido por x " está
 inherente en a , de suerte que exaltamos a la ca-
 tegoría de entidad con objetiva existencia lo que

sólo es una relación. Y después de exteriorizar y objetivar en absoluta existencia fuera de nosotros lo que únicamente es una relación con nosotros, empezamos a cavilar por qué algunas cosas son "dividido por x " (o materia) en sí mismas, y otras cosas son " x veces" (o espíritu) en sí mismas, de modo que no tiene sentido el problema que planteamos y en consecuencia es de imposible solución tal como está planteado.

Sin embargo, esto es exactamente lo que hacemos en nuestra vida diaria al cavilar sobre el por qué unas cosas son materia y otras espíritu, cuando en realidad, la verdadera cuestión sería por qué algunas se nos muestran en relación de materia y otras en relación de espíritu. Nada es materia ni espíritu por sí mismo; una cosa sólo puede ser materia o espíritu con relación a otra cosa, así como una cantidad matemática no puede ser " x veces" en sí misma, sino que siempre será " x veces" otra cantidad; y análogamente, no puede ser "dividida por x " en sí misma, sino siempre "algo dividido por x ." Objetivar estas relaciones en entidades independientes, y considerar las cualidades inherentes en las cantidades a o c es tan grave error como creer que una cosa en sí es espíritu o materia, vida o forma. Una cosa en sí misma no puede tener relación; sólo puede tenerla respecto a otra. Nuestro empeño en hacer una absoluta entidad de lo que sólo es relación, determina la dificultad del pro-

blema de espíritu y materia, y de la dualidad en general.

Ahora podemos ver la absurdidad de todo intento de proclamar la prioridad de una de ambas relaciones como si fuese la única real, como si sólo la relación " x veces" fuese real y la "dividido por x " fuera un producto subalterno de la otra relación. Esto es lo que hacemos al decir que sólo la mente es real y la materia el resultado de la mente. De la propia suerte sería irrazonable y aun absurdo decir que " x veces" es el producto de "dividido por x ", que sólo "dividido por x " o materia es real y que la mente es un producto subalterno de la materia. Más ilusorio todavía es envolver el origen del espíritu y la materia en un hechizo filosófico-religioso y decir que lo Absoluto de misterioso modo se desdobra en dos eternamente opuestos aspectos de espíritu y materia o Yo y No-Yo. También podríamos entonces hacer entidades abstractas de las relaciones " x veces" y "dividido por x " y decir que el Eterno se manifiesta en dos opuestos aspectos, uno llamado " x veces" y el otro "dividido por x ".

En semejantes intentos de tales explicaciones denotamos el ilusionante poder de nuestro mundo imaginal, y nuestra sujeción al pecado original de filosofía, que consiste en convertir en absolutas entidades lo que no son más que relaciones. Por lo tanto, no podemos menos de re-

petir que al intentar resolver el secular problema de espíritu y materia transigimos en componenda con nosotros mismos y nos condenamos no sólo a sujetarnos a la ilusión de nuestro mundo imaginal sino que somos culpables del delito de *lesa majestad* que cometemos al tratar de transferir nuestras ilusiones al mundo de la esencial Realidad.

Repitamos que nuestra experiencia de unas cosas como materia, como forma, como un sólido universo objetivo circundante, y de otras cosas como vida o espíritu interno, es en efecto muy real, y no hemos de caer en el error de negar la realidad de nuestra *experiencia* de realidad. Pero nunca olvidemos que esta aparente dualidad proviene de *la manera en que se nos presentan las cosas* a causa de la relación en que unas cosas *nos* afectan como expansión del ser (espíritu) o como limitación del ser (materia); y que la misma cosa que para nosotros es forma, puede ser vida con relación a otra cosa; y que nosotros, que somos espíritu, con relación a nuestro cuerpo, podemos ser materia respecto de una superior entidad. La materia y el espíritu son términos que denotan una relación, no entidades abstractas por sí mismas.

Ahora resulta claro cómo el cuerpo puede influir en la mente y la mente en el cuerpo; cómo la fuerza o energía puede afectar a la masa, y la masa resistir a la energía. En el mundo de la

Realidad no hay espíritu ni materia, ni vida ni forma; sólo hay modalidades de existencia de lo Absoluto en lo Absoluto. Que algunas de estas modalidades, en contacto con la humana conciencia aparezcan como una u otra de las mencionadas relaciones, depende del lugar que ocupa nuestra humana conciencia en la escala de todas las cosas relativas. Cuando cambie nuestro lugar en esta escala y ascendamos de seres humanos a superhumanos también cambiarán dichas relaciones. Sin embargo, en su eterna realidad no cambian las cosas. Únicamente en nuestra experiencia de ellas, en nuestra relación con ellas adquieren su significado de materia, espíritu, vida o forma. Pueden variar nuestras interpretaciones de la Realidad; pero la Realidad permanece sin que la afecten los nombres que damos a la experiencia que de ella tenemos.

CAPÍTULO VII

EL FANTASMA DEL MAL

Después de haber visto a Dios en un Punto, es decir, en mi entendimiento, y le vi en todas las cosas, contemplé y consideré, viendo y conociendo en visión con leve temor, y pensé: ¿Qué es el pecado?

JULIÁN DE NORWICH

LOS OPUESTOS BIEN Y MAL

De todos los terrores que el hombre se ha suscitado ninguno tan potente como el del Mal. Desde los más tempranos tiempos, cuando el hombre primitivo vivía en un mundo poblado por pavorosos misterios y malignas entidades siempre hostiles y agresivas, hata el día de hoy, ha sido el Mal en alguna forma u otra una objetiva realidad, un poder opuesto al bien, maligno por naturaleza, y a veces considerado como una entidad a que llamaba el hombre el Señor del Mal.

Los antiguos egipcios se figuraban que el mal les amenazaba en muy extrañas formas. No hay

más que leer el Libro de los Muertos para advertir cuán profundamente la vida de los egipcios, sobre todo en el después de la muerte, estaba dominada por el temor de extrañas y malignas entidades, difíciles de vencer y tan sólo inofensivas para quien podía repelerlas por la magia del encantamiento ceremonial. En el campo religioso del antiguo Egipto no cabía duda alguna sobre la realidad del mal, porque ¿no luchaban perpetuamente Osiris, Isis y Horus contra el maligno ser, Set o Tifón? Más notable todavía era en la religión de la Persia antigua este dualismo del bien y del mal. Consideraban la vida como una incesante batalla entre Ahura Mazda, la potestad del Bien, y Anra Mainyu, la potestad del Mal. Los discípulos de Zarathustra se creían campeones de Ahura Mazda, soldados que a Sus órdenes peleaban en Su gran batalla para vencer a la maligna Entidad. En el zoroastrismo no había duda sobre la objetiva realidad del mal. El bien y el mal eran una eterna dualidad, dos distintas potestades en lucha por la supremacía (1).

El dualismo zoroastriano influyó profundamente en las ideas religiosas de los judíos. En el Antiguo Testamento aparece también personificado el mal. Satán, el Príncipe del Mal, es el enemigo de la raza humana. En el cristianismo,

(1) En el Glosario de Blavatsky se le llama *Angra Mainyu*, y los europeos le dieron la forma de *Ahrimán*. (N. del T.)

este concepto del personificado Mal subsiste como funesta herencia de la tradición judía, aunque escasas pruebas se hallan en las efectivas enseñanzas de Cristo, que corroboren el concepto del mal como objetiva realidad. Los primitivos cristianos, temerosos de un mundo lleno de tentaciones, propendieron fácilmente a reconocer la taimada astucia del Enemigo del género humano en la belleza del mundo circundante, cuando una leve introspección pudiera haberles mostrado que su propia debilidad los incapacitaba para gozarse en aquella belleza sin ser sus esclavos.

En la historia de la filosofía hallamos necesariamente el continuo esfuerzo de tratar del problema del mal, que mayormente que cualquier otro problema filosófico nos afecta en nuestra vida cotidiana. Ciertamente no tratamos aquí de una vaga abstracción, solamente interesante para el sutil teólogo o para el filósofo, muy aparte de nuestra vida cotidiana. La experiencia del mal como una potestad opuesta al bien, el reconocimiento en nosotros mismos de una lucha incessante entre las elevadas aspiraciones y los deseos terrenos, son demasiado reales para negarlos. De un modo u otro somos de continuo conscientes de nuestra propia volición y determinación por una parte, y por otra de una fuerza que se nos resiste y aun nos incita a alejarnos del propósito establecido.

La literatura de toda nación y época está henchida del tema de esta lucha entre el bien y el mal, entre las nobles aspiraciones y los viles deseos en la vida del hombre. Pocas son, en verdad, las obras literarias en que en una u otra forma no aparezca este tema. La vida de cada ser humano no es más que un capítulo de esta eterna epopeya de la lucha entre el bien y el mal. Apenas si habrá podido jamás expresarse la conciencia de esta lucha más dramáticamente que en la Epístola de San Pablo a los romanos, donde dice el apóstol:

Porque lo bueno que quiero, esto no lo hago, mas lo malo que no quiero, esto hago.

Y si hago lo que no quiero, ya no lo obro yo sino el pecado que mora en mí.

Así queriendo yo hacer el bien, hallo la ley de que el mal reside en mí.

Por yo me deleito en la ley de Dios según el hombre interior.

Mas veo otra ley en mis miembros, que contradice a la ley de mi voluntad, y me lleva esclavo a la ley del pecado, que está en mis miembros.

¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? (*Romanos VII, 19-24*).

Muy natural es que como San Pablo localicemos instintivamente el mal en nuestra naturaleza física, en el "cuerpo de pecado" a que alude el apóstol. De algún modo sentimos que la propensión al mal está inherente en la materia, así

como según varias escuelas filosóficas, entre ellas la platónica y la neoplatónica, la materia y sus males obscurecen el bien del espíritu. Pero si analizamos nuestras malas acciones, no podemos achacarlas simplemente a nuestro cuerpo y sus tendencias, sino que debemos dar nuestro consentimiento antes de ejecutar una acción, y por tanto somos conscientes de un sentimiento de culpabilidad y nos avergonzamos de haber concebido una mala acción. Si nuestra malicia estuviera inherente tan sólo en el cuerpo, no tendríamos la sensación de haber obrado mal. Demasiado bien sabemos que en el momento de la mala acción, queremos cometerla aun conociendo su malicia. Supuesto así que el mal en nosotros consiste en el mal uso de la voluntad, se plantea el problema de que en el hombre reside lo que le mueve a consentir en la mala acción. Es una vulgaridad filosófica afirmar que todas las cosas son buenas y que el mal no es más que la ausencia del bien. Esta intelectual ingenuidad parece razonable, pero nada significa. De sobra sabemos que el mal o la malicia no es la mera ausencia del bien ni una incolora neutralidad sino algo positivamente distinto de la bondad y en evidencia su opuesto.

¿Cuál es entonces el origen de este mal, ya inherente en la materia, ya en la humana voluntad como propensión, ya personificado en el Príncipe del Mal, que sostiene perpetua lucha contra

el Poder de Dios? Especialmente en la teología cristiana es difícil explicar la existencia del mal mientras vemos en Dios el Creador de todas las cosas. ¿Cómo es posible que un Creador omnipotente y bueno haya creado el mal o permitido su origen? O Dios creó intencionadamente el mal, y en este caso no podemos llamarle bueno, o se vió forzado a crearlo, o lo que todavía es peor, tiene el mal objetiva existencia independiente del divino Ser, eternamente opuesto a Él, y en ambos de estos últimos casos no cabe llamarle omnipotente. No resuelve la cuestión decir que Dios dotó al hombre de libre albedrío, del poder de opción entre el bien y el mal y que el hombre optó por el mal. Si el hombre podía escoger el mal, esta maligna inclinación debió ser creada en él, pues si hubiese sido creado enteramente bueno, sólo pudiera inclinarse al bien, y así subsiste intacto el problema. Menos todavía cabe considerar la deliberada opinión del hombre por el mal, como imprevista desgracia en el plan de la creación, como algo en que el Creador no hubiese pensado, porque en este caso ¿dónde estaría la divina omnisciencia? (1).

(1) Si según la ortodoxia católica, la Biblia es la palabra de Dios, y los profetas hablaron y escribieron por divina inspiración, resulta evidente que Dios se declara autor del mal en el siguiente pasaje de Isaías: "Para que sepan los que hay desde el nacimiento del sol, y los que hay desde su ocaso, que fuera de mí no hay Dios. Yo el Señor, y no hay otro. Que formo la luz y crío las tinieblas, que hago paz y crío el mal; Yo el Señor, que hago todas estas cosas." El traductor de la

La torpeza de la ortodoxa teología cristiana al tratar de este problema aparece clara en el siguiente pasaje del doctor Strong:

El mal es un hecho tal como son ahora las cosas; pero creemos que no fué *necesaria* parte del plan. Vemos que Dios se vale del mal en pro del bien, que lo aprovecha en la educación del género humano; sabemos que por medio de Su Hijo nos salva del mal, cuya posibilidad aparece a nuestro entendimiento como perteneciente al ejercicio del libre albedrío. Dudamos de que la mente humana sea capaz de mayor alcance en esta cuestión. Pero el misterio que permanece insoluble es después de todo un misterio metafísico o intelectual. No hay lugar a duda respecto al aborrecimiento del mal por parte de Dios ni a Su poder de vencerlo. La Encarnación da la medida de Su aborrecimiento del mal y de Su poder. (*Manual de Teología*, pág. 226).

Vulgata, de donde está tomada la cita, interpreta la frase "crió el mal" diciendo que este *mal* es el de penalidad, como la peste, el hambre, la guerra y otras calamidades y miserias públicas, que Dios envía a los hombres para castigar sus pecados. Pero esta interpretación es un círculo vicioso, porque el pecado es el mal, y por tanto un mal anterior al criado por Dios según la arbitraria interpretación del P. Scio, traductor de la Vulgata. Si así fuera, razón sobrada tendría Alemania al protestar contra el punto del tratado de Versalles que la declara única responsable de la guerra de 1914, pues el único autor de esta guerra, como de todas, sería Dios, y vanos los esfuerzos de los pacifistas para abolir las guerras. No puede ser más deleznable la interpretación del P. Scio ni más firme la declaración bíblica de que Dios es el autor, el criador del mal, en flagrante contradicción con su *infinita* bondad. (N. del T.)

Aquí, como por doquiera, encontramos aceptada sin vacilar la realidad del mal. En vez de analizar primero el problema y ver si está justificado o si entraña errores, el hombre fatiga y tortura su cerebro en el intento de resolver lo irresoluble. Por lógicas que parezcan nuestras explicaciones o soluciones no hacemos más que una componenda con nosotros mismos en el conato de resolver un problema esencialmente falso. Sobre todo debemos precavernos contra las huecas frases de que “el mal es la ausencia del bien”, de que “no hay mal sino ignorancia” y contra la más falaz de todas, que “en este mundo de opuestos no puede haber bien sin mal como no puede haber luz sin sombra.” Todas estas frases carecen de sentido. Cuando obramos mal sabemos de sobra que en el mal hay algo más que ignorancia, pues la ignorancia de por sí no nos infundiría el sentimiento de culpabilidad, vergüenza y execración. Nuestra experiencia del mal, nuestra conciencia de la mala acción es demasiado real, y negarlo fuera absurdo; pero todavía es peor aceptar el problema del mal como positivo problema para resolverlo según está planteado. Así, pues, prescindamos interinamente del problema y entremos en el mundo de la Realidad donde podremos conocer las cosas tal como son.

BIEN, MAL Y REALIDAD

Al entrar en el mundo de lo Real, no dejamos un mundo por otro ni nos apartamos por un momento de un mundo físico, menos real, para transportarnos a un mundo espiritual de superior realidad. Esto es un error contra el que debemos precavernos incesantemente. No hay más que un mundo, el mundo de lo Real, y en este mundo están todas las cosas, incluso las que llamamos "objetos físicos". Así, no dejamos un mundo por otro, no nos transportamos a un reino superior o más alto, sino que entramos en el mundo de las cosas en sí, y en este mundo experimentamos la realidad de lo que en nuestro mundo imaginal se nos aparece como nuestro universo físico.

Cuando a la luz de esta experiencia en el mundo de la Realidad consideramos el problema del origen del mal, vemos que el problema carece de significado, y que nada hay en el mundo de la Realidad a que podamos llamar mal. Tampoco podemos allí llamar a nada bien, porque las palabras "bien" y "mal" no tienen significado alguno en la experiencia de la Realidad. Experimentamos las cosas como son y no podemos decir de ellas que sean buenas o malas en sí mismas, pues son lo que son y en su ser está su justificación.

Ahora comprenderemos por qué Julián de Norwich, al relatar la suprema experiencia mística de su vida, nos dice que al contemplar a Dios en todas las cosas, pensó con suave temor: ¿qué es el pecado? Para quien había crecido en el dogmatismo de la medieval cristiandad con su énfasis sobre la propensión del hombre al pecado y la realidad del mal como una fuerza en su vida, debió chocarle que en el mundo de la divina iluminación, la palabra "pecado" o "mal" carecía de sentido. En la suprema experiencia ya no estamos en el mundo de la relatividad y de aquí que bien y mal sean palabras sin significado.

Así como no podemos decir que una cosa en sí sea espíritu o materia, tampoco podemos decir que en el mundo de la Realidad haya bien ni mal. Vemos que la materia y el espíritu son las *maneras* en que las cosas se *nos* presentan como seres humanos, y hemos visto que de nuestro lugar en la escala de todas las cosas depende el que una cosa nos parezca espíritu o materia. El olvido de nuestra personal relación con los conceptos de espíritu y materia nos movió a considerarlos como absolutas realidades, independientes de nuestra humana conciencia, en vez de como relaciones con esta conciencia.

Muy semejante es nuestro método psicológico respecto del bien y del mal. En nuestra relación con las cosas que en el mundo de lo Real son tal como son, unas nos parecen o experimenta-

mos que son buenas y otras malas; pero lo bueno y lo malo denotan en este caso la *manera* en que las realidades se *nos* aparecen en nuestro humano nivel. Hasta entonces ni ilusión ni riesgo de error se ha deslizado en nuestros conceptos. Es lo suficientemente positiva nuestra experiencia de que unas cosas son buenas y otras malas. Pero en cuanto olvidamos que las palabras bien y mal sólo denotan la manera en que se nos presentan las cosas en sí, cuando convertimos en objetiva realidad lo que no es más que una relación respecto de nosotros, entonces creamos monstruosidades que en adelante frecuentarán nuestra atmósfera filosófica. El bien y el mal son reales en relación a nosotros como seres humanos; pero considerarlos en absoluto equivale a plantear insuperables e irresolubles problemas.

Muy luego vamos a ver el significado de las palabras bien y mal en el mundo de la relatividad, donde no sólo tienen un profundo significado sino que nos deparan a todos muy positiva experiencia. Entre tanto, sigamos considerando el problema a la luz de la esencial Realidad en que ni el bien ni el mal tienen significado, pues no son esenciales realidades. Ya hay quienes de buen grado aceptan que el mal no es una realidad esencial, y ya hemos discutido el filosófico lugar común de que el mal es la ausencia del bien. Pero pocos hay que en la indagación de la esencial o ultérrima Realidad sean capaces de

desistir de su ansioso apego al mundo de lo relativo. Reconocerán que el mal no tiene existencia objetiva; pero seguramente dirán que la tiene el bien. ¿No identificamos a Dios con el bien y le llamamos el supremo Bien? ¿No se derrumbaría el moral edificio de nuestro orden social y toda nuestra vida si no reconociéramos la esencial realidad del Bien?

Si tememos prescindir de las familiares características de nuestro mundo imaginal, valiera más que no emprendiéramos la indagación de la realidad. La esencial Realidad no está condicionada por los buenos o malos resultados que pudiéramos desear o temer en el orden social en que vivimos. La esencial Realidad *es* lo que *es*. Y en esta Realidad nada es bueno ni malo. Si queremos llamar "Dios" a esta absoluta y esencial Realidad, no podemos ciertamente decir que este Dios es bueno. Sólo podemos aplicar el calificativo "bueno" a seres o cosas en el mundo de lo relativo; y así podemos llamar bueno al Dios de un sistema solar, que para nosotros es el supremo Bien, y decir de Él que es Amor, Bondad, y cualesquier otros calificativos que usemos en el intento de describir al Ser supremo de este nuestro universo en el mundo de relatividad; pero ninguno de dichos calificativos cabe aplicar a la absoluta Realidad, porque lo Absoluto está "más allá del bien y del mal". Concebir la ultérrima Realidad como "bien" es tan

antifilosófico como concebirla “espiritual”, porque no es lo uno ni lo otro, es Aquello que se nos presenta como materia o espíritu, como bien o mal.

Sin embargo, guardémonos del igualmente si no más grave error de intentar de transferir a lo Absoluto al mundo de lo relativo y creer que considerarlo “más allá del bien y del mal” es todo el posible logro o ideal en la evolución humana. La ultérrima Realidad sólo está más allá del bien y del mal cuando en nuestra experiencia de ella nos hallamos más allá del bien y del mal, pues en cuanto entramos en el mundo de la relatividad, el bien y el mal son reales para nosotros.

EL BIEN Y EL MAL EN EL MUNDO RELATIVO

Si en el mundo de lo Absoluto no hay bien ni mal, mientras que en el mundo de lo relativo nos percatamos penosamente de que unas cosas son buenas y otras malas ¿cuál es la causa de que experimentamos unas cosas como buenas y otras como malas?

Principiemos por reconocer que en cada punto del vasto plan de evolución hay cosas favorables y otras adversas a la entidad evolucionante. Así ciertas condiciones de vida fueron buenas para el reptil prehistórico; pero al evolucionar en ave necesitó y utilizó condiciones de vida muy

diferentes de las a propósito para el reptil. Lo mismo cabe decir de los distintos seres de hoy día. El agua es un ambiente tan bueno para el pez como el aire para el ave y el subsuelo para el topo. Para cada uno de estos seres sería funesto el ambiente de los demás. Lo bueno para unos es malo para otros. Decir que cada ambiente es bueno o malo de por sí, equivaldría a olvidar su relatividad y transmutar en absurda absolutividad una verdad relativa.

El concepto de la relativa conveniencia y "rectitud" se nota asimismo en la vida de cada ser individual. Lo conveniente y necesario para el huevo no lo es para el ave, y el ambiente del desvalido plumón ya no le conviene al tender el vuelo. Lo mismo sucede en nuestra vida humana. Las condiciones favorables para el niño serán absurdas para el joven y las convenientes para el adulto matarían al niño. La relatividad domina por doquiera. Lo bueno para unos es malo para otros. Nada es bueno ni malo de por sí. Nada esencialmente bueno ni malo.

Al pasar de lo fisiológico a lo psicológico hallamos la misma verdad. El plan de vida a propósito para determinado tipo, por ser la necesaria condición de manifestarse sería estorbo e imposibilidad para un tipo menos evolucionado y también para otro más evolucionado. A cada etapa de evolución corresponde un plan de conducta que puede expresarse en reglas de bien y

mal, de justo e injusto, de suerte que lo bueno en una etapa es generalmente malo en otra.

La filosofía induísta enseña esta verdad en la doctrina del *dharma*, palabra que se ha traducido diversamente por “deber”, “ley”, “derecho” o “virtud” que aunque parecen expresar conceptos distintos, están todos contenidos en el pleno significado de la palabra “dharma”. No hay en los idiomas de Occidente palabra a propósito para traducir todo lo que el dharma significa, y quizá la que más se aproxima es la de “Justicia”, lo que es legal, justo y equitativo. Esta justicia y equidad será por lo tanto *ley* en el orden social, *deber* en la vida del individuo, *verdad* en cuestiones filosóficas y religiosas; pero siempre la idea capital ha de ser la de justo y equitativo. Así el *Manu-Smrti* dice que hay un diferente dharma para cada yuga o período de evolución, esto es, que en cada etapa de evolución son justos y equitativos para los seres humanos diferentes grupos de leyes, costumbres y de preceptos morales.

En la filosofía índica vemos el concepto de dharma no sólo aplicado a la nación o a la raza sino también al individuo. Como consecuencia de la doctrina de la reencarnación, el induísmo estableció el sistema de castas que son: la de los sacerdotes o instructores; la de los guerreros y gobernantes; la de los mercaderes y artesanos; y la de los sirvientes. Cada casta representa una

etapa de evolución y tiene sus peculiares derechos y deberes, su propio dharma. Lo que es bueno para una casta es nocivo para otra; pero ninguna conducta de vida puede considerarse como buena o mala en sí misma. Además, en cada casta se sigue la doctrina del dharma, y la vida de un individuo de la casta superior se divide en cuatro etapas o *ashramas*, a saber: la de discípulo, jefe de familia, asceta y peregrino sin hogar. Cada una de estas etapas tiene sus peculiares derechos y deberes correspondientes a la mentalidad del período de vida de que son expresión. Así el deber y el derecho del discípulo no convienen al jefe de familia ni al asceta, y ningún plan de conducta es bueno o malo por sí mismo.

Por lo tanto, en la actual etapa de evolución tiene la humanidad un justo y equitativo plan de conducta, que expresa el espíritu de la Edad, y difiere en cada raza y nación. Aun en cada nación hay necesariamente quienes están más adelantados, y otros más atrasados del general nivel de evolución. Los primeros trascienden el dharma de su nación, y los segundos no han alcanzado todavía el nivel de que dicho dharma es expresión. Sin embargo, en cada raza y nación hay una mayoría cuyo nivel de evolución es el mismo y a quienes convienen las mismas reglas de conducta. Este dharma general de nuestra Edad está expresado en nuestros con-

ceptos éticos y morales que incluyen lo que actualmente afirmamos que es bueno o malo, justo o injusto. Inevitablemente, algunos de nuestros convencionalismos sociales y morales costumbres están rezagados respecto del evolucionante espíritu del hombre cuya expresión han de ser, y en consecuencia resultan a menudo una carga para quienes se adelantan a su época. Aun así, hay una moral, el concepto de unas cosas como buenas y otras como malas que pertenecen a nuestra época, de la propia suerte que cada época del pasado tuvo su moral.

No es difícil advertir que para el hombre primitivo que estaba evolucionando de un estado de inconsciente unidad, la afirmación de su persona, el egoísmo, fué tan justo y necesario como es injusto y superfluo cuando el hombre retorna a la Unidad, donde la ley de su vida es renunciación y abnegado servicio. Actualmente salimos de un período de exagerado individualismo, y en nuestra vida social, la afirmación de la personalidad es todavía la regla y la renunciación la excepción. Sin embargo, en nuestro código moral reconocemos que es justo y noble servir al prójimo y que es injusto y vil el egoísmo. Así, la ética que admiramos y nos esforzamos en realizar está siempre algo adelantada respecto de la práctica general, mientras que por el contrario, muchos convencionalismos y costumbres son rígidas formalidades para el hombre de adelanta-

do espíritu. Fácilmente se comprende que debe haber una moral muy superior a la de nuestros ideales en la época presente, como la nuestra es superior a la de los ideales del hombre primitivo. Así la ética del Sermón de la Montaña es la regla de vida de quienes se acercan a la estatura o talla moral de Cristo y se adelantan al espíritu de la época; pero difícilmente podría servir de código social. Cristo la enseñó a sus discípulos y quienes quieran seguir sus pasos deben practicar sus enseñanzas. Sin embargo, si todos tuvieran el deber de dar la capa a quien le quitara la ropa, prosperarían excelentemente los malvados y pronto esclavizarían a los buenos, la nación menos moral pisotearía a la más noble, y la ignorancia y la codicia se entronizarían en los sitios del gobierno de los hombres. La moral del hombre vulgar y de las naciones del día no es aún la moral de los discípulos de Cristo, y no les conviene como no les convendría la que ya hubiesen trascendido.

Instintivamente sentimos admiración y respeto por la moral para la que no estamos dispuestos y desdenamos la que ya hemos trascendido, de suerte que aunque aún no podemos practicar la ética del Sermón de la Montaña, reconocemos su exaltado nivel, y la consideramos como la absoluta y esencial moralidad de por sí justa y recta. La razón de ello puede ser que la moral del Sermón de la Montaña será nuestra moral

cuando lleguemos al término de nuestro ciclo de evolución. En el mundo de lo Real somos ya ahora lo que llegaremos a ser por evolución en el mundo de lo relativo, y algún vislumbre de lo que seremos en el porvenir nos llega de cuando en cuando y nos muestra como suprema moralidad la nobleza que un día será nuestra norma de conducta. Sin embargo, vivimos olvidados de nuestra verdadera nobleza y dejamos que nos dominen y esclavicen los cuerpos, que sólo son nuestros instrumentos y servidores. Así, la moral demasiado elevada para nosotros mientras de tal modo estamos esclavizados puede despertar en nosotros un sentimiento de admiración y respeto. Sin embargo, la más alta moral que podamos reconocer ha de necesariamente ser relativa, la expresión de cierto nivel de evolución, y más allá de ella puede haber conceptos del bien y del mal, de lo justo e injusto, cuyo verdadera naturaleza no fuéramos capaces actualmente de comprender aunque nos la explicasen. Por lo tanto, sin excepción, *el bien y el mal son términos que con nosotros denotan ciertas cosas, sucesos y seres en el actual nivel de evolución.*

NUESTRO SOCIAL CÓDIGO DE ÉTICA

En gravísimo error incurriríamos si creyéramos que por no haber nada bueno ni malo en sí mismo ni absoluto bien ni absoluto mal, ha de

resultar imposible todo esfuerzo ético en nuestra conducta. Certísimo es que nada bueno ni malo hay de por sí; que ni el bien ni el mal tienen realidad como entidades o potestades; pero son muy reales con relación a nosotros y subsiste la importantísima verdad que en nuestra vida ciertas cosas *están respecto a nosotros* en la relación a que llamamos “bien” y otras en la que llamamos “mal”. Cosas hay buenas para nosotros por ser conveniente expresión de lo que somos en el momento presente, mientras que otras cosas nos son malas e inconvenientes. A lo que nos conviene en justicia llamamos “bien” y a lo que no, llamamos “mal”; y en el empleo de la palabras “bien” y “mal” vamos algo más allá y llamamos “mal” a la conducta de vida que ya hemos trascendido, mientras que llamamos “bien” a nuestro actual plan de conducta y al que todavía no hemos alcanzado. Aun así, siguen siendo términos que denotan nuestra relación con las cosas.

Dificulta mayormente el análisis de nuestros conceptos de bien y mal la circunstancia de que muchas cosas a que llamamos malas, y otras que por el contrario consideramos como buenas y aceptables, lo son así a causa de los convencionalismos y costumbres sociales en que nos educamos. Nos parece un mal torturar a los animales; y sin embargo, sancionamos la tortura cuando la consideramos como un deporte. No vacilamos en

matar y mutilar a millones de animales por diversión o vanidad mientras que sentimos justa indignación cuando vemos que un hombre vapulea a su perro. Sin embargo, aquello mismo que sancionamos como crueldad legalizada, se miraría con extremado horror en los países budistas, donde siempre es injusto dañar a un ser viviente y jamás se legaliza con el nombre de deporte ni se sanciona por exigencias de la moda.

Por el contrario, hay cosas que nos parecen inmorales y nos horrorizamos al pensar en ellas, mientras que en otras civilizaciones fueron o son acostumbradas y no inmorales. Así consideramos muy alto y noble el concepto que de la vida tenían los griegos; y sin embargo, en la antigua Grecia se aceptaban comúnmente ciertas costumbres sociales que hoy día condenamos por criminales. Además, estamos acostumbrados a la monogamia y miramos con repugnancia la poligamia, a pesar de que la frecuencia del divorcio sutiliza la línea divisoria entre la monogamia y la poligamia o la poliandria, que no obstante condenamos en teoría. Sin embargo, estas formas de matrimonio se consideran todavía morales en varias razas y bien pudiera ser que si hubiéramos nacido en una de ellas y acostumbrádonos a tales modalidades desde la niñez, no nos parecieran inmorales.

En efecto, si pronto estallara otra mayor y más terrible guerra mundial, en la que los medios de

destrucción fuesen más horriblemente eficaces que los empleados en la última guerra, el número de hombres muertos sería tan enorme, que fuera entonces la poligamia necesaria para salvar a la raza humana, y sin duda no tardaríamos en acomodarnos a lo que ahora miramos con horror como inmoral. Después de todo no hemos de calificar de inmoral al rey Salomón porque tuvo varios centenares de mujeres, pues fué su desgracia más bien que su culpa, y en la perspectiva social de su época, que admiramos lo bastante para incluirla en nuestras Escrituras Sagradas, su excesivamente numerosa familia no se consideró en modo alguno como signo de maldad ni de inmoralidad. También las costumbres son relativas; pero por ser costumbres, olvidamos su relatividad y consideramos las cosas como absolutamente y en sí mismas buenas o malas, cuando en muchos casos nos lo parecen tales por fuerza de la costumbre y aún más todavía por la de la rutina.

No nos engañemos al pensar que por ser el bien y el mal relativos, implique este conocimiento la relajación del esfuerzo ético y la indiferencia respecto al progreso social. El peligro de todo intento de exponer la realidad de las cosas, que necesariamente ha de transcender el intelecto, consiste en que como la exposición no puede nunca ser completa ni exacta, quienes no hayan transcendido el intelecto, intentarán digerir in-

telectualmente lo que pertenece al mundo de lo Real y al hacerlo así inevitablemente comprenderán mal y aun tergiversarán lo que no alcanzan. Podría parecer muy lógica conclusión decir: "Si nada es bueno en sí mismo, si el bien y el mal son relativos, ya no es posible una norma de ética y conducta, y haga yo lo que haga, por maligno y malvado que pueda parecer a otros, podrá ser justo y bueno para mí. ¿Quién tendría autoridad para imponerme un absoluto código de ética social y de moralidad individual, si sé que toda moral es relativa, y que el bien y el mal sólo denotan relaciones? Y si no hay un esencial y absoluto bien ¿qué estímulo tendrán quienes con extremado sacrificio tratan de mejorar las condiciones sociales, y para qué las reformas políticas, económicas y sociales si aun el supremo bien vemos que es relativo?"

En estas distorsiones notamos la completa incapacidad del intelecto y del razonamiento lógico para apreciar la realidad. Seguramente el bien y el mal no son más que términos indicadores de una relación y no absolutas realidades en sí mismos; pero por ello no es menos rigurosa la exigencia ética que se le hace al individuo ni menos urgente la necesidad de reformas sociales. Aunque no podamos decir que una norma de conducta sea de por sí absolutamente buena, no significa esto que de nada pueda decirse que sea bueno, moral o ético para una colectividad. Por

el contrario, comprendida la relatividad del bien y el mal, se infiere inevitablemente que *debe* haber un código de ética y una norma de conducta adecuados a una particular colectividad en determinada época, y toda transgresión de ellos será mala e injusta. De la propia suerte, la relatividad del bien y el mal no inducirá a ningún hombre prudente a considerar que se hayan de estancar las condiciones sociales, porque la evolución social no deja de ser una realidad, y la obra del reformador social expresará siempre los principios de la siguiente etapa de evolución. Así la idea de relatividad infunde poder y da autoridad al código de ética de cualquier cuerpo social, porque para este cuerpo es y debe ser justo. Forzosamente ha de haber excepciones en toda colectividad o cuerpo social, porque siempre hay quienes han trascendido la moral social de su época y otros que aún no llegaron a su nivel. Los primeros sufrirán porque su peculiar código de ética los hará víctimas de sus menos evolucionados prójimos. ¿No fué Cristo condenado a muerte porque Sus principios parecían blasfemias? Por el contrario, a quienes no han alcanzado el nivel moral de su época les será difícil, si no imposible, cumplirlo, y en sus transgresiones se expondrán a las coercitivas y correccionales medidas que toda sociedad establece en los códigos penales de la jurisprudencia civil contra quienes contravienen sus leyes.

Tampoco las leyes penales de un país son perfecta codificación de la ética justa y adecuada a dicho país, pues muchas veces se penan gravemente delitos que no merecen tan rigurosa sanción y en cambio quedan impunes otras acciones que merecerían severo correctivo. Es dudoso si la sociedad tiene el derecho de *castigar* a quienes infringen su código moral. Desde luego que la sociedad no sólo tiene el derecho sino también el deber de amparar a quienes han alcanzado el general nivel de evolución contra los atrasados, y *corregir* a estos atrasados, a quienes llamamos criminales, colocándolos en un ambiente en donde reciban auxilio para llegar a un superior nivel de moralidad.

Sin embargo, semejantes medidas por rigurosas que sean, resultan coercitivas y correccionales y no se las puede llamar castigos. La idea de una sociedad que tenga por código penal la ley del talión y exija del malhechor "ojo por ojo y diente por diente", podrá convenir a la sanguinaria ética del Antiguo Testamento; pero es incongruente con una civilización que alardea de su fe en quien ciertamente jamás enseñó la pena del talión.

Puesto que el código de ética de una sociedad no sólo denota su nivel de evolución sino que también propende hacia la inmediata etapa superior, tendremos que la moralidad es siempre de índole progresiva y expresa el espíritu de la

época y también el del inmediato futuro. Así la intensidad de nuestros esfuerzos en obrar rectamente y nuestra oposición a toda injusticia y maldad se fortalece y no se debilita al comprender la relatividad del bien y el mal, y se derrumba el fantasma del Mal.

CAPÍTULO VIII

EL LIBRE ALBEDRÍO

No quieras que las cosas sucedan según tu voluntad, sino conforma tu voluntad a cómo sucedan las cosas y vivirás en paz.

EPICTETO. — *Encheiridion*

LIBERTAD Y NECESIDAD

Dudoso es que en filosofía y en teología haya asunto más controvertido y que haya ocasionado más contradictorias teorías que el del libre albedrío de la humana voluntad. Cuando en la vida pasamos por una crisis moral y hemos de optar entre el bien y el mal ¿tenemos libre opción? Si somos libres en la elección ¿qué entonces de la causalidad, de la divina previsión del porvenir, de la predestinación y el determinismo y de los muchos casos indudables de exacta profecía o premonición? Por el contrario, si no somos libres de escoger ¿qué entonces del esfuerzo moral, del empeño en seguir una noble conducta, qué de la culpa y el pecado, de la vergüenza y el

arrepentimiento, del premio y del castigo? Parece inevitable que la voluntad haya de ser libre o no libre; y sin embargo, cualquiera de las dos alternativas que aceptemos, nos enredará en contradicciones y dificultades, de modo que nuestras teorías serán incompatibles con los hechos de nuestra diaria experiencia.

Nuestra naturaleza se rebela contra la férrea esclavitud de una necesidad mecánica, contra un determinismo en que sólo somos muñecos movidos por bramantes. Si aceptamos tal determinismo no hay razón para intentar vivir noblemente. Puesto que todo está determinado de algún modo y no podemos escapar de la torva necesidad de un irresistible hado, vale más desistir de toda lucha y esfuerzo, de toda aspiración y entusiasmo, y descender al nivel de una escueta existencia animal.

Hay en el interior de todos nosotros una convicción y certidumbre de libertad que se subleva contra la idea de una necesidad que nos compelería y de la que nos fuera imposible escapar. Verdad es que hay peligro en dejarnos llevar de nuestros instintivos convencimientos por compentes que sean y arraigados que estén, y muy a menudo un fundamental instinto proviene de la ilusión; pero sería insensatez desdeñar a la ligera tan profundo convencimiento como el de la libertad, pues aunque estuviéramos lógicamente convencidos de su imposibilidad, no lo nega-

ríamos y se haría sentir de un modo u otro en nuestra conducta.

Por contrarios que seamos a la idea de que toda nuestra vida con sus acciones y sucesos está predeterminada, hay razones que parecen favorables a dicha idea. Nada sucede en nuestra experiencia sin causa; todo suceso puede retrazarse a las influencias que lo ocasionaron; y si no logramos retrazarlo será más bien por insuficiente conocimiento de las causas y no porque el suceso ocurrió espontáneamente y sin causa. No cabe negar que hay una causalidad de pensamiento, sentimiento y volición así como una mecánica causalidad que rige los sucesos meramente físicos; y no es posible eludir la conclusión de que si en un momento pudiéramos detener y fijar la atención en el universo entero, estarían allí presentes las causas de todo cuanto ha de ocurrir en el futuro, fuesen dichas causas de naturaleza física, emocional, mental o espiritual. Por lo tanto, ya no parece imposible que todo esté preestablecido, no por un hado inexorable, sino más bien por causas inherentes en la naturaleza y en el hombre; y de esto resulta la teórica posibilidad de que quien se pusiera en contacto con las causas inherentes en las cosas, sería capaz de predecir el futuro con todos sus pormenores.

La profecía siempre ha sido una realidad en la humana historia, y aunque hayan habido muchas falsas profecías, un solo caso de profecía

segura neutraliza mil casos de falsa profecía. Recuérdanse aún las profecías del famoso vidente escocés Coinneach Odhar Fiosaiche, nacido en la hacienda de Seaforth, en la isla hébrida de Lewis, aunque más conocido por el remoquete de "vidente Brahan". No tardó en cobrar fama por su don de segunda vista, y entre los años de 1630 a 1680 profetizó muchos futuros sucesos, algunos de los cuales ocurrieron exactamente de conformidad con la profecía. Notable característica de estos vaticinios fué que no sólo profetizaba el vidente un suceso que tal vez hubiera podido acertar por casualidad, sino que también profetizaba numerosas circunstancias que habían de acompañar al suceso, lo cual demostraba que no sólo tenía el vidente la visión del suceso capital sino también la de todas sus circunstancias. La profecía llamada "Predicción de Seaforth" o "El destino de la Casa de Kintail" dice así en su rara fraseología:

Vi al Jefe, el último de su Casa, sordo y mudo. Será padre de cuatro gallardos hijos, y a todos seguirá a la tumba. Vivirá roído por la inquietud y morirá apesadumbrado, al ver para siempre extinguidos los honores de su Casa, y que ningún futuro Jefe de los Mackenzies gobernará en Kintail. Después de lamentar la pérdida del último y más prometedor de sus hijos, murió y sus posesiones fueron a parar a manos de una blanco-tocada mozueta de Oriente que matará a su hermana. En señal de que han de suce-

der estas cosas, en la época del último vástago de Seaforth, habrá cuatro ricos hacendados, Gairloch, Chisholm, Grant y Raasay, uno de los cuales tendrá dientes de cabrío, el segundo labios de liebre, el tercero será imbécil y el cuarto tartamudo. Cuando Seaforth mire a su alrededor y los vea, podrá conocer que sus hijos están condenados a muerte y que sus vastas propiedades pasarán a manos extrañas y se extinguirá su estirpe (A. Mackenzie. *Las profecías del vidente Brahan*, págs. 74-75).

La profecía de Seaforth fué en las montañas de Escocia muy popular durante varias generaciones hasta que al cabo de un siglo de enunciada se cumplió con los raros pormenores de circunstancias y personas citados en ella. No fué esta profecía del vidente Brahan la única que se cumplió, y siempre vaticinaba además del suceso capital todas sus circunstancias con los más mínimos pormenores.

Al leer éstas y otras profecías análogas, no podemos menos de inferir la misma conclusión que el profesor Richet cuando dice que “la premonición es una verdad demostrada” y prosigue diciendo:

En ciertas circunstancias todavía indefinibles, algunos individuos (la mayoría, aunque no exclusivamente sujetos hipnotizables o médiums) pueden anunciar sucesos futuros y dar de ellos pormenores tan exactos que no cabe perspicacia ni coincidencia ni casualidad para explicar la predicción.

Por lo tanto, nos vemos obligados a inferir que la especial y misteriosa facultad a que hemos llamado criptestesia, cuya naturaleza y modos de acción se desconocen, no sólo se manifiesta respecto de sucesos pasados y presentes, sino también de los futuros.

Con todo, el metapsíquico conocimiento de sucesos a distancia es tan maravilloso, que el de los futuros no es mucho más extraordinario. A sabe que B, a mil kilómetros de distancia se está ahogando. ¿Cómo lo sabe A? No tenemos la menor idea. A predice que B se ahogará mañana. Esto sólo es un poco más maravilloso. En el dominio de la lucidez metapsíquica tan profundo es el misterio y tan impenetrable la obscuridad, que un poco más o menos de misterio no debe preocuparnos.

Por lo tanto ¿hemos de inferir que el tiempo no es más que una idea de nuestra defectuosa constitución mental, que el porvenir está irrevocablemente determinado, que el libre albedrío es una ilusión y que no hay responsabilidad moral? Largas discusiones pueden promoverse sobre esta cuestión. No recurriré a argumentos más propios de la metafísica que de la metapsíquica ni me entregaré a vanas especulaciones. Permaneceré en el dominio de los estrictos hechos. Hay indisputables y comprobados casos de premonición, que podrán o no explicarse ulteriormente; pero entre tanto, ahí están auténticos e indudables los hechos demostrativos de que *hay premoniciones*.

¿Proviene estos fenómenos únicamente de la inteligencia humana o de otras fuerzas inteligentes que influyen en nuestro entendimiento? Imposible res-

ponder resueltamente. Hemos de contentarnos con la exacta observación de los hechos.

Sería inexcusablemente temerario afirmar como me atreví a afirmar que *hay premoniciones* si no lo atestiguaran abundantes y formales pruebas. (*Treinta años de investigaciones psíquicas*, págs. 395 y 396).

Por lo tanto, si hay premoniciones, si es cierto que hubo y hay quienes predijeron sucesos futuros cuyo conocimiento no era posible por telepatía ni otro medio alguno; si tales predicciones, como en el caso del vidente Brahan, se enunciaron con profusión de circunstancias y pormenores, denotadora de que casi se veía un lugar en tiempo futuro, parece inevitable inferir que lo futuro está determinado ya en el presente (¿cómo si no podría conocerse en el momento actual?) y que nuestro pretendido libre albedrío es una ilusión. Y sin embargo ¡nos sentimos libres!

ANÁLISIS DE LA LIBERTAD DE ELECCIÓN

Por abrumadoras que sean las pruebas de que aun ahora están determinados los sucesos futuros y pueden conocerlos quienes posean la super-normal facultad llamada don de profecía, aun con todo ello, en cada una de nuestras acciones, en la circunstancia de que vacilamos y deliberamos antes de decidirnos a obrar, parece que des-

mentimos la necesidad y afirmamos nuestra libertad.

Cuando tengo un vaso de agua en la mano, me siento perfectamente libre de beberlo o no, y me reiría de la idea de que mi elección no era resultado de lo que yo había decidido sino de una predeterminada necesidad. Sin embargo, hemos de tener mucho cuidado en no confundir nuestro *sentimiento* de que somos libres de hacer lo que queramos con la efectiva libertad de elección. Muy sencillo experimento en hipnotismo es sugerirle al sujeto la idea de que a tal hora del día siguiente deseará beber un vaso de agua, y que al despertar de la hipnosis olvidará todo lo referente a esta sugestión. Al llegar la hora, el sujeto sentirá el natural deseo de beber, no diferente del que todos sentimos cuando tenemos sed; pero si le preguntamos si bebe porque quiere, responderá afirmativamente. Sin embargo, en este caso sabemos ciertamente que la acción no dimana de su libre voluntad sino de ajena influencia. Así, el sentimiento de libertad, que tan importante factor es en nuestros pensamientos sobre el tema del libre albedrío, aparecerá exactamente de la misma manera cuando el deseo de beber sea natural. Esto demuestra que nos es difícil, si no imposible, distinguir entre el deseo y la compulsión, y que el sentimiento de libertad con el que tan familiarizados estamos, no tiene la importancia que suponemos. No insistiremos

lo bastante en que en todas las discusiones y discursos acerca del libre albedrío, no es argumento válido el que nos *sintamos* libres de escoger entre unas cosas y otras, pues por muy hondo que tengamos este sentimiento hemos de precaver-nos contra conclusiones sentimentales.

Mucha confusión se ha de poner en claro antes de examinar provechosamente el problema del libre albedrío. Nuestra repugnancia a la predestinación deriva principalmente de que a nuestro parecer un destino compelido desde el *exterior* no sólo moldea nuestros intentos sino que determina nuestro porvenir con todos sus por-menores y nos convierte en peones de su juego. Esto invalidaría todo propósito, aspiración, es-fuerzo y lucha para nuestra conducta en la vida y desvanecería toda idea de responsabilidad respecto de nuestras acciones; pero cuando analiza-mos la manera en que nuestra elección se deter-mina notamos que no tanto nos decide un impla-cable hado externo como una autodeterminación *interna*.

Examinemos primero una sencilla elección, como la de si saldremos o no a dar un paseo. Nos sentimos perfectamente libres de salir o no salir, supuesto que no tengamos por entonces ningún deber que desempeñar. Sin embargo, algo ha de determinar mi elección, porque la elección no resulta de sí misma, y cuando analizo lo que sucede antes de decidirme, veo que cierto

número de factores internos y externos se combinan para producir el resultado. El tiempo puede ser bueno o malo; puedo estar leyendo un libro de absorbente interés, y quedarme en casa en vez de salir, o mi estado de salud puede decidirme por una cosa o por otra. Sin embargo, no dejo ni por un momento de considerarme libre de hacer la elección. Además de los factores externos que van a contribuir a mi opción hay otros factores internos, pues mis naturales inclinaciones pueden llevarme fuera de casa o retenerme en la lectura y el estudio; y la manera en que empleé los recientes pasados días puede conducirme a buscar nueva ocupación. Todos estos factores nacen del interior de mi disposición en aquel momento. En mis deliberaciones antes de elegir, inconscientemente imagino que será agradable dar un paseo, y por otra parte que no lo será menos quedarse en casa. Una y otra de ambas posibilidades evoca ideas de placer y disgusto, que finalmente deciden mi elección. Cabe decir que en el momento de decidirme hay una *constelación* de factores, tanto circunstancias externas como internas ideas o inclinaciones. No se trata de un proceso puramente mecánico ni de una determinación dimanante del exterior, sino que las influencias externas e internas se combinan para producir el final resultado: mi elección. Una vez hecha esta elección, sería posible que quien tuviera completo conocimiento de los

factores que contribuyeron a determinarla, redujera la decisión hecha a las influencias que la determinaron. A pesar de sentirme enteramente libre de salir a paseo o quedarme en casa leyendo, mi elección está determinada por la totalidad de factores internos y externos operantes en aquel momento; y si se conocen lo bastante estos factores, también puede conocerse la decisión final.

Análogo proceso se observa en más graves decisiones. Cuando veo que alguien cae al agua, hay cierto número de factores que contribuyen a decidirme si me arrojaré o no tras él. Ante todo tenemos los factores externos. Si se ha caído al agua un niño seguramente intentaré salvarlo. Si por el contrario, es un adulto que sepa nadar, me sentiré inclinado a esperar los acontecimientos y ver si puede o no salvarse a sí mismo. Además, puedo estar en traje de baño y pensar que poco me cuesta arrojarme al agua, o también puedo estar vestido de etiqueta en camino para un solemne acto público. Estos y muchos más pueden ser los factores externos que en rápida sucesión influyan en mí y provoquen reacciones en mi imaginación. Además he de considerar mi interna "constelación" de factores. Puedo estar dispuesto a sacrificarme por el prójimo o por el contrario ser de calculador y frío temperamento. Puedo tener innato horror al agua o viva afición a ella. Todos estos fac-

tores contribuyen a determinar mi elección. En menos de un segundo puedo elegir, tanto más rápidamente cuanto que después me será posible retrazar las diferentes eventualidades sucesivamente suscitadas por mi imaginación. Sin embargo, en el momento de elegir dichas eventualidades están todas combinadas en una "constelación" de factores fisiológicos y psicológicos que determinarán mi elección. Si leemos a la inversa el historial del suceso, y tenemos suficiente conocimiento, será posible retrazar la elección hecha a las físicas, emocionales, mentales y espirituales causas que lo produjeron. Aun si en el momento de elegir, una repentina inspiración o un impulso de heroico entusiasmo me dominara y desvaneciese toda mundana consideración, conduciéndome a una acción de que normalmente no hubiera sido capaz, también sería posible determinar la causa de tan levantado impulso. Puede ser que las generales condiciones de la situación hicieran por decirlo así una abertura por donde se manifestara mi naturaleza superior, así como es posible que largos años de sentir y pensar en determinada dirección, culminaran entonces en un acto a que contribuyeran las emociones y pensamientos; pero en todos los casos, la manifestación de lo superior, la inspiración o influjo espiritual puede atribuirse a causas y condiciones determinantes, no necesariamente físicas, pero con todo causas. Así, aun en las supremas crisis de

nuestra vida hay una causalidad que determina el resultado; y sin embargo, nuestra elección puede ser vacilante, en vaivén, de duda y titubeo, y finalmente una triunfal victoria sobre los obstáculos o un funesto fracaso y hundimiento. De esta suerte se deja sentir factor tras factor y nos zarandea emocionalmente o suscita una reacción en la facultad imaginativa hasta producir por fin el resultado.

Por lo tanto, es un error considerar esta causalidad como un hado coaccionante desde el exterior, pues los más importantes y decisivos factores que contribuyen a determinar nuestra elección provienen del interior, de nuestro propio carácter, de la habitual tendencia de nuestros pensamientos y emociones, de nuestra vida "interna". Estos son los factores en las críticas elecciones que hemos de hacer en la vida. La natural repugnancia al concepto del determinismo, de un porvenir preestablecido, depende mayormente de la equivocada idea de que todas nuestras acciones, todos nuestros esfuerzos creadores están determinados por un ciego destino que desde el exterior nos compele. Pero si hablamos de compulsión debemos reconocer que es una compulsión del interior, y que el determinismo en que el porvenir está predestinado es mayormente un autónomo determinismo. Aun así, se afirmará repetidamente nuestro íntimo sentimiento de que somos libres de escoger.

LIBRE ALBEDRÍO Y LICENCIA

Uno de los más confusos factores de toda discusión sobre el libre albedrío es el concepto que de este libre albedrío se tiene vulgarmente, considerándolo como "la facultad de hacer cada cual lo que le venga en gana." Para nosotros el libre albedrío es la facultad de optar entre una cosa u otra, entre salir a pasear o quedarse en casa. Sin embargo, hay dudosas características en este concepto del libre albedrío.

Pocos son, si alguno hay, los que en las presentes condiciones sociales y económicas obran a su albedrío. Si imaginamos un tirano poseedor de inmensas riquezas, con perfecta salud, cuya palabra fuese ley en la sociedad que dominase, sin que nadie le pidiera cuentas ni le castigara por sus acciones, podría obrar a su albedrío; pero no le fuera posible hacer una elección sin factores determinantes. En este punto estaría en la misma condición que su más mísero esclavo. Si por antojo del momento decidiera construir un palacio de mármol o decapitar a su primer ministro, habría de haber factores que le determinaran a una u otra acción. Pueden ser instintos o impulsos del momento, ideas súbitas o resultado de prolongados pensamientos; pero en todo caso deben estar las acciones determinadas por una constelación de factores físicos y psíqui-

cos. Así la elección del tirano está determinada por influencias externas e internas que producirán por resultado la elección que haga, y no será en esta elección más libre que cualquier otro hombre. Lo que llamamos albedrío es en este caso licencia. En las acciones que ejecuta a su antojo, el licencioso tirano es esclavo de sus pasionales deseos, de sus gustos y aversiones, y no podemos decir que tenga más albedrío que un preso en su mazmorra.

Si han de ser fructíferas nuestras consideraciones acerca del problema de libre albedrío, hemos de repudiar el concepto del libre albedrío como la facultad de "hacer lo que mejor nos cuadre". Este falso concepto de la libertad está tan arraigado en la mayoría del vulgo, que domina todo pensamiento sobre el asunto; pero lo que en tal caso llamamos libertad es la ausencia de obstáculos materiales para realizar el deseo del momento. Ciertamente que nada impide al tirano realizar su voluntad; pero no por ello es su *voluntad* más libre que la de cualquier otro ser humano, sino que no hay nada que se oponga a sus deseos. Cuando nos decidimos u optamos sin material impedimento, no por ello es la voluntad libre, como tampoco es libre el proyectil, aunque sin material obstáculo sigue su trayectoria, pues la finalidad de su movimiento está determinada por si dará o no en el blanco. Así nuestra conducta está determinada por factores internos y exter-

nos, tanto si tropezamos como no con obstáculos en el camino de nuestra decisión. Las mentes vulgares son tan antifilosóficas en el examen de todos los problemas, que preciso es limpiar un augiano establo de confusiones antes de que sea posible estudiar la cuestión.

Por lo tanto, hemos de considerar ante todo lo que entendemos por voluntad libre o libre albedrío. ¿Cuándo podremos decir que es libre la voluntad? Seguramente sólo es libre lo que no tiene limitaciones, lo que no está determinado ni aun influido por nada; y ¿podemos decir esto de nuestra voluntad? Nuestra voluntad, al menos cuando se manifiesta en nuestra diaria existencia, está siempre determinada por factores fisiológicos y psíquicos. ¿Cómo puede entonces ser libre la voluntad? Si la libertad es la ausencia de limitación y de determinación externa, sólo puede ser libre aquello además de lo cual nada exista; y ¿hay alguna voluntad humana de la que puede decirse tal? En este sentido de la palabra libertad, y filosóficamente no lo podemos tomar en otro, sólo es libre lo Absoluto, pues lo relativo está siempre determinado por sus propias relaciones en el mundo de la relatividad. No hay libertad en el mundo de lo relativo, y hablar de libre albedrío, buscar la libre voluntad en el mundo de las relaciones es tan imposible como la cuadratura del círculo. La frase libre voluntad es una contradicción de términos, pues ninguna

voluntad puede ser libre en el mundo de lo relativo.

De nuevo nos vemos frente a un problema nacido de la ilusión y de por sí erróneo. La libre voluntad que indagamos como capacidad para obrar a nuestro albedrío, para hacer esto o lo otro, no es más que una mal encubierta necesidad, determinada por internos factores presentes en nuestra conciencia, que no reconocemos como compelentes influencias, aunque de un modo vago las asociamos a nuestra vida interna. Sin embargo, nuestros deseos y pasiones, nuestros hábitos mentales y emocionales, nuestros acostumbrados modos de acción son influencias determinantes de todo cuanto elegimos y convierten en un trasnombre la palabra "libertad". Cuando afirmamos que la voluntad humana es libre, afirmamos algo que no pertenece a nada de cuanto existe en el mundo de relación.

El problema es falso porque resulta de dos ilusiones: la de un objetivo tiempo absoluto con un futuro que todavía no es y un pasado que dejó de ser, y la de considerarnos como individuos separados sin relación con el resto del universo. El tiempo con su estructura de pasado, presente y futuro, es el producto de la exteriorización del mundo imaginal. Objetivamos el tiempo y creemos que es una externa realidad. En esta ilusión de un tiempo externo y absoluto, el pasado queda fijo para siempre y el futuro es todavía incierto,

y sólo en esta ilusión puede plantearse el problema del libre albedrío. El concepto del libre albedrío o de la libre voluntad está siempre asociado con el de ser capaz de escoger o decidirse entre una cosa u otra, es decir, presupone un futuro que todavía no es, pero que nuestras decisiones pueden moldear. Pero como el tiempo objetivo es una ilusión, no cabe resolver un problema nacido de esta ilusión; para resolverlo hemos de abstraernos de nuestro mundo imaginal y entrar en el mundo de la Realidad, único donde podemos ver las cosas tal como son.

EL PROBLEMA EN EL MUNDO DE LO REAL

Otra vez hemos de abandonar el reino de la ilusión en que se originan nuestros diversos falsos problemas, y entrar en el mundo de la Realidad, único en que es posible experimentar la verdad. Tan sólo cuando nos retraemos de las ilusiones de nuestro mundo imaginal y a través de nuestro centro de conciencia pasamos al mundo de la Realidad, reconocemos cuán tergiversado está realmente el problema del libre albedrío, qué contradicción de términos contiene y lo imposible de intentar siquiera resolverlo.

Cuando nos liberamos de la tiranía de la ilusión del tiempo, y experimentamos la eterna Realidad, reconocemos lo muy ligado que está el problema del libre albedrío con nuestro usual

concepto del tiempo. Esta ilusión alimenta el pensamiento de que algo podemos escoger de un modo u otro, de que por el albedrío que Dios nos dió, podemos determinar el porvenir a nuestra elección. Pero al entrar en el mundo de la Realidad vemos que el tiempo es un eterno Presente, y resulta absurda la doble idea de un pasado ya desvanecido y de un futuro que todavía no es. De la propia suerte pudiera el viandante creer que el camino que deja atrás está fijo porque por él pasó, y que el que tiene delante es indeterminado e incierto porque aún no lo recorrió.

La gradual evolución, el incremento y los cambios que experimentamos en la vida no son más que el reconocimiento de lo que eternamente somos en el mundo de la Realidad, en el que el ciclo de vida de un ser o de una cosa es una entidad completa y en vano buscamos la distinción entre el pasado y el futuro. Esta distinción sólo existe para nosotros y la suscita nuestro reconocimiento de ella, pero no hay semejante distinción en el mundo de la Realidad. Lo que llamamos futuro y lo mismo el pasado están plena y realmente presentes en el mundo del Eterno Ahora; y así como no hay incertidumbre respecto de lo que ya hemos experimentado en la ilusión de nuestro mundo imaginal, tampoco la hay en lo que todavía hemos de experimentar. En el mundo de lo real, yo soy ahora, todo lo que en

mi mundo imaginal seré en el futuro, y no lo soy en vago bosquejo, en principio, sino con todos los futuros pormenores.

Con intento de establecer un conciliador término medio entre el determinismo y el libre albedrío suele exponerse la opinión de que el porvenir está determinado en líneas generales, que han de ocurrir los grandes acontecimientos; pero que entre dichas líneas generales hay espacio suficiente para que sin trasponerlas se mueva la humana voluntad, libre de escoger y actuar dentro de dichos límites. Si en tal caso depende de la vigorosa índole de nuestros esfuerzos que ocurran más pronto los magnos sucesos que han de ocurrir, podremos apresurar o retardar la evolución, pero nunca oponernos definitivamente a ella. Es una teoría muy estimable, pero filosóficamente imposible. Una vez hayamos reconocido la naturaleza del tiempo y experimentado que la Realidad es *eterna*, ya no intentaremos componendas en que un poco de eternidad está mezclado con un poco de tiempo. No es posible mezclar la ilusión con la realidad. En el mundo de lo Real no caben vagos contornos que el artista individual pueda completar con sus propios modelos. En el mundo de lo Real somos todo lo que siempre seremos.

Nuestra experiencia del tiempo no es más que el reconocimiento de la eternidad, y la historia de nuestra vida depende de lo que *somos* en el

mundo de lo Eterno. No podemos considerar los sucesos de nuestra vida como *adiciones* o *añadidas* que constantemente hacemos a la Realidad, como tampoco es posible que un espectador de películas cinematográficas se figure que su presencia determina la aparición en la pantalla de cada escena por haber percibido la precedente. Así como la escena en la pantalla no está determinada por el espectador, tampoco nuestras diarias acciones y experiencias determinan lo que somos en el mundo de la Realidad. En este caso somos a la vez espectador, cinta y pantalla, y cuando se desarrolla la película de nuestra vida, experimentamos lo que somos en el mundo de lo Real.

Parte de nuestra ilusión es creer que nuestras acciones, tal como aparecen en nuestro mundo imaginal, crean una realidad, siendo así que todo cuanto se nos aparece como acción, creación, hecho o pensamiento no es más que nuestro reconocimiento de Aquello que es. En este reconocimiento, la eterna Realidad aparece como una cadena sin fin de causas y efectos, y un suceso parece que *produce* el suceso siguiente, mientras que en el mundo de lo Real todos los sucesos son parte de la inmutable Realidad. Así nuestras luchas, nuestros fracasos y victorias, nuestras perplejidades y decisiones son nuestro reconocimiento de lo que eternamente somos en el mundo de lo Real.

Una vez vencida la ilusión de un tiempo objetivo, una vez reconocido lo Eterno y convencidos sin sombra de duda de que es la única Realidad, el único Mundo esencial, el problema del libre albedrío resulta imposible, por lo menos en la rutinaria forma en que se suele plantear. El futuro está presente, y el pasado está presente, de modo que nadie puede alterar el futuro como nadie puede alterar el pasado. El futuro y el pasado no son más que nombres que damos a nuestra experiencia de la inmutable Realidad, y mientras esta capital verdad no sea para nosotros otra cosa que una teoría intelectual, mientras no la reconozcamos íntimamente, no espere-
mos trascender el problema del libre albedrío. Hemos de vencer la ilusión antes de conocer la Realidad.

En el mundo de lo Real, no sólo trascendemos la ilusión de un tiempo objetivo sino también la de ser entidades separadas e independientes, de ser un Yo distinto del un mundo a que llamamos No-Yo. Hay quienes por lo muy aferrados a la dualidad del Yo y No-Yo, la transfieren al mundo real; pero más fácil fuera que un avaro pasara con sus talegos de oro por las puertas de la muerte, que nosotros con nuestras queridas ilusiones por las puertas de la Realidad. En el mundo real no hay Yo ni No-Yo. Sólo hay Aquello que llegamos a ser en nuestra suprema experiencia, y cuando a la luz de esta experiencia

examinamos el problema del libre albedrío, advertimos cuán tergiversado está, cuán imposible es, desde el punto de vista de la Unidad.

Al hablar del libre albedrío nos referimos a la voluntad de un supuestamente separado individuo humano, y deseamos saber si *nuestra* voluntad es libre. Pero *nuestra* voluntad es algo relativo. Nos figuramos que somos entidades independientes, rigurosamente distintas del mundo circundante, de nuestros semejantes y de los demás seres. Sin embargo, en el mundo de la Realidad se desvanece esta ilusión. En el mundo de la Realidad somos todas las cosas y es imposible concebir una separada voluntad. No echamos de ver la multitud de ilusiones que convergen en el planteamiento del problema. Pedimos libertad para la voluntad del individuo, cuando no hay tal separación; pedimos libertad en el mundo de lo relativo, cuando precisamente la relatividad excluye la libertad; pedimos opción para obrar en uno o en otro sentido, cuando el futuro es tan eternamente real como el pasado; pedimos imposibilidades que un ingenioso intelecto llegará a demostrar que son posibles, pero que no dejarán de ser hijas de la ilusión.

FALSA INTERPRETACIÓN POR EL INTELECTO

Puesto que el intelecto es la mente operante en medio de las ilusiones del mundo imaginal,

sus cuestiones y problemas nacen de la ilusión y son de por sí erróneos, por lo que jamás comprenderá la realidad de las cosas. Cuando intentemos describir esta realidad, el intelecto se retraerá disgustado, acusándonos de evadir la cuestión, o interpretará a su manera la realidad de que hablamos e inevitablemente incurrirá en error. Es maldición del intelecto que siempre piensa en dualidad y nunca conoce la unidad o síntesis. Cuando decimos que nuestra aparente evolución es el reconocimiento de lo que somos en la eterna Realidad, el intelecto lo interpreta como si fuéramos pasivos espectadores o instrumentos de un proceso en el que no podemos influir, pero que nos determina junto con nuestro porvenir. Para el intelecto, el determinismo es la determinación de nuestro futuro *por algo ajeno*, mientras que lo que sucede es el reconocimiento de uno mismo, pues reconocemos lo que somos y está determinado por nuestro eterno ser.

Al decir que no podemos escoger de un modo u otro porque el futuro es aun ahora una presente realidad, tan definidamente real como lo que llamamos el pasado, la interpretación de esta verdad por el intelecto es un irresistible fatalismo que con torva e implacable determinación nos aprisiona en el molde de un futuro del que no es posible escapar.

El intelecto objetiva y exterioriza lo interno, y cuando intenta interpretar la realidad siempre

comete el pecado imperdonable de querer acomodar la realidad de las cosas a las ilusiones y contrahechuras de mundo imaginal a que está atado. Entonces, en su deplorable orgullo, se figura haber demostrado que la realidad es falsa o contradictoria, mientras que lo único que ha demostrado es su impotencia para acercarse a la realidad o interpretarla.

Por esta razón los hechos de la realidad son peligrosos para el intelecto, que en sus errores y en su torpeza para ver más de un aspecto de la verdad, se expone dejarse arrastrar por lo poco que comprende y le afligen sus errores. Así dirá: "Si todo lo que ha de suceder ya está determinado desde ahora ¿a qué esforzarme? ¿por qué no tumbarme a la bartola?" A esto cabe responder: porque no le es posible. Y si no que lo pruebe y verá cómo a no tardar, el hambre y la sed, el deseo y el ansia, le moverán a hacer algo, le impelerán a la acción. Aun la actitud del faquir indostánico que permanece sentado e inmóvil, como si estuviera muerto, es la experimentación en el tiempo de una fase de su eterno ser en el mundo de la Realidad. Nuestra ilusión de haber chasqueado al destino absteniéndonos de toda actividad, está determinada por factores de nuestro carácter o de nuestras circunstancias que no podían producir otro resultado, y si escogiéramos una vida de ocio, sería de por sí una necesidad nuestra experiencia de una siempre pre-

sente realidad en el mundo del verdadero Ser. No podemos burlar al destino, porque lo que así llamamos es nuestra eterna realidad. Todo cuanto pensemos, digamos o hagamos denota por nuestra acción o pensamiento que es parte de nuestra eterna realidad. Nuestras palabras y acciones manifiestan lo que somos.

También dirá el intelecto: "¿Para qué esforzarse y luchar? ¿A qué nuestra aspiración a una vida espiritual ni por qué preocuparse del éxito ni del fracaso? ¿A qué molestarse si cuanto logremos será pura ilusión?" Igualmente nos equivocáramos si dijéramos que son ilusión como si decimos que no lo son. La parte ilusoria es que aunque el éxito parece incierto, pensamos que puede lograrse de un modo u otro; y la realidad es que lo que experimentamos como esfuerzo y lucha en nuestro mundo imaginal es en verdad parte de nuestro real ser en el mundo de lo Eterno, pero que la interpretamos como "esfuerzo" y "lucha" en nuestro mundo imaginal. El supremo esfuerzo con que distendemos todas las fibras de nuestro ser para lograr determinado fin es la interpretación de una fase de nuestro verdadero ser; parte tan importante y esencial de nuestro eterno ciclo de vida como cualquier otra; pero nos equivocamos al creer que es incierto el resultado.

Mientras vivimos en las ilusiones de nuestro mundo imaginal estamos limitados por ellas y

hemos de reconocer la relativa realidad del tiempo. Aunque así lo reconozcamos, todo tiempo pasado, presente y futuro está siempre presente en el mundo de la Realidad, y nos hemos de someter al tiempo de nuestro mundo imaginal cuando por ejemplo hemos de tomar el tren o cuando tratamos de la interpretación que en nuestro mundo imaginal damos a las cosas tal como son. Hemos de reconocer la ilusión del tiempo aunque conozcamos su realidad. No es sabio filósofo el que después de tener la visión de la Realidad intenta transportarla violentamente a su mundo imaginal, sino el que habiendo experimentado la Realidad en su interior es capaz de reconocer las ilusiones y limitaciones de su conciencia del mundo imaginal y obra en consecuencia.

Nuestro esfuerzo por lograr un noble fin no es ilusorio; es la interpretación de la realidad, parte del reconocimiento de nuestro ser. Decir que porque todas las cosas pasadas y futuras están en una siempre presente realidad es vano y estéril todo esfuerzo y hemos de abandonarlo, es tan insensato como si dijéramos que debemos abstenernos de elegir todo alimento porque sabemos que es ilusoria nuestra aparente facultad de elección. El resultado sería morir de hambre. Quien pretendiera vivir de conformidad con el mundo de lo Real en la ilusión de su mundo imaginal acabaría sus días en un manicomio. Intentaría lo que no puede ni debe intentarse. La in-

interpretación de la realidad que vemos en nuestro mundo imaginal no es la realidad en sí misma, pues las características de la realidad aparecen retorcidas y tergiversadas en nuestro mundo imaginal y no hemos de incurrir en el error filosófico de creer que podemos transferir positivamente a nuestro mundo imaginal las características del mundo de la Realidad, pues si pudiéramos, ya no sería nuestro mundo el imaginal sino el Real. Lo Absoluto no puede estar nunca contenido en lo relativo; pero quien haya reconocido lo Absoluto y viva en el mundo de lo relativo, le parecerá su experiencia como una brillante luz que alumbra su camino y le infunde paz en medio del caos y del tumulto; pero nunca se le ocurrirá el intento de transferir positivamente la esencial Realidad al mundo de lo relativo.

Tal es la respuesta para quienes interpretan equivocadamente el hecho de que en el mundo de lo Real está ahora mismo presente lo pasado y lo futuro, y ven en ello una razón para desistir de todo esfuerzo. Tampoco de este modo nuestra Visión en el Monte ilumina nuestra vida en el valle. Su lección no es que hayamos de cesar en todo esfuerzo porque "todo está fijado de antemano" sino más bien que en todos nuestros esfuerzos, en todas nuestras luchas, gozaremos en adelante la Paz de lo Eterno. El éxito y el fracaso, la dicha o el infortunio ya no nos alegran ni entristecen, pues los reconocemos como parte

de nuestro eterno ser. Por muy intenso que haya sido el esfuerzo, una vez definido el resultado en nuestra ilusión de tiempo, reconocemos y conocemos que no podía suceder de otro modo y quedamos en paz. Así la visión de lo Real infunde serenidad en nuestra vida y disipa la ansiedad y el tedio, como la radiación de lo Eterno que refulge en la incertidumbre del tiempo.

LA REAL LIBERTAD

Subsiste la pregunta: ¿qué es libertad? El convencimiento de que de algún modo la libertad es la consumación de la vida y la identificación de nuestro superior estado espiritual son tan persistentes, que aunque reconozcamos que la libertad por que clama el hombre vulgar es mal disimulado libertinaje, comprendemos que en alguna parte ha de estar la verdadera libertad y que de un modo u otro ha de ser la expresión de lo más superior que podamos alcanzar.

Verdaderamente hay libertad. Cuando entramos en el mundo de lo Real experimentamos libertad, no la ilusoria libertad de obrar a nuestro talante, de escoger sin coacción y caminar a nuestro gusto, sino la verdadera Libertad en que somos libres porque nada hay externo a nosotros que nos limite o coaccione. Mientras nos domina la ilusión de nuestro mundo imaginal y nos figuramos que somos individuos independien-

tes con voluntad propia, rodeados por un mundo hostil y por otros seres que también tienen su propia voluntad, es imposible obtener la demandada libertad, como sería imposible la demanda de un nadador de que no lo mojara el agua. En nuestra afirmación de la individualidad, en nuestra separación no somos libres puesto que estamos limitados por todo lo que no somos, influidos, opuestos y coaccionados por el ambiente en que vivimos y por el carácter con que nos identificamos. Nuestra existencia física impide nuestra libertad. Estamos atados a un paraje y sólo podemos movernos sobre la superficie de la tierra con auxilio de complicados medios técnicos. Cuando un hombre afirma: "Soy libre", se contradice, pues el "Yo" nunca puede ser libre, y la Libertad adviene cuando ya no existe el Yo. La libertad adviene en el mundo de lo Real, cuando ya no somos entidades separadas ni individuos distintos del mundo circundante, cuando somos Aquello que lo es Todo. En Aquello somos libres. Nada puede entonces limitarnos ni compelernos. Somos el camino que recorreremos tan bien como el hombre a quien encontramos o el arroyo que hemos de cruzar. Cuando la desgracia o el sufrimiento nos asaltan, todavía somos libres, pues somos aquello mismo que nos daña así como también somos el que nos quitó lo nuestro. Por lo tanto, hay libertad cuando la Naturaleza ya no nos limita ni coacciona con sus leyes, cuando

somos la Naturaleza, y sus leyes-nuestra voluntad, cuando ya hombre alguno se opone a nuestra voluntad ni la restringe porque somos todos los hombres. El fantasma de la libertad por el que tan vehementemente clamábamos cuando nos ataba la ilusión, resulta ahora una despreciable y mezquina cosa imposible y llena de contradicciones. En el gozo de nuestra verdadera Libertad ya no necesitamos de aquélla, puesto que somos Aquello que la contiene e infinitamente más. ¿Quién desearía una cosa cuando él es todas las cosas y qué mayor libertad puede haber que la de que gozamos al identificarnos con la ultérrima Realidad, más allá y fuera de la cual nada es? Entonces se unifican la libertad y la necesidad, y la necesidad aparece como la manera en que la libertad se manifiesta al hombre esclavo de la ilusión.

Invencibles somos cuando conocemos esta Libertad. Aunque la Naturaleza se nos oponga con la impetuosidad de sus elementos y el hombre con su violencia nos aprisione y humille, aunque se nos despoje de cuanto poseemos, seremos más ricos de lo que cabe imaginar, pues seremos todas las cosas y viviremos en completa libertad, pues somos la prisión y a la vez el prisionero. Nuestra voluntad es libre cuando ya no desea hacer esto o lo otro, cuando sabe que suceda lo que suceda es su propia expresión. Tal es la libre voluntad.

OPINIONES PARCIALES

Si se nos preguntara si este concepto de necesidad y libertad que adquirimos en el mundo de lo Real concuerda con la doctrina del determinismo o con la del libre albedrío, fuera difícil responder, puesto que varios significados se dan a las palabras determinismo y libre albedrío.

Hay un determinismo materialista y mecánico que desconoce al verdadero hombre, que desecha el esfuerzo creador y todo lo coloca en una mecánica cadena de causas y efectos. Según esta teoría, la actividad del hombre está determinada como las reacciones en el laboratorio del químico, de modo que semejante determinismo no admite el esfuerzo creador ni la visión espiritual ni las inspiraciones, pues queda el hombre rebajado al nivel de un suceso físico. Pero el hombre es algo más. Es un ser emocional, mental y espiritual además de físico. Los factores que determinan sus opciones en la vida son de índole emocional, mental y espiritual además de los de índole fisiológica. La teoría del determinismo materialista desconoce el verdadero ser interno y creador del hombre. Es un determinismo fatalista que coacciona al hombre desde el exterior.

Por el contrario, los defensores del libre albedrío, representan la voluntad humana como

si en la cadena de causas y efectos hubiese interrupciones psíquicas a cuyo favor se manifestara libremente creador el hombre interno. Semejantes interrupciones psíquicas, por el estilo de la acción de un *Deus ex machina*, no están determinadas casualmente, sino que se consideran espontáneas e inexplicables. Según esta teoría, la voluntad actúa sin estar determinada por ningún impulso interno o externo. Sin embargo, hay una causalidad de sucesos psíquicos como la hay de los físicos; y la inspiración del poeta, los sueños del reformador social y la visión del santo, por lejos que estén de los sucesos físicos, se hallan causalmente enlazados con sucesos precedentes, y sus interrupciones en el mundo físico requieren ciertas condiciones que produzcan la necesaria solución de continuidad. Respecto al mundo físico, los sucesos psíquicos son ciertamente creadores, pues moldean y determinan, aunque en su creadora actividad están enlazados con otros sucesos, y psíquicamente y espiritualmente determinados.

Así, pues, estamos de acuerdo con el determinismo en que el futuro está determinado; pero diferimos de él en que no consideramos esta determinación como si procediera del exterior y fuese de índole material, sino como la manifestación, en el ilusorio tiempo, de la siempre presente Realidad. Así el determinismo en la vida del hombre no es más que su propia manifesta-

ción, y su porvenir está determinado por lo que es en el mundo de la Realidad.

Estamos de acuerdo con los defensores del libre albedrío en que la grandeza del hombre consiste en su poder creador que desde el mundo interno moldea el mundo físico; pero no consideramos esta creadora actividad espontánea e inexplicable sino determinada desde el interior por factores emocionales, mentales o espirituales.

Finalmente y sobre todo, consideramos la libre voluntad no como el poder de obrar a nuestro antojo, de hacer una cosa u otra, sino como la suprema gloria del reconocimiento de que somos todo cuanto es. En esta unidad somos libres. En esta Libertad, aun la misma necesidad es expresión de nuestro ser.

CAPÍTULO IX

LA JUSTICIA DE LA VIDA

Así es que el estar como estamos distribuidas de grado en grado por este reino, le place a todo el reino porque place al Rey cuya voluntad es la nuestra.

DANTE. — *La Divina Comedia.*
— *Paraíso.* — Canto III.

EL PROBLEMA DE LA INJUSTICIA

Todos los hombres esperan justicia de la vida, pero pocos la hallan. El premio de la virtud y el castigo del vicio podrán tener su lugar en novelas y melodramas cuya popularidad explique dicha circunstancia; pero los escuetos hechos de la vida cotidiana parecen denotar lo contrario: el apacible y bondadoso perece; el tirano triunfa. ¿Es extraño que muchos hombres a quienes la conciencia no les remuerde por ninguna mala acción, y no obstante se ven privados del fruto de largos años de trabajo y de todo cuanto más quieren, exclamen angustiados que no hay jus-

ticia en esta vida y que si hay Dios no puede ser justo?

Muy mezquino consuelo, inspirado más bien por nuestro deseo que por observación científica, es que los premios y castigos, tan notoriamente ausentes de la vida terrena, se materializarán en la futura donde eternamente felices pulsarán los justos arpas celestes, mientras que los malvados serán pasto del fuego del infierno. Esta opinión no es más que una segunda línea de defensa en que se atrinchera nuestro deseo de justicia, y al verse contrariado por los hechos de la vida diaria, aboga en pro del cumplimiento de sus esperanzas en una vida futura cuyas condiciones pocos pueden comprobar ni negar. No cabe duda de que la vida parece distribuir con sublime indiferencia el goce y el sufrimiento, la felicidad y la desgracia entre buenos y malos igualmente. Los dardos y flechas de una desaforada fortuna silban por los aires de este mundo sin miramiento del desgraciado con quien tropiezan en su camino. ¿No conocemos demasiados casos de pacientes y valerosos trabajadores que jamás recibieron recompensa por su trabajo y aun se les despojó de lo poco que tenían? Y ¿cuán a menudo el éxito y el poderío resultan de una brutal violencia que sin reparo de la ruina ajena se abre paso en la vida y logra su objeto a costa del sufrimiento de multitud de gentes!

El poderoso es muy frecuentemente el hombre

sin escrúpulos. Allí donde el hombre compasivo y considerado repugnaría una acción que le allegara provecho a costa de la miseria y sufrimiento del prójimo, el hombre de empedernido corazón no reparará en derribar a quien se le ponga por delante, con tal de lograr su propósito. Y una vez logrado, como quiera que las gentes son perpetuas adoradoras del dios éxito, olvidarán los medios de que se valió aquel hombre para triunfar, y sólo verán la deslumbrante altura en que el vencedor se ha entronizado. Los humildes y mansos pueden heredar el cielo, pero no heredarán la tierra, pues cuanto más se esfuerce un discípulo de Cristo en seguir las huellas de su Maestro, más despojado se verá de sus bienes terrenos, escarnecido por las gentes como un fracasado, y pisoteado por los poderosos y vencedores.

Así, pues, ¿hemos de someternos y arrinconar la justicia de la vida con muchos mitos antiguos y quimeras en el desván de las desvencijadas supersticiones, o será posible que la filosofía nos dé otra esperanza de aquello que tanto queremos?

Convendría que al examinar el problema de la justicia de la vida, consideráramos de cuándo en cuándo qué cosas merecen nuestro esfuerzo por lograrlas, cuál es la mayor recompensa en la vida y el peor mal que le puede sobrevenir al hombre. Claro está que mientras no comprendamos cuáles son las cosas buenas y cuáles las ma-

las en la vida, no podremos juzgar si hay o no justicia, pues la justicia depende del premio de las buenas acciones y del castigo de las malas. No será exageración decir que para la mayoría de los cristianos, el premio, o los bienes de la vida, consisten en la riqueza, en el poderío y en el placer, y los males en la pobreza, la insignificancia y el sufrimiento.

No se ha de vituperar esta apreciación de los valores de la vida, porque cada ser humano, de acuerdo con su índole y mentalidad, aprecia dichos valores según su grado de evolución. Pero cuando las naciones se enorgullecen de ser cristianas, cuando no sólo encomian y alaban la divina sabiduría de Cristo, sino que se esfuerzan en que también otras naciones lo reconozcan como encarnación de la Sabiduría, preciso es exigir mayor realidad a la apreciación de los valores de la vida atestiguados por la palabra de Cristo, en la que hallamos un seguro mensaje, pues como hilo de oro, se extiende por el relato evangélico la enseñanza que la única ganancia en esta vida, el supremo valor es el reconocimiento del reino interior, del Reino de Dios en nosotros. Únicamente en este reconocimiento de la divinidad cabe hallar la paz, la felicidad y las riquezas en cuya comparación son escoria las de la tierra.

Si creemos verdaderas las palabras de Cristo no hay más remedio que también creer que la

única recompensa en esta vida es el reconocimiento del Reino de Dios, y que el castigo ha de ser la carencia de este supremo Bien. Así no hay subterfugio que valga. Si queremos llamarnos cristianos y mantener la verdad de las enseñanzas de Cristo, hemos de mantener también que la justicia de la vida significa que el bueno alcanzará el pleno reconocimiento de lo que más vale, del Reino de Dios, y que el malvado, por efecto de sus malas acciones se hallará muy lejos de esta suprema felicidad. Aunque los buenos adquieran en esta vida bienes terrenos, las enseñanzas cristianas no permiten considerarlos equivalentes ni substitutos de lo único digno de adquirir, el reconocimiento del Reino de Dios en nuestro interior; y por el contrario, aunque todos los males de este mundo afligiesen a un hombre, y como Job se viera predilecto del infortunio, aun entonces el reconocimiento del Reino interior fuera más que sobrado para contrabalancear los males terrenos, y desde el punto de vista de la justicia recibiría el hombre su galardón.

En general no somos cristianos sino miembros de iglesias cristianas, y como tales ensalzamos hasta el séptimo cielo la gloria de las enseñanzas de Cristo, y somos intolerantes con los paganos que no las abrazan; pero no cuidamos de aplicarlas a los problemas de nuestra vida. Nuestro cristianismo es una débil planta que sólo puede

florece en la estufa de una iglesia cultural, y se marchita y muere en la fría atmósfera de nuestra vida diaria. El lunes por la mañana, cambia nuestra apreciación de valores y ya no deseamos el Reino de Dios, que tan fervorosamente cantábamos el día anterior, aunque ni con la mitad del fervor con que deseamos la prosperidad de nuestro negocios. En este caso, el problema de la justicia aparece muy diferentemente planteado. En la iglesia creemos que la bienaventuranza de los santos es la suprema recompensa; pero en casa posponemos y aun renunciamos a la nebulosa recompensa del cielo y preferimos la más tangible de la tierra. Un pájaro en mano vale más para nosotros que cuantos vuelen por las arboledas celestes. En consecuencia nos quejamos diciendo que la vida no es justa porque quien sigue los pasos de Cristo no se enriquece ni logra honores ni fama ni alcanza altas posiciones sociales políticas, sino que por el contrario suele ser un fracasado desde el punto de vista social y cae bajo los pies del poderoso en la lucha por la existencia. Pero nuestras quejas acerca de la injusticia de la vida son esencialmente anticristianas, y sólo podremos mantenerlas si al propio tiempo manifestamos honradamente que no creemos en el mensaje que Cristo trajo a la humanidad y por el que dió Su vida. Si no podemos ser cristianos seamos al menos sinceros.

SUBSTITUTOS DE LA JUSTICIA

Para la mayoría de las gentes subsiste el problema de que la vida reparte sus cartas con entera indiferencia y sin miramiento a las personas; y si alguno tiene es en favor de los malos. Aunque nuestro cristianismo sea una realidad en nuestra conducta, es difícil reprimir la duda de si en efecto hay justicia para el individuo cuando vemos que el mal y la ignorancia prevalecen contra los buenos y los sabios. Ciertamente se apodera de nuestro ánimo un sentimiento de disgusto y de inequidad al ver la incongruencia entre las acciones del hombre y lo que de ellas le resulta en la vida. Consciente o inconscientemente todos deseamos ver la vida completa, equilibrada, felices y premiados los buenos y con su condigno castigo los malos.

Difícilmente logra popularidad un drama o una novela cuyo desenlace quede incompleto o sea de índole siniestra, pues si la vida nos engaña respecto al premio y castigo, queremos que la ficción no nos engañe, y si quedamos satisfechos de la lectura de una novela o de la representación de un drama es porque la virtud triunfa contra el vicio y el bueno contra el malvado. Nuestro desfallecido sentimiento de justicia se reanima ante tal espectáculo, y cuando después de leer la novela o de presenciar el drama volve-

mos a la vida cotidiana notamos cuán faltos están de lógica y razón, y nos parece que la vida no es lógica ni razonable.

Otro sucedáneo que remedia nuestro disgusto de las cosas de la vida es el concepto que tenemos de la vida futura, pues aunque el bueno no reciba en este mundo el premio de sus buenas acciones, lo recibirá seguramente después de la muerte. En cambio, dejemos que el malvado se goce en sus mal adquiridas riquezas durante la breve vida terrena, pues no tardará el día en que con amargo llanto y crujir de dientes sufra el castigo de sus malignas acciones. Entonces, desde la sempiterna felicidad del cielo se sonreirá el bueno con divina complacencia al ver los eternos tormentos de los condenados; y según la extraña mentalidad de algunos, allegará adicional aroma a la vida de los bienaventurados la contemplación de tormentos sin fin.

Desde el psicológico punto de vista, los goces del cielo y los sufrimientos del infierno son un sucedáneo, un substituto de la justicia que no hallamos en la vida diaria. En la vida después de la muerte se completan los fragmentos de vida con los premios y castigos que faltan en la tierra.

La índole de los tormentos del infierno y de los goces del cielo es una derivación de nuestros terrenos temores y deseos. El infierno de los pueblos nórdicos es frigidísimo y el de los pueblos

tropicales ardentísimo. Análogamente las actividades del hombre en el cielo cambian según la moda de la época. Para los egipcios producía el cielo abundantísimas cosechas de trigo sin trabajo alguno; para el piel roja eran terrenos de inextinguible caza con plenitud de juegos y deportes; para los teutones el Walhalla con victoriosas batallas en que el vencedor bebía cerveza en los cráneos del enemigo; para el musulmán un paraíso poblado de huríes; y ¿quién podría imaginar el cielo cristiano sin arpas y sempiternos cánticos de alabanza?

Ni aun nuestras vagas creencias en que algo ha de haber después de la muerte que satisfaga a la justicia, pueden resolver el problema de la justicia de la vida, porque es un problema demasiado notoriamente inventado por el hombre. Tampoco la actitud de que todo tiene su compensación después de la muerte nos proporciona la justicia que deseamos ver *ahora* en este mundo. Mezquino consuelo es para la víctima de un robo saber que después de la muerte el ladrón sufrirá indecibles tormentos mientras él goce de eterna felicidad. Si el hombre ha de creer en la justicia de la vida, ha de encontrar más sólidos fundamentos.

LA DOCTRINA DEL KÁRMA Y LA JUSTICIA
DE LA VIDA

Es inevitable que la vida del hombre en la tierra parezca incomprensible cuando se considera en sí misma y no como parte del gran ciclo de vida que cada ser individual recorre del principio al fin. Todos completamos en nuestra evolución el Ritmo creador. Todos vamos creciendo desde la inconsciente unidad del hombre primieval, pasando por la separatividad del hombre intelectual hasta llegar a la consciente unidad del hombre espiritual. Todos evolucionamos del salvaje al santo durante nuestra peregrinación por los mundos de materia. En una sola vida damos un paso en el largo sendero de perfección, y no podemos menos de inferir que al cabo de muchas vidas terrenas completamos nuestro ciclo de evolución.

Al considerar así una vida en su causal conexión con las que la precedieron y las que han de seguir, advertimos la completa imposibilidad de que la anhelada justicia se realice en un período incompleto. Fuera lo mismo que considerar un solo día de nuestra vida terrena y requerir que fuese un acabado conjunto, equilibrado entre sus límites, siendo así que necesariamente cada día prosigue la obra de los anteriores. Despertamos con el resultado de las acciones que

efectuamos el día precedente o tal vez antes; continuamos las relaciones que con nuestros semejantes habíamos entablado, y la obra de un día está inextricablemente ligada con la de los anteriores. La misma conexión existe entre los días de nuestra más amplia vida, cada uno de los cuales es una vida terrena. Nuestra acción en una vida produce resultados no sólo en aquella misma vida sino en las futuras. Los lazos de bien o de mal que atamos con nuestros semejantes en una vida y que al terminar esta vida quedan flojos o incompletos, se reanudarán en alguna de las vidas futuras, cuando volvamos a encontrar a quienes perjudicamos o favorecimos. ¿Cómo podría continuar nuestra evolución sin este causal enlace de las diversas vidas que pasamos en la tierra? Cada vida es cosecha de las anteriores y siembra de las futuras.

Aquí aparece nueva esperanza de la justicia de la vida. Si las sucesivas vidas del hombre en la tierra están causalmente relacionadas, las circunstancias en que un hombre nace en una particular vida, las ventajas e inconvenientes, la próspera o adversa fortuna, por injusto que parezca, estará necesariamente relacionado y determinado por los sucesos de sus vidas anteriores. Entonces se explican las aparentes injusticias de la vida admitiendo que la mala fortuna de un hombre y la buena de otro son resultado de sus respectivas acciones en el pasado, la justa

consecuencia de su propia conducta. No es posible considerarlas respectivamente como castigo o premio, pues las vidas del hombre están enlazadas en una cadena de causas y efectos y en esta causalidad es inevitable que las acciones produzcan sus resultados como los producen los sucesos físicos. La ley de causa y efecto reemplaza a un Dios que reparte premios y castigos. Si quebrantamos la ley, se seguirá inevitablemente un resultado de quebrantamiento. No vale decir que desconocemos la ley o que nos duele lo que hicimos. Quien pone la mano en el fuego forzosamente habrá de quemarse los dedos tanto si sabe como no que el fuego quema.

Según esta doctrina del *karma*, como la llaman induístas y budistas, a un tiempo sobrellevamos las consecuencias de nuestras acciones pasadas y con nuestras acciones presentes establecemos las condiciones de las vidas venideras. Toda nuestra evolución es un relacionado conjunto. Así se comprenden las aparentes injusticias de la vida social. El hombre que en pasadas vidas favoreció siempre a sus semejantes, nacerá en circunstancias y con posibilidades que le darán más dilatado campo para ejercer sus poderes en el bien; y quien sólo buscó su egoísta beneficio a costa del prójimo nacerá en condiciones cuyo sufrimiento le enseñará la inviolable unidad de la vida.

¿Queda así resuelto el problema de la justicia

de la vida? ¿Podemos decir por fin que la vida es justa puesto que la ley de causa y efecto obra con infalible exactitud? Seguramente hemos visto cómo los sucesos y circunstancias de una vida están relacionados con los de las anteriores; pero aún así queda por preguntar cuál es la causa de la diferencia del ciclo de evolución de unos y otros individuos. No hay dos seres humanos de idéntica evolución, y su diferencia denota alguna inherente desigualdad. La justicia requiere igualdad, la desigualdad sugiere injusticia, y así cabe preguntar: ¿por qué son tan diferentes los caminos que siguen los seres humanos en sus ciclos de evolución?

Para encontrar el origen de esta diferencia hemos de remontarnos al momento en que el individuo surge del alma grupo, y del reino animal pasa al reino humano. El momento de la *individualización* señala el comienzo del ciclo de evolución humana, y como este momento es diferente para cada ser humano, también han de serlo los ciclos de evolución.

La teosofía explica que sólo se individualizan o se desprenden del alma grupo, los animales domésticos cuyo contacto con el hombre y las influencias emocionales y mentales que de él reciben, determinan su individualización. Una vez así "individualizado" el animal, encarnará en la tierra en forma humana, y el comienzo de su evolución humana está señalado por la respuesta

del animal doméstico a las humanas influencias que lo individualizaron. Nos enseña también la teosofía que hay varias modalidades de individualización. Puede el animal pasar al reino humano impulsado por el amor, el conocimiento o la devoción, o sean las tres modalidades *armónicas*; pero también puede individualizarse por el temor, el odio o el orgullo, las tres modalidades *sinistras* de individualización. En varias obras teosóficas se describe cómo el modo de individualización influye en todo el ciclo evolutivo del ser humano individualizado al surgir del reino animal. Si se individualiza por el amor y la devoción evolucionará armónicamente con jubilosa y constructora idiosincrasia; pero si se individualiza por el temor o el odio, provenientes de malos y crueles tratos, el ciclo evolutivo de estos seres nacidos así a la individualidad estará estigmatizado con todos los vicios y miserias atinentes a la vida humana. Se retrasará su evolución, sufrirán indecibles angustias en su constante rebeldía contra sus superiores espirituales, y se convertirán en desapiadados opresores de sus prójimos, agravando su mal karma que les ocasionará más intensos sufrimientos. En una palabra, parece que evolucionan por medio del mal y del sufrimiento. Pero claro está que el animal no puede remediar su modalidad de individualización, y que el individuo así salido del reino animal no es responsable del trato

que recibió del hombre. Sin embargo, ha de sufrir vida tras vida todas las penalidades derivadas de la siniestra modalidad de su individualización. ¿En dónde está la justicia?

La ley del karma nos muestra en verdad cómo están enlazadas las diferentes vidas, cómo de los sucesos de una vida derivan las circunstancias de las siguientes, y así nos explica mucho *y es el más valioso sumando a nuestro conocimiento del método de evolución*; pero lo que no explica ni puede explicar es *por qué* algunos seres humanos se individualizan de un modo que los estigmatiza como malignos y rebeldes en su humana evolución, mientras que otros tienen el aparente privilegio de individualizarse armónicamente y evolucionar en vidas de armonía y gozo. Por lo tanto, la doctrina del karma no resuelve el problema de la justicia, pues se contrae a enseñar la causal conexión entre las vidas sucesivas. El problema queda así transportado al comienzo de la evolución humana, sin explicar la desigualdad entre los ciclos individuales de evolución. Así solemos creer que hemos resuelto un problema, cuando lo único que hemos hecho es volver a enunciarlo en desusada terminología o transportarlo a millares de años atrás. Por valiosas que sean las doctrinas de la reencarnación y el karma hemos de reconocer que no resuelven fundamental y esencialmente el problema de la justicia de la vida. El asunto toma nue-

vo cariz y perjudicamos más bien que favorecemos las mencionadas doctrinas cuando intentamos valernos de ellas para resolver problemas pertenecientes al dominio de la Realidad. Las doctrinas de la reencarnación y el karma pertenecen al mundo de la relatividad y su valor y enseñanza son de índole científica y no filosófica. Desde el punto de vista filosófico, poco importa que la desigualdad de las vidas de los hombres provenga de la arbitraria decisión de una Deidad que coloca a cada alma en diferentes circunstancias, o de las diversas modalidades de individualización. El problema de la injusticia queda en pie.

Muy difícil es para muchos comprender si una respuesta resuelve realmente un problema o se limita a enunciarlo de nuevo o lo transporta hacia atrás; y fuera curioso mostrar cómo en religión, filosofía y ciencia abundan los casos en que la explicación del *método* o de la manera en que ocurren los acontecimientos, se admite como fundamental y esencial *razón* de todo el proceso. Las doctrinas de la reencarnación y el karma exponen valiosísimamente el *proceso* de la evolución individual en nuestro mundo. En este sentido ambas doctrinas son verdaderas y de suma importancia; pero no resuelven en definitiva el problema de la aparente injusticia de la vida. Demanda todavía solución este problema.

ERRÓNEA NATURALEZA DEL PROBLEMA

De nuevo hemos de analizar el problema para ver si entraña o no algún elemento de error que impida resolverlo.

Así, pues, consideremos el problema de justicia para ver si es genuino. Al notar el hombre la desigualdad de circunstancias y fortunas en este mundo, exige alguna forma de compensación que equipare a todos los hombres en el reparto de bienes y males. Tal es algo toscamente expuesta la fundamental demanda que de justicia de la vida hace el individuo.

Cierta mezquindad entraña semejante clamor de justicia. De buena gana veríamos a Dios sentado en su excelso trono, distribuyendo los bienes y los males con una imparcialidad y exactitud de peso y medida de que se mostraría orgulloso un abacero de aldea, y miraríamos con envidiosos ojos las porciones que nuestros prójimos recibirían, comparándolas subrepticamente con la nuestra, y midiéndola con ellas para asegurarnos de que son iguales. ¿Cabe esperar de una mentalidad así, respuesta filosófica a una pregunta filosófica? Y aun si la cuestión no fuese de por sí errónea ¿la tratamos en términos compatibles con la dignidad humana?

Pero aparte del no muy alto nivel mental que denota el planteamiento del problema y a pesar

de la controversia entablada sobre él en el transcurso de los siglos, es de por sí imposible. La demanda de justicia es en esencia la de que cada individuo humano tenga parte igual en la vida, y que la suma de goces y penas sea aproximadamente la misma para todos. Por lo tanto, el problema se basa en el concepto del hombre como separada entidad, desligado de todos los demás y con vida propia, independiente, de peculiar propósito y finalidad. Únicamente según este concepto de separada individualidad puede tener algún significado el problema de la justicia. Pero el sentimiento de separatividad es una capital ilusión, verdaderamente inevitable en nuestro ciclo evolutivo, como también es inevitable y no menos ilusoria la exteriorización de nuestro mundo imaginal. En nuestra conciencia ordinaria, empapada en dicha ilusión, nos sentimos rigurosa y distintamente separados de los demás seres, y con este sentimiento de separatividad planteamos un problema que jamás podremos resolver.

Este problema es el de la justicia de la vida, de la justicia o injusticia de Dios a quien se inculpa de injusto, pues según nuestro parecer, a todos nos debiera tratar con el mismo amor. El problema está fundado en un ilusorio sentimiento de separatividad, y por consiguiente podríamos cavilar sobre él siglos enteros sin encontrar la solución. Para conocer la realidad es pre-

ciso vencer las ilusiones de los problemas que nos plantea el intelecto, en vez de aceptarlos sin reparo. Sólo así alcanzaremos el vívido conocimiento.

LA JUSTICIA EN EL MUNDO DE LO REAL

Apartémonos nuevamente de la ilusión de nuestro mundo imaginal con su hueste de errores y falsos conceptos, y entremos en el mundo de la Realidad donde en silencio y paz podemos conocer las cosas tal como son y experimentar la realidad tan vanamente buscada en el problema de la justicia. Así como en el mundo de lo relativo, el separado individuo es la predominante realidad, en el mundo de lo Real se experimenta todo lo contrario, pues la predominante y dominadora experiencia es la fundamental *unidad* de todo cuanto existe, en la que la multitud de seres y cosas aparecen como notas de una grandiosa composición musical. Nuestra individualidad se pierde en la unidad del conjunto, y a la luz de esta experiencia nuestro ordinario sentimiento de separatividad nos parece mísero y absurdo.

La unidad en el mundo de lo Real es muy diferente del superior concepto que tengamos de la unidad en nuestra vida diaria. En el mundo físico concebimos la unidad como la combinación de cosas separadas. En el mundo de lo Real vemos que la unidad no es lo mismo que unión.

La multitud de cosas separadas no se combinan para constituir la unidad, como no se combinan para producir el número *uno* las fracciones infinitesimales contenidas en la unidad matemática. La unidad es algo fundamentalmente real. La multiplicidad no es más que una manera de contemplar y experimentar esta unidad.

Cuando entramos en el mundo de lo Real ya no persistimos como individuos rodeados de un mundo a nosotros ajeno. Entonces somos todo lo que es y nuestra individualidad se sumerge en el Todo. En el mundo de lo Real vivimos en y por medio de todas las cosas, pues *somos* todas las cosas. Entonces nuestra tan querida ilusión de una separada individualidad distinta de todas las demás individualidades se nos aparece como deplorable tergiversación y terrible falacia. En el mundo de la Realidad es casi repulsivo pedir justicia para el individuo, por lo enteramente imposible e incompatible con las cosas tales como son. En la ceguera e ilusión de nuestro mundo imaginal podemos imaginarnos separados y distintos; y sin embargo, nunca estamos realmente separados, sino que somos esencial y fundamentalmente todos *uno* en ser y realidad. En esta realidad, no sólo compartimos sino que *somos* la vida de todos los seres en plenitud de unidad incomprensible para nuestra conciencia ordinaria. Por lo tanto, la demanda de justicia no tiene significado en el mundo de la relati-

dad. No importa si una cosa sucede en aquella parte de la realidad a que llamo Yo, o en otra parte de la realidad a que llamo de otro modo, porque todas son una en cabal unidad. Lo que a los demás les sucede, nos sucede a nosotros. Sólo hay una Realidad en la cual y por la cual todo sucede.

Todo cuanto existe es manifestación de lo Absoluto, y aunque la expresión en relatividad es de infinitas modalidades o seres, no hay más que una Realidad así manifestada. Unidad y multiplicidad son diferentes modos de experimentar la misma realidad. La múltiple y en apariencia separada manifestación en el mundo de lo relativo es como las notas separadas de una pomposa sinfonía. Hay necesariamente diferencia entre las notas que se agrupan diversamente en acordes y armonías; pero la sinfonía es una. Muy absurdo fuera considerar injusticia el diferente lugar que ocupan las notas, porque una forme parte de un majestuoso acorde inicial y otra de un pasaje menos importante. La sinfonía es una y no podemos atribuir separatividad a las notas ni acordes, pues todos ellos son la sinfonía, y la sinfonía es una. Cada nota tiene su significado únicamente como parte de la sinfonía. La sinfonía no es una serie de notas agrupadas en una unidad, sino que cada nota es parte de la sinfonía. La composición en conjunto es la fundamental realidad, de suerte que po-

demos decir que no hay nota separada en esta unidad. Cada nota participa de la belleza del conjunto y participa de la vida de todas las demás notas, de la vida de la sinfonía.

Así nosotros somos uno. La profusa variedad en el mundo de lo relativo y la multitud de en apariencia separados seres y cosas son las notas y acordes de la eterna sinfonía de la Creación. Ninguna nota puede separarse de esta sinfonía, ninguna tiene separada existencia. En cada una de ellas está la vida del conjunto y cada una participa de la vida, los goces y las penas de las demás. La demanda de igualdad y de justicia para el individuo, indica que nuestra nota individual no se ha reconocido aún como parte de la Sinfonía y sólo oye su propio son insignificante que repercute en el vacío de la ilusión. Mucha diferencia hay cuando reconocemos que somos la Sinfonía, el Himno de la Creación. Entonces comprendemos que damos significado a todas las demás notas, como ellas nos lo dan a nosotros; que no son notas separadas, sino que todas son eterna e inseparable parte del eterno Cántico de Vida.

Una vez experimentada la unidad en el mundo de lo Real, y visto lo ilusorio de la separada individualidad, ya no anhelamos justicia ni igualdad. Por mísera que sea nuestra suerte individual y por dichosa que parezca la de otro, sabemos que compartimos la vida de todos, y que en

la total unidad nuestra aflicción es parte tan esencial del Cántico de la Creación como el júbilo de nuestro prójimo. Lo que a él le sucede nos sucede a nosotros, nuestro destino es su destino, lo que a él le hacemos nos lo hacemos a nosotros mismos y a él se hace lo que se nos hace a nosotros. En la Visión de la Realidad nos desligamos de nuestra individual suerte y circunstancias, pues viviendo como vivimos en la unidad de todas las cosas en el mundo de lo Real ya no podemos concebir ningún destino individual, separado en su dicha o su infortunio, porque simultáneamente somos todas las cosas. Somos la mano que nos azota y la que nos bendice, somos la multitud de seres vivientes, somos el mundo exterior y a la par el interior. ¿De qué sirve nuestra demanda de justicia? ¿Qué significado tiene para nosotros la justicia cuando reconocemos la unidad? El deseo de tener exactamente lo mismo que nuestro prójimo resulta absurdo puesto que sabemos que somos nuestro prójimo y que también somos lo que el prójimo recibe.

Este reconocimiento de la unidad ensalza Dante en el tercer canto del *Paraíso*. El poeta encuentra a los espíritus cuyo eterno lugar en el cielo está simbolizado en la Luna, pobre esfera cósmica donde residen quienes no pudieron guardar sus votos en la vida religiosa. Así, Picarda, con quien entabla Dante conversación, dice:

Nos ha cabido en suerte este lugar que parece tan bajo porque descuidamos nuestros votos y no enteramente los guardamos.

Dante se extraña de que estos espíritus no anhelan las superiores esferas del Paraíso, suponiendo que no habrían de estar contentos con su suerte o que tendrían envidia de quienes estaban más cerca del Corazón de todas las cosas en eterna felicidad, y por lo tanto le pregunta a Picarda:

Mas dime: vosotras que sois aquí felices ¿deseáis estar en otro lugar más alto para ver más o para acrecentar vuestra amistad?

Es la demanda de justicia que en el Paraíso ha perdido todo su significado.

Sonrióse un poco mirando a las otras sombras, y en seguida me respondió tan placentera, que parecía arder en el primer fuego del amor:

“Hermano: la virtud de la caridad calma nuestra voluntad y nos hace querer solamente lo que tenemos sin desear nada más. Si deseáramos estar más elevadas, nuestro deseo estaría en desacuerdo de Aquel que aquí nos puso; y en las esferas celestiales no cabe tal desacuerdo, pues aquí es condición necesaria estar unidas a Dios por el amor, como advertirás si consideras la naturaleza del amor. Esencial a nuestra bienaventurada existencia es conformar nuestra voluntad con la de Dios de modo que una tan sólo sean nuestras voluntades. Así es que el estar como esta-

mos distribuídas de grado en grado por este reino, le place a todo el reino porque place al Rey cuya voluntad es la nuestra. Su voluntad es nuestra paz, el mar a donde va todo lo que creó la voluntad del Rey y lo que hace la naturaleza.”

Entonces comprendí claramente por qué en el Cielo todo es Paraíso, aunque la gracia del Supremo Bien no se derrame por igual en todas partes. ✕

No hay palabras que expresen más digna y hermosamente la omnipenetrante unidad del mundo de lo Real, en donde es completamente imposible disgustarnos del lugar en que nos hallamos ni envidiar el ajeno por alto que esté. Si conociéramos la “naturaleza del amor” veríamos que en el reino de la realidad no cabe el deseo de aspirar a mayor altura ni anhelar nada discordante de la Suprema Voluntad. Amor es la realización de la unidad y al realizarla pierde el hombre su individualidad y participa de la vida del Todo. La existencia de cada ser en el mundo del Paraíso, en el mundo de la divina Realidad, es un gozo para todos “de grado en grado en todo el reino”. La experiencia de cada uno es la experiencia del conjunto.

Mientras estemos atados a la ilusión de separatividad, pediremos justicia y no la hallaremos. Cuando trascendemos la ilusión y experimentamos la realidad, el problema de la justicia es superfluo en la superior verdad que hemos hallado. Siempre es así. Nuestros problemas son

irresolubles mientras estamos sujetos a la ilusión que los plantea, y pierden su significado una vez vencida la ilusión. Nunca se resuelven. Si alguien pretende haberlos resuelto veremos qué plagada de errores está la solución.

Entonces comprenderemos claramente como dice Dante "por qué en el Cielo todo es Paraíso, aunque la gracia del Supremo Bien no se derrame por igual en todas partes".

El misterio de la esencial Realidad es la multiplicidad en la unidad. La unidad es tan real y eterna como la variedad de las cosas relativas. Por consiguiente, aunque haya de haber desigualdad de vida y condición, esta desigualdad es parte de la eterna unidad y nunca se la puede calificar de injusticia.

En la práctica de la vida, el conocimiento adquirido en el mundo de lo Real significa ecuanimidad respecto de nuestra situación, y simpatía respecto de la ajena. También en este punto, el intelecto, incapaz de comprender la realidad, tergiversará o forjará falso concepto de lo que no puede abarcar. Así dirá: "si la injusticia es una ilusión del separado Yo, no hay necesidad de justicia en la vida diaria. Puesto que todos somos una unidad, puedo tratar a mis prójimos ásperamente y hacer cuanto me quepa en mi provecho, pues tuyas son mis ventajas y mías son sus desventuras en la unidad del Todo. Así no obro mal si mato a un hombre para robarle,

como tampoco obro mal cuando le doy cuanto de mejor tengo." Al intelecto le parece esto muy lógica conclusión de la experiencia de la realidad; y sin embargo, no es más que el falseamiento de la verdad, como siempre la falsea el iluso intelecto.

Si en el mundo de lo Real compartimos los goces y sufrimientos de todos los seres, claro está que no importa la manera de tratar al prójimo; pero en el mundo de lo relativo, el único modo de interpretar nuestra experiencia de la unidad es el amor a todos los seres. Así como una acción antipática o dañina es la negación de la Realidad en que todos somos uno, así la abnegación, el amor a todo ser viviente y el servicio prestado al prójimo interpretan en el mundo de lo relativo la suprema Realidad que nunca puede manifestarse plenamente en el mundo terreno, porque es la cabal unidad de todo cuanto existe. Ciertamente es el amor la mayor aproximación a la Realidad que cabe hallar en el mundo de lo relativo. Únicamente por medio del amor es posible que el hombre reconozca su esencia en el mundo de la Realidad.

El amor supera a la justicia. La taliónica ley de "ojo por ojo y diente por diente" es ciertamente justicia; pero el amor es perdonar a quienes nos persiguen y favorecer a quienes nos odian. La ley de Moisés expresa justicia. La ley de Cristo expresa amor. *Piden justicia los suje-*

tos al mundo de la ilusión. El amor es el gozo de quienes conocen la Realidad.

Por lo tanto, verdad es que mientras vivamos en la ilusión de la separatividad y clamemos por justicia, seremos incapaces de resolver el problema de la justicia de la vida. Trascendida la ilusión de separatividad y dentro del mundo de lo Real, ya no desearemos resolver el problema porque nos percataremos de su error. La vida nada tiene que ver con las cuestiones y errores de nuestra conciencia esclavizada a la ilusión. *La vida es más que justa; es UNA.* En la unidad de todo lo que es, transcendemos el problema de la justicia de la vida, y experimentamos la realidad de la vida una.

CAPÍTULO X

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Lo Uno permanece; lo vario cambia y pasa. La luz del Cielo brilla perpetuamente; se desvanecen las sombras de la Tierra. La Vida, como cúpula de múltiples cristales de colores tiñe la blanca radiación de la Eternidad.

SHELLEY

INDAGACIÓN DE LA INMORTALIDAD

En todo tiempo ha repugnado el hombre la idea del fin de la existencia. Ciertamente es que la humanidad ha revestido siempre su deseo de vida ultraterrena con los indumentos de una creencia revelada o de una verdad filosófica. Desde el crudo animismo del hombre primitivo con su creencia en el espíritu y en el culto a los antepasados hasta la acompasada lógica de los argumentos teológicos y filosóficos, siempre ha sido el mismo el esfuerzo: justificar la creencia en la continuidad de la vida después de la muerte y

eliminar el temor de la aniquilación. Sin embargo, el instinto, el deseo o el temor anteceden a la justificación por el intelecto o por la revelación. El instinto demanda inmortalidad; el intelecto la proporciona y completa con pruebas y argumentos.

Hemos de precavernos contra doctrinas demandadas por nuestros instintivos temores. De aquí que la mente investigadora no haya descubierto espontáneamente la verdad, sino que el *deseo* de inmortalidad ha movido al intelecto a proporcionar una doctrina de vida y muerte que satisfaga las esperanzas del hombre y aquiete sus temores. No cabe duda de que entre estos temores el mayor ha sido y es el de la muerte.

Nuestro amor propio es demasiado intenso para figurarnos que nuestro amado ego pueda cesar de ser. Preferimos aceptar una mísera vida a dejar de vivir. No podemos concebir el no ser. El mismo hecho de nuestra actual existencia es promesa y necesidad de nuestra continuada existencia en el porvenir. Sin embargo, toda apariencia de personalidad parece desvanecerse con la muerte del cuerpo. Si algo sobrevive, escapa a nuestra percepción, y el testimonio de los sentidos parece negarnos aquella continuada existencia que deseamos tan férvida y enérgicamente como tememos la posibilidad de aniquilación al morir el cuerpo. Sentimos que la vida resulta incompleta, inacabada, e inferimos que después de

la muerte ha de haber una vida compensadora de cuanto tan tristemente falta en la terrena.

Pero hay una razón todavía más poderosa que nos mueve a indagar la inmortalidad, y es nuestra vaga percepción de que somos algo más que el cuerpo, y que no cesamos de ser al morir el cuerpo. La visión de nuestra eterna realidad nos infunde el convencimiento de que somos inmortales. Sin embargo, nuestro intelecto comprende muy imperfectamente el significado de la visión, y mientras la experiencia de la realidad nos muestra nuestro eterno ser, la interpretación por el intelecto es una doctrina de inmortalidad para nuestro temporáneo ser en su transitoria apariencia.

Ya esté inspirada nuestra indagación de la inmortalidad por la vaga percepción que el intelecto tiene de nuestro verdadero ser, o por el temor de nuestro mezquino ser deseoso de inmortalidad, siempre este deseo de inmortalidad antecede a la prueba que de ella da el intelecto. Así la teología y la filosofía se han prestado muy a menudo a satisfacer la demanda del hombre mortal, proporcionando de muy buena gana pruebas y argumentos de aquello mismo que el hombre había ya decidido que necesariamente tenía que ser verdad, por el temor de la terrible perspectiva de que no lo fuera. No le cuadra mucho a la filosofía que se le encomiende buscar la verdad con cuidadosas instrucciones respecto a en

donde se hallará exactamente la verdad y cuál ha de ser su naturaleza. La tarea de la filosofía es ir adelante sin temor ni restricción para descubrir las cosas tal como son, plazca o no a los instintivos temores y deseos del hombre. Tan inútil como estéril es apoyar con argumentos lógicos una doctrina, únicamente por parecernos terrible cosa que la tal doctrina no sea verdadera.

Así, aun los argumentos que en pro de la inmortalidad aduce Kant en su *Crítica de la Razón práctica* son si bien se analizan una petición de principio. Arguye diciendo que la santidad o perfecto acuerdo de la voluntad con la ley moral requiere un progreso incesante y que "este incesante progreso sólo es posible suponiendo una incesante duración de la existencia y personalidad del ser racional... y por tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible por el reconocimiento de la inmortalidad del alma. En consecuencia, como esta inmortalidad está inseparablemente enlazada con la ley moral, es un postulado de la razón práctica." No es de admirar este argumento filosófico aunque lo aduzca un tan insigne pensador como Kant, pues aun admitiendo que la santidad sea la aspiración de la vida, no es necesario inferir que sea preciso un incesante progreso para lograr la santidad o perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral, pues el incesante progreso y la interminable dura-

ción son términos tan vacíos de significado como el interminable tiempo. Desde luego que no podemos menos de comprender que de algún modo se ha de probar la inmortalidad del alma, y que no ha de ser tanto el descubrimiento hecho por una mente investigadora como una preconcebida noción que el intelecto quiera o no quiera ha de apoyar con argumentos y pruebas. Así, de entre los muchos argumentos filosóficos y teológicos en pro de la inmortalidad no hay uno solo que no pueda refutarse con igual vigor y rebatirse con la misma argumentación lógica en contra de la inmortalidad. No puede uno menos de sentir que casi todos esos argumentos son anhelosos conatos de probar la continuidad de existencia por la que el hombre suspira con un deseo que demanda satisfacción.

Es muy extraño que el hombre esté tan anheloso de la incesante continuidad de una existencia que para la mayoría de las gentes tiene más sufrimientos y disgustos que alegrías y dichas. Podría muy bien parecer que la "sempiterna" continuidad de una tal vida fuese muchísimo más terrible que su aniquilación. Aun si imaginamos una vida inmortal con todos los goces, sin sufrimiento alguno, repleta de los bienes de que carece la vida terrena ¿no sería espantosa perspectiva la de que fuese eterna, sin fin, dicha vida? Quienes tan insistentemente demandan la inmortalidad ¿se han representado lo que serían

mil o un millón o más de años de esos llamados goces?

Muy natural es que la pobre mujer esclavizada toda su vida en el cuidado del marido y los hijos, piense anhelosamente en un futuro cielo donde "para siempre descansa sin nada que hacer". Pero ¿no tiene en cuenta que al cabo de pocas horas, por no decir unos cuantos millones de años de esta divina ociosidad, le acuciarían ganas de hacer algo, aunque no fuese más que remendar un par de calcetines celestiales? La capacidad de gozar espiritualmente sin cambio de acción denota un muy superior nivel de evolución. La mayoría de las gentes son más activas en día festivo que en laborable, y un cielo de eterna ociosidad sería un horror del que devotamente suplicaríamos que se nos librase. Sin embargo, un cielo de actividad sería inevitablemente la repetición continuada de las mismas cosas que resultaría igualmente insatisfactoria. Con mucha ligereza hablamos de la vida eterna y la pedimos, pero solamente la incapacidad de representarnos la perpetua vida que anhelamos posibilita nuestro deseo de una cosa que de realizarse sería un castigo más terrible que los descritos por Dante en el *Infierno*.

En nuestro temor de que al morir el cuerpo físico cese completamente la existencia, ansiamos su continuidad, y al creer que no hemos de aniquilarnos, no cavilamos sobre lo que serían nues-

tros posibles sentimientos de aquí a unos cuantos millones de años, pues lo que mayormente nos interesa es que se desvaneció el inmediato temor. No sólo en los asuntos de nuestra vida mortal queremos eliminar las dificultades del día por medio de una hipoteca o préstamo que nos apremiará dentro de pocos años, y cuya cancelación queremos demorar. Siempre nos satisface diferir el día del ajuste de cuentas, y mientras logramos diferirlo no nos conturba la idea de que cuando llegue el día fatal, será mucho peor nuestro apuro. ¿No dicen las leyendas medievales que hubo quienes a cambio de algunos años más de vida vendieron sus almas al diablo (y ¿qué diablo aceptaría tan inútil pacto?) y mostraron la misma ansiedad por diferir el día del cumplimiento y gozar del momento presente?

En nuestro temor de la muerte estamos muy dispuestos a aceptar cualquier cosa en un remoto porvenir con tal de sobreponernos al inmediato terror de la aniquilación.

NEGACIÓN DE LA INMORTALIDAD POR EL MATERIALISMO

Así, pues, mucho hay de elevada aspiración pero también mucho de ansioso temor en la demanda de inmortalidad, de eterna vida. No sólo en beneficio del género humano sino también por

satisfacción propia, deseamos la supervivencia de nuestra individualidad. Tememos la aniquilación. Además, en nuestra actitud en la vida presente sucede en muchos casos que el temor del desconocido más allá, con su alternativa de terribles penas o celestiales goces, nos mueve a obrar bien y a abstenernos del mal. Sin la espada de esta incertidumbre suspendida sobre sus cabezas, muchos podrían cometer acciones que ahora rehuyen por temor del consiguiente castigo. No es un noble concepto de la vida el que se trasluce de estas palabras de Lutero: "Si no crees en la vida futura no daré ni un comino por tu Dios. Haz lo que te venga en gana. Porque si no hay Dios tampoco hay diablo ni infierno, y cuando mueras todo acabará para ti como con un árbol caído. Así súmete en la lujuria y la bellaquería, roba y asesina." Seguramente si el temor del infierno o el castigo en una u otra forma es la única razón que nos incite a abstenernos del mal, muy poco vale nuestra moralidad. Infinitamente más noble es la conducta de una mujer árabe, que según refiere Tsanoff en *El Problema de la Inmortalidad* iba por las calles de Damasco con un braserillo en una mano y un cacharro de agua en la otra, cuando un monje le preguntó: "¿A dónde vas con esos chismes?" Y ella respondió: "A quemar el cielo y apagar el fuego del infierno para que el hombre sea bueno por amor de Dios." Bien podía el alma de Lu-

tero meditar sobre esta respuesta en su celestial morada.

Nuestra actitud respecto de la muerte da la medida de nuestra espiritualidad. Dice Ruskin que la mejor prueba del carácter de una persona sería la conducta que siguiese si supiera con absoluta seguridad que sólo le quedaban pocos meses de vida. ¿Cómo nos conduciríamos si tuviésemos esta inevitable perspectiva? ¿Procuraríamos gozar cuanto nos fuera posible? ¿Nos dedicaríamos a beneficiar al prójimo por puro amor a la humanidad? ¿O pasaríamos el tiempo en continua oración, implorando de Dios que tuviese misericordia de nuestra alma y nos tratara mejor de lo que le tratamos a Él? Fuera en verdad una positiva prueba de nuestras últimas aspiraciones, de nuestros temores y esperanzas, de nuestras creencias y conocimiento según nos condujéramos de una u otra manera.

Es innegable que hay más sincera y genuina nobleza de conducta en muchos materialistas convencidos de que todo acaba con la muerte del cuerpo y no obstante llevan una vida de abnegación y sacrificio, que en el devoto creyente cuya moralidad necesita el temor del infierno y la promesa del cielo. En un filósofo materialista como Epicuro se advierte mayor grandeza moral que en muchos idealistas. Aunque la palabra "epicúreo" ha venido a significar una refinada afición a los placeres sensuales, Epicuro estuvo perso-

nalmente muy por encima de un materialismo sensual. Tanto en su propia vida y sus escritos como en los de su discípulo Lucrecio hay una sublime impersonalidad, casi reminiscente del budismo en su gozosa aceptación del aniquilamiento de la personalidad. Dice Lucrecio de su maestro que "rescató la vida del tormentoso oleaje y de la densa obscuridad para anclarla en perfecta calma y brillante luz." Por muy equivocado que esté el filósofo materialista en su convicción de que la vida acaba al morir el cuerpo, hay mayor mérito en su impersonal dedicación al progreso humano que en quienes claman por inmortalidad con deseo de premio y temor de castigo.

La misma impersonal nobleza distingue al filósofo positivista. Comte dedicó su vida al servicio de la humanidad a pesar de creer firmemente que dejaría de existir a su muerte y que sólo sus pensamientos y acciones sobrevivirían en la humanidad a que amaba. Y las palabras de Carlos Bradlaugh, al decir que le bastaba que su vida sirviera como de puente para que la humanidad pasara a un mejor y más dichoso porvenir, seguramente denotaban una más noble e inegoísta filosofía de la vida que el antecitado exabrupto de Lutero, característico de una moral basada en el temor del castigo y en la esperanza del premio. Por equivocado que esté en creer que la vida acaba con la muerte del cuerpo,

el materialista que voluntariamente arrostra la completa aniquilación y sin embargo obra en bien de la humanidad dándole lo mejor que tiene hasta el fin, denota ser muy superior en actitud y aspiraciones al rastrero buscón de inmortalidad que egoístamente preocupado de su futura suerte es incapaz de dar nada generosamente y como traficante de las cosas espirituales, negocia con Dios la recompensa.

El temor de la muerte ha desviado al cristianismo del mensaje de Cristo. Seguramente que si algún instructor demostró jamás con su conducta que el hombre es algo más que su cuerpo y que el espíritu triunfa aunque el hombre material quede vencido, ese instructor fué Cristo. Prestó más autoridad a sus enseñanzas al venir entre los hombres sin las ventajas de la riqueza y posición social, renunciando a todas las armas y consintiendo en que sus enemigos le diesen muerte, para demostrar más evidentemente el triunfante poder del espíritu que ganó un mundo para el cristianismo. Y sin embargo, no hay religión que alimente tan funesto temor de la muerte, como el cristianismo formado por el hombre de las enseñanzas del Galileo. ¿No es un entierro cristiano con su fúnebre melancolía la más rotunda negación del mensaje de Cristo? ¿No es un cementerio cristiano con los epitafios que nos dicen: "aquí descansan los restos" de a quien conocimos en vida, un monumento de

creencias anticristianas? ¿No es increíble escuchar a los cristianos cómo discuten acerca del lugar de su sepultura, queriendo que sea un hermoso paraje como si una vez sepultados hubiesen de asomar la cabeza de cuando en cuando para recrear la vista en el panorama? Ya es hora de que o nos decidamos a ser cristianos aceptando el mensaje del Maestro y desechando la materialista tristeza y las piadosas mentiras de los epitafios, o que declaremos francamente que Cristo fué un iluso y que el cuerpo es todo cuanto somos. No hay más grave acusación contra el moderno cristianismo que el supersticioso temor con que rodeamos el misterio de la muerte, la muda ansiedad con que hablamos del único hecho seguro y cierto en el porvenir de cada uno de nosotros.

En este particular podemos aprender de los fieles de otras religiones a quienes nos complacemos en llamar paganos, pero que en su actitud respecto de la muerte son más verdaderos discípulos de Cristo que muchos cristianos. Así vemos que el plan de conducta de los induístas, trazado millares de años antes de la era cristiana, siempre consideró la muerte como un hecho inevitable. La vida del brahmán se divide en las cuatro etapas de discípulo en preparación para la vida; de jefe de familia, que cumple con su deber en beneficio de la población donde reside; de asceta o eremita, que renuncia a cuanto po-

see y se libra de los lazos que le atan; y finalmente, el errabundo mendicante que sin familia ni hogar renuncia a su ermita y a todo lo de este mundo. Ciertamente es que ya poco queda de esta organización en la sociedad induísta; pero aun así, la muerte para el induísta es una efectiva realidad y no un horrible fantasma que se ha de temer o por lo menos no pensar en él. En vez de aguardar a que la muerte venga a quitarnos cuanto de más querido y valioso tenemos, el induísta renuncia a todo, y cuando la muerte llega está dispuesto a de buen grado recibirla. Por mucho que la moderna India se haya apartado de las leyes de Manú, todavía han las naciones cristianas de aprender no poco de Oriente, que en su seguridad de que el espíritu sobrevive a la muerte del cuerpo, está más cerca de las enseñanzas de Cristo que nuestra cristiana civilización con su abyecto temor de la muerte y su vacilante esperanza en la inmortalidad. Bien podrían los cristianos meditar sobre las siguientes palabras del Bhagavad Gita:

Nunca tuvo principio el espíritu ni tendrá fin. No hubo tiempo en que no existiera. Sueño son el principio y el fin. Sin nacimiento ni muerte ni mudanza el espíritu permanece eternamente. La muerte no lo toca, aunque muerta esté su casa.

El cristianismo moderno está abrumado por un materialismo que contradice directamente sus

capitales enseñanzas y carece de la nobleza del materialismo filosófico por estar atestado de temores y preocupaciones acerca de nuestro personal destino.

RELACIÓN ENTRE CUERPO Y ALMA

El materialista considera el alma o conciencia como un temporáneo producto subalterno del cuerpo y sus funciones, que cesa al morir el cuerpo, y así es que la inmortalidad no tiene asiento en su filosofía. Sin embargo, no se necesita mucha introversión para descubrir que no somos el cuerpo ni un resultado de sus funciones. La sola circunstancia de que seamos capaces de sujetar y regir el cuerpo, de refrenar sus deseos e inclinaciones, de obligarle a hacer lo que le repugna, de trabajar cuando le gustaría descansar, de ayunar cuando quisiera comer, acuciarlo sin piedad cuando le gustaría estar ocioso, y obligarlo al supremo sacrificio de dar su vida por salvar la ajena, demuestra que no somos el cuerpo y mucho menos un su producto subalterno, sino más bien la fuerza interna que lo mueve. Si fuésemos el cuerpo sería una filosófica imposibilidad la subyugación y el dominio propio, la lucha moral y el abnegado sacrificio. Sólo podemos regir y gobernar aquello que no somos, y para expresar la identificación con el cuerpo que de instrumento nos sirve, fuera más adecua-

do el término "ingobierno propio" que "gobierno propio."

Pero esto no quiere decir que seamos independientes del cuerpo para nuestra armónica expresión el mundo físico, pues si el cuerpo fuera incapaz de expresar nuestra naturaleza o se estropeará su funcionamiento, quedaría inhibida nuestra manifestación por su medio. El defectuoso ser humano, como el idiota de nacimiento, tiene el cuerpo estropeado hasta el punto de impedir la normal expresión de su verdadero ser. Cuando por medio de la extracción o del injerto de glándulas alteramos las funciones del cuerpo, las posibilidades de expresión del ser interno cambian tan profundamente que parece que vemos un individuo diferente del que antes conocíamos; pero inferir de ello en consecuencia que el alma es un producto subalterno del cuerpo y exclamar con triunfante y profano gozo que ya por fin hemos demostrado que el cuerpo es lo primordial del hombre, y sus aspiraciones y esfuerzos creadores lo secundario, es tan inconcebible e infundado como si dijéramos que el músico es un producto subalterno de su violín cuando al romperse una cuerda cambian las posibilidades de su artística expresión.

Sin embargo, no hemos de desconocer la importancia del instrumento corporal y su perfecto funcionamiento en la producción de la música del alma. Es muy extraño que aun quienes des-

consideradamente se identifican con su instrumento corporal, carezcan del buen sentido de cuidarlo de modo que sea su completa y acabada expresión.

Así, pues, si reconocemos que no somos el cuerpo que utilizamos, sino el verdadero ser que tras el cuerpo actúa, hemos de comprender en qué relación estamos respecto del cuerpo que de instrumento nos sirve en el proceso de nuestra evolución. En el capítulo sobre "Espíritu y Materia" vimos que no hay fundamental dualidad en el universo, sino que según nuestro lugar en la escala de la eterna creación, unas cosas se nos muestran como espíritu o vida y otras como materia o forma. Así nuestro cuerpo es material para nosotros; y no obstante, en el mundo de la Realidad no es esencialmente diferente de nosotros, sino que pertenece a un grupo de manifestaciones situado en nivel inferior al nuestro.

Nosotros nos manifestamos por medio del contacto con el cuerpo, y consiguientemente nos identificamos con él. Esta identificación es la encarnación o asociación del hombre con un modo de ser inferior que a él le parece material, y le proporciona la limitación y separatividad necesarias para el cumplimiento de su individual ciclo evolutivo.

En la primera etapa de su evolución, el hombre está enteramente identificado con su cuerpo, y en esta identificación es parte de la naturaleza

o nivel de manifestación a que el cuerpo pertenece. Cuando una vaga memoria de su verdadero ser le excita interiormente, se percata el hombre de la dualidad con la vida en el interior y el cuerpo en el exterior, y entonces se entabla la lucha moral con sus fracasos y sus triunfos, y se inicia el consciente esfuerzo y la aspiración que le conducen a la realidad; y cuando la logra reconoce que él y su cuerpo son esencialmente idénticos, aunque el cuerpo es una inferior manifestación de la eterna Realidad, y la ha de guiar y regir al utilizarla en el proceso de su evolución.

Por lo tanto, no somos nuestro cuerpo. Es el instrumento de que nos servimos para aprender y para manifestarnos. Tampoco somos esencialmente diferentes del cuerpo, que asimismo es parte de la eterna Realidad aunque en manifestación inferior a la nuestra. Puesto que no somos el cuerpo, nuestra continuada existencia no depende de la vida del cuerpo ni cesa al morir el cuerpo, aunque esto no es prueba de la inmortalidad del alma, sino que tan sólo demuestra que la vida del alma no depende de la vida del cuerpo físico, aunque el alma lo necesita para manifestarse en el mundo físico.

SUPERVIVENCIA, NO INMORTALIDAD

La continuada existencia después de la muerte del cuerpo físico no es la inmortalidad. Por muy

plenamente que los fenómenos espiritistas demuestren la supervivencia de nuestra personalidad después de la muerte, no va más allá esta prueba de que cuando muere el cuerpo físico seguimos viviendo en el mundo ultraterreno donde nos asimilamos las experiencias de la vida que acabamos de pasar en el mundo físico.

Así no es improbable ni imposible la comunicación con los que llamamos muertos, pues aún están más vivos que nosotros porque temporáneamente no los limita la identificación con el cuerpo físico. Esto no significa que necesariamente hayan de ser Julio César o Napoleón las entidades que como tales personajes se anuncian ante los admirados circunstantes, diciendo vulgaridades que desdeñaría un mediano entendimiento. Muchas influencias actúan en una genuina sesión espiritista, desde las subconscientes y dramatúrgicas mentes de los circunstantes, y de los erráticos pensamientos e ideas de entidades posiblemente no humanas, hasta la eventual manifestación de un individuo humano que pasó por el cambio a que llamamos muerte. Aun cuando se manifieste una humana entidad del mundo ultraterreno, no hay razón para acoger sus palabras con misterioso respeto como si contuvieran gran sabiduría, pues no será dicha entidad en el otro mundo más sabia de lo que era en el físico. Sus palabras sólo demostrarán que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo.

Por importante que sea este hecho, *no es argumento en pro de la inmortalidad del alma*. Tampoco lo es la circunstancia de que volvamos a vivir en la tierra centenares de veces para completar nuestro ciclo de evolución; y puesto que el término de esta evolución es retornar a la unidad de que procedemos, cabe decir que necesariamente ha de tener fin nuestra vida individual, pues tuvo principio. Desde el punto de vista filosófico no importa si nuestro lapso de vida es de sesenta años o de sesenta millones de años en nuestra máxima evolución; y como ha de llegar el fin, no podemos hablar de inmortalidad.

Sin embargo, los fenómenos espiritistas y la doctrina de la reencarnación, alteran nuestra actitud en el sentido de que miramos la muerte como un normal cambio en nuestra completa vida, como un cambio que individualmente hemos experimentado muchas veces y habremos de experimentar otras muchas en el porvenir. Por lo tanto, nada hay que temer de la muerte ni podemos decir que estén los que por ella han pasado menos vivos que nosotros. Recordemos los versos de Shelley:

¡Paz! ¡Paz! No está muerto ni duerme. Ha despertado del sueño de la vida. Pero nosotros, perdidos en tormentosas visiones, sostenemos con fantasmas una estéril lucha y con la espada de nuestro espíritu atacamos invulnerables nonadas...

Así, pues, hemos de alterar nuestra actitud respecto del misterio de la muerte y eliminar de la civilización cristiana la funesta lobreguez de que tan anticristianamente rodeamos la muerte del cuerpo. Al mudar de actitud veremos la profunda valía de la supervivencia del individuo más allá de la muerte del cuerpo y la comprensión de nuestra vida como parte de una multi-secular evolución. Pero no son prueba de inmortalidad, pues sólo posponen o difieren el fin de la vida individual.

LA ILUSIÓN DE LA INMORTALIDAD

¿Es la inmortalidad filosóficamente posible? ¿No estamos de nuevo en las angustias de un falso problema que inventiva alguna es capaz de resolver? Analicemos el origen del problema y veamos qué elementos entran en su naturaleza.

En mayor o menor grado, todos nos identificamos con los cuerpos que de instrumentos de manifestación nos sirven en esta nuestra particular vida. Cuando pensamos en nosotros mismos, imaginamos nuestro físico aspecto asociado con nuestros pensamientos y emociones, y esto es para nosotros nuestro verdadero ser. Pensamos en nosotros con el nombre que llevamos, las facciones que tenemos, las virtudes y los vicios de nuestra conducta, y para este ser demandamos inmortalidad. Esperamos que de milagro-

sa manera quedemos libres de vicios y flaquezas al entrar en el reino celeste, y que se intensifiquen nuestras virtudes y excelencias, de suerte que seamos glorificadas ediciones de lo que somos en la vida terrena. Sin embargo, para esta terrena personalidad demandamos eterna existencia, queremos que sea inmortal. Cuando nos imaginamos viviendo eternamente en el cielo o en el infierno, pensamos en nuestras personas tal como ahora somos y con el aspecto que tenemos. Por lo tanto, demandamos inmortalidad para la personalidad que nos percatamos de ser en esta vida.

Además, consideramos este problema bajo el concepto del tiempo como una interminable serie de sucesos. Así es que *únicamente con la idea del tiempo como una objetiva y sempiterna realidad podemos concebir la inmortalidad*. La inmortalidad implica vida sin fin, la vida sin fin implica siempre infinito, y el tiempo infinito es un absurdo filosófico.

El tiempo no es una objetiva realidad como nos parece en la ilusión de nuestro exteriorizado mundo imaginal. El tiempo no es más que nuestra experiencia de la eternidad. La ilusión de un tiempo sin principio ni fin o sin fin proviene de considerar ilusoriamente el tiempo como una absoluta realidad objetiva. De esta ilusión nace el problema de la inmortalidad. Al vencer esta ilusión se desvanece el problema.

El otro elemento del problema es la ilusión de que somos la transitoria personalidad en que nos manifestamos. Si se nos preguntara si creemos en la inmortalidad del alma sería completamente imposible responder con un sí o un no a la pregunta, pues antes fuera necesario ponernos de acuerdo con el interrogador acerca de lo que entiende por alma, y si dice que el alma es el hombre tal como existe ahora, con las características asociadas con la persona que lleva un nombre, responderíamos que no es inmortal el alma, porque la personalidad sólo pertenece a una vida, y dejará de ser como dejaron de ser las personalidades en que nos manifestamos en pasadas vidas. Por lo tanto, si nos identificamos con esta personalidad dejaríamos de existir con ella.

Por el contrario, si el alma es la individualidad reencarnante, el verdadero ego, que vive centenares de veces en la tierra, entonces la respuesta es que la individualidad sobrevivirá a la muerte del cuerpo, como sobrevivió en el pasado a la de muchos cuerpos y sobrevivirá en el futuro a la de otros muchos. Por lo tanto, si nos identificamos con el ego, poco importa la muerte del cuerpo físico y la disolución de nuestra presente personalidad, pues seguiremos viviendo; pero ni aun esto es inmortalidad, porque el ego cesará de ser ego individual. El ego nació a la individualización y cesará de ser individual cuando ya

perfecto el Ritmo de la Creación, alcancemos la unidad en que seamos todo cuanto es. Así vemos que tampoco el reencarnante ego es inmortal, y aunque su vida dure centenares de miles si no millones de años, tendrá fin.

Por último, si entendemos por alma nuestro eterno ser, que inmutablemente permanece, tan poco podemos decir que sea "inmortal". Aquí entramos en el mundo de la Realidad, donde no tienen aplicación los términos y contexturas de nuestro mundo imaginal.

ETERNA REALIDAD

Para experimentar la verdad debemos desligarnos de las ilusiones que nos atan y entrar en el mundo de lo Real, a cuya luz considerado el problema de la inmortalidad, pierde todo significado e importancia, puesto que en el mundo de lo Real no existen las ilusiones que originaron el problema. Ya no hay experiencia del tiempo como sucesión de las cosas. En el mundo de lo Real experimentamos la *Eternidad* en que inmutablemente está contenido el tiempo.

En lo eterno, lo pasado y lo futuro son una presente realidad y nosotros somos esta realidad. ¿Cómo, pues, demandar inmortalidad si somos eternos? En nuestro verdadero ser somos una realidad que nunca tuvo principio ni tendrá jamás fin, una realidad inmutable. La idea de in-

mortalidad es un espejismo, una tergiversación en lo ilusorio del mundo imaginal, de la eternidad que experimentamos en el mundo de lo Real. Es la falsa interpretación de la suprema Realidad en los términos de una ilusión objetiva del tiempo. ¿Cómo podemos preocuparnos de nuestro porvenir después de la muerte, cuando nos reconocemos como lo Eterno, que es futuro y pasado en permanente realidad? En lo Eterno sabemos que no dejaremos de ser, porque somos. En lo Eterno es tan imposible un fin como lo sería un principio, y la demanda de una vida sin fin es en sí misma contradictoria. Muy fútil y sin valor alguno resulta la demanda de argumentos y pruebas, una vez nos hemos reconocido como lo Eterno y adquirido con esta experiencia la certidumbre que desdeña argumentos y no necesita pruebas. Verdaderamente la experiencia de nuestra eternidad nos deja sin nada que temer ni nada que esperar. ¿Cómo ha de haber esperanza ni temor cuando tenemos seguridad? No cabe temblorosa ansiedad ni esperanza de lo óptimo ni temor de lo pésimo cuando sabemos que somos lo Eterno, lo pasado y lo futuro en inmutable realidad. Sin embargo, esta realidad no somos *nosotros* tal como nos llamamos en la ilusión de nuestro mundo imaginal. Este *nosotros* no es más que nuestra mudable experiencia de la eterna Realidad.

Nuestro eterno ser no es una lejana esperanza

ni un incierto cielo que llegue a ser nuestro. Somos lo Eterno, ahora, en este momento, en todos los momentos de lo que llamamos "tiempo". Siempre buscamos en torcida dirección, siempre pedimos *más* tiempo, un tiempo sin fin en nuestro anhelo de inmortalidad. Pero la infinitamente mayor Realidad es siempre nuestra para entrar en ella con sólo quererlo, mientras que el anhelo de inmortalidad no es más que ilusión de la ilusión nacida. No necesitamos más tiempo; necesitamos eternidad que contiene todo el tiempo; necesitamos resolvernos en otra dirección de todo punto diferente. En vez de deseear más y más experiencia del tiempo objetivo, horademos en este mismo momento el velo del tiempo y entremos en la eternidad, que podemos hallar plenamente a cada instante de nuestro tiempo. En vez del ansia de pasar al siguiente momento a la inmediata experiencia del tiempo, debemos *entrar* en el momento, *en* el presente, y aquí mismo y ahora en la tierra, entrar en la eternidad. En cada instante del tiempo está el abismo de lo Eterno, y lo hallaremos con tal de abandonar la ilusión y entrar en la realidad. No necesitamos esperar una gloria futura. La Gloria está aquí, ahora, si queremos reconocerla. ¡Cuán deleznable es la demanda de inmortalidad cuando experimentamos lo Real!

En esta experiencia ya no somos el separado yo. Ya no somos lo que llamamos "nosotros" en

nuestra vida diaria. No solamente somos nuestro entero ser, pasado y futuro, en esta sublime experiencia de eternidad sino que somos la realidad de todo lo que fué, es y será. Somos *Aquello*. Si así lo sabemos, aún resulta más vana la demanda de inmortalidad del separado y transitorio Yo; y es casi blasfemia que la cambiante fase de un individuo en la ilusión de su mundo imaginal anhele para sí la interminable continuación de su ilusoria experiencia. Cuando vemos los temores y estremecimientos del hombre en su ansia de inmortalidad, su mezquina preocupación por su insignificante Yo separado, de los hueros argumentos y pruebas que en el transcurso de los siglos adujo en defensa del fantasma en cuya falacia no osó pensar, experimentamos un sentimiento de liberación al desbaratar la complicada habilidad con que el hombre construyó su castillejo de errores, y respirar el purísimo aire del mundo de la Realidad. Allí, en el mundo de lo Real, nos reconocemos con divina sencillez identificados con la Eternidad a cuya luz aparecen superfluos los temores y esperanzas. Nos hemos librado de las marañas de la ilusión con sus problemas y de nuestro vano intento de resolverlos. Ya no ansiamos inmortalidad. Conocemos lo Eterno.

CAPÍTULO XI

EN LA LUZ DE LO ETERNO

Quien conoce la verdad, conoce la luz, y quien la luz conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce. ¡Oh! eterna verdad y verdadera caridad. Tú eres mi Dios. Por ti suspiro noche y día.

SAN AGUSTÍN

SIGNIFICADO DE LA VIDA

Hemos cumplido la indagación de la Realidad. Terminó el explorador viaje. Cierto es que muy poco hemos visto del mundo de lo Real, amplio y extenso como la eternidad que contiene cuanto fué y puede llegar a ser. Sin embargo, nuestros descubrimientos compensan de sobra las penalidades sobrellevadas al dejar lo acostumbrado por lo desconocido. Abandonamos el mundo que tan familiar nos era, para emprender peligrosa indagación de la realidad y de la viviente verdad. En el nuevo mundo a que hemos llegado, vemos muy atrás el mundo viejo en su verda-

dero y sempiterno significado, que una vez conocido, ya no puede nunca volver a ser el mismo el mundo antiguo. Hemos escalado el monte de la Realidad y desde su cumbre visto las cosas tal como en sí son. Con esta visión en nuestros corazones podemos descender seguros y retornar a los valles donde los hombres viven, porque doquiera vayamos, la visión de la cumbre del monte estará ante nuestros ojos, y veremos todas las cosas, aun las más familiares, a la luz de lo Eterno. Hemos oído el cántico de la Creación eterna, y en este cántico, hasta los más broncos sonidos de este mundo de ilusiones adquieren profundo y duradero significado. Lo que sufrimiento y maldad nos parecía, vimos que es tanta y tan necesaria parte de aquel eterno cántico como lo que nos parecía justo y gozoso. Vista la visión y oído el cántico, en verdad podemos vivir.

Pero ¿no viven todos los hombres? ¿no participamos de su vida como ellos participan de la nuestra? Ciertamente tenemos en común la vida del cuerpo. Comemos y bebemos y trabajamos y descansamos; nos procuramos lo necesario para mantener la vida y salud del cuerpo; pero esto sólo no es plenitud de vida para el hombre. Si nuestra vida no tiene propósito y significado, si no sabemos por qué sufrimos y gozamos, por qué trabajamos y vivimos en este cuerpo físico que al principio nos domina y después aprende-

mos a dominarlo, si no vemos todo esto a la luz de la Realidad, no viviremos verdaderamente, sino que tan sólo existiremos.

¿No es extraño que tantos y tantos vivan sin saber ni preguntar por qué viven? Si le dijéramos a uno de estos tantos que emprendiese una tarea penosísima, sin indicarle su finalidad ¿no habría suficiente razón para que nos exigiese garantía de su trabajo? ¿Quisiera alguien emprender un viaje de centenares de kilómetros sin saber a dónde iba ni tener definido propósito? Sin embargo, así viven muchos, que emprenden no una tarea eventual sino la magna Tarea de la vida, no un eventual viaje, sino el comprometido Viaje de la vida, con penalidades y sufrimientos mayores que ningún terreno, y sin embargo no preguntan por qué. Si contemplamos nuestra vida humana como desde la cumbre de una montaña, nos parece un embaimiento de insensatez en que millones de gentes van y vienen presurosas, aplicándose a sus cotidianos menesteres, con tediosa ansiedad o con gozosa esperanza, abatidos si fracasan o jubilosos si triunfan, pero sin conocer el significado de su vida. Al pasar por las calles de una populosa ciudad, y ver los rostros de las gentes preocupados y cavilosos, con muestras de tedio y descontento, de desdicha y aun de cólera y odio, bien podemos extrañar de donde procede tan siniestro aspecto si no conocen ni preguntan cuál es el propósito

de la vida. ¡Cuán estéril actividad denota nuestro precipitado ajetreo, nuestro incesante vaivén y nuestro febril esfuerzo, que nos parece de suma importancia, cuando carece de positivo significado tan enorme consumo de energía!

Y si del rostro de las gentes volvemos la vista a las tiendas que ostentan los productos de su actividad, la mayoría charros y feos, aún en mayor número los inútiles, y muy pocos bellos y necesarios ¿no nos asombra la ciega ignorancia que apesadumbra nuestra vida con la carga de tan superfluas fealdades? Ciertamente hay cosas necesarias para la vida. Necesitamos vituallas para la manutención del cuerpo, manjares saludables y puros, bebidas sanas y refrigerantes, ropas y vestidos que protejan el cuerpo contra el calor y el frío, hogares en donde enfocar nuestra vida y tener descanso y serena dicha. Necesitamos máquinas, la técnica percepción de la vida externa, por cuyo medio trascender nuestro ambiente y regir la vida material. Necesitamos arte, ciencia, filosofía, religión, todo lo que intensifica, alegra, enriquece y completa la vida. Pero no necesitamos manjares nocivos que acarreen enfermedades ni trajes antiestéticos para una mal entendida satisfacción de la vanidad. No necesitamos mansiones tan complicadas que sean centros de turbación en vez de armonía y sosiego. No necesitamos máquinas ni artificios que destruyan la vida en vez de prosperarla y

esclavicen a la humanidad en vez de emanciparla. No necesitamos ciencia que cause sufrimiento ni arte mentiroso y vulgar ni filosofía que sea un juego de palabras ni religión en que un Dios ideado por los hombres reciba el servicio de dogmas humanos y oscurezca el eterno mensaje de viviente verdad que al mundo trajeron los insignes Instructores de toda época. Necesitamos muchas menos y al propio tiempo muchas más cosas; y sobre todo necesitamos la comprensión que nos muestre lo necesario y vivificante y lo superfluo y destructivo.

Cuando nos damos cuenta del eterno significado de la vida vemos cuán mucho hay en ella de superfluo y aun de nocivo, mucho que nos podríamos ahorrar y aun eliminar; pero al propio tiempo notamos que nos falta mucho, que necesitamos mucho *más*. La sencillez de la verdadera vida podría desenvolverse con una fracción de las múltiples cargas y complicaciones de la vida moderna; pero al propio tiempo una más alta norma de belleza y utilidad en las cosas esenciales. No podremos ordenar prudentemente nuestra vida hasta que conozcamos su significado. Entre tanto, seguiremos buscando riquezas donde no las hay, malgastando dañosamente nuestras energías, olvidados de que como dice Ruskin, sólo hay riqueza en la vida.

Únicamente cuando contemplamos la vida como desde la cumbre de una montaña nos per-

catamos de su verdadero valor y grandeza. Mientras vagamos por el valle de la ilusión sólo juzgamos por ilusorias exterioridades que tan positivas se nos muestran aunque sólo vemos la apariencia y no la realidad. Nuestro juicio sobre los hombres no da testimonio de nuestra adoración a las cosas externas. Si por arte mágica se nos colocase a muchos de nosotros en la época en que Cristo vivía en este mundo, seguramente hubiéramos considerado como insignes, importantes y afortunados a los gobernantes del imperio romano, y anheláramos merecer su aprobación y creeríamos en su palabra, mientras que hubiésemos mirado despectivamente al pobre y desvalido Nazareno, perteneciente a una despreciable raza y con la osadísima pretensión de erigirse en autoridad sobre las más poderosas de su tiempo. ¿Hubiéramos escuchado las palabras de Cristo con la atención que prestáramos a las de los magnates según la pública opinión, con derecho de vida y muerte sobre nosotros? ¿Fuéramos capaces de comprender que sólo Cristo era grande, sabio y poderoso, y que a la luz de Su eterna grandeza se anonadaba la impresionante pompa y aparente poderío del más conspicuo romano? Ciertamente, al cabo de siglos de cristianismo nuestra apreciación de la valía de los hombres es de todo punto anticristiana, pues juzgamos por el oropel de las apariencias y somos ciegos y sordos para las mara-

villas de la interna realidad. Desconocemos el significado de las cosas.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Este significado nos lo revela la filosofía que es o al menos debiera ser la más práctica actividad del hombre; pero con demasiada frecuencia ha sido la filosofía un juego de ideas abstractas cuyas sutiles sombras de significado interesaron profundamente al filósofo profesional, pero sin práctico provecho para la vida cotidiana de la generalidad de las gentes. Así se concibe que el hombre ordinario se extrañara a veces de que según a él le parecía hubiese quienes malgastaran el tiempo en abstractas especulaciones, mientras tanto quedaba por hacer en la vida práctica en beneficio de la humanidad. Sin embargo, si la filosofía es lo que debe ser, el reconocimiento de la vida, no puede dejar de tener vitalísima importancia e interés para la vida diaria del hombre, pues nos da la experiencia del significado de la vida, y únicamente por esta experiencia aprenderemos lo que es realmente valadero en nuestras actividades y en nuestros logros.

Si nos lanzamos a la obra sin conocimiento de la filosofía de la vida, seremos como quien emprende un largo viaje sin primero enterarse de las condiciones del país a donde va y del iti-

nerario que debe seguir. Seguramente le calificaríamos de insensato si al ofrecerle el auxilio de nuestra experiencia y enseñarle un mapa del país que ha de visitar, rechazara el auxilio diciendo que no era práctico y que sólo *haciendo* el viaje podría realmente hallar su camino. De la propia suerte, si un marino en cierne hubiese de hacer un viaje transatlántico y desdeñara aprender los principios de la navegación y el uso de la brújula, diciendo que toda teoría era superflua y especulativa, y que lo práctico era emprender el viaje, diríamos que aquel hombre es un empírico imprudente. Sin embargo, en nuestra vida diaria desdeñamos el conocimiento del país por donde hemos de viajar, rechazamos el mapa que la filosofía puede mostrarnos, y no tenemos tiempo de aprender la navegación por el mar de la vida ni el uso de la brújula que sólo puede enseñar la experiencia de la Realidad. ¿Cómo es posible actuar sin saber lo que es digno de lograr? ¿Cómo escoger a menos de conocer los verdaderos valores? ¿Cómo guiar nuestro buque por el océano de la vida si no sabemos de dónde zarpamos ni a dónde hemos de arribar?

La filosofía es de sumo valor práctico en la vida diaria. Sin su ayuda no cabe regir bien nuestra conducta y mucho menos podemos gobernar la vida de las naciones. La política sin la filosofía que la inspire y dirija es un peligroso juego con el destino de las naciones y no una

consciente guía de su evolución. En otra obra veremos cómo el reconocimiento del Ritmo creador que la filosofía nos allega, nos da a comprender la evolución histórica que capacita al estadista injerto en filósofo para legislar de conformidad con la evolución histórica de su país, en vez de basar sus medidas políticas en la lucha y entorchado de los egoístas intereses de los sectores de la nación. ¿Cabe nada menos práctico que el anticientífico gobierno de las naciones que ha sumido hoy al mundo en caóticas dificultades? ¿Podría haber más condenatoria prueba de la falta de filosofía en nuestros políticos que las catástrofes últimamente sobrevenidas a la humanidad? La causa de estos sufrimientos es la ignorancia de las fuerzas operantes en la vida social, tanto nacional como internacional, y el desconocimiento de la manera de gobernarlas. Una ciencia del gobierno, basada no en una filosofía de especulaciones abstractas sino en la filosofía experimental, sería con toda seguridad infinitamente más práctica y beneficiosa que el actual gobierno anticientífico en que el ciego guía al ciego.

No basta afirmar el valor práctico de la filosofía. Debemos reconocer que el gobierno de la vida tanto del individuo como de las naciones *es imposible* sin la luz del conocimiento filosófico, como imposible es la navegación sin mapas ni brújula e imposible también viajar sin conocer

el término del viaje. De nuestra filosofía depende nuestra conducta.

AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN DEL MUNDO

Nuestra conducta práctica en la vida resulta de la actitud respecto del mundo circundante, tanto si somos como si no conscientes de ella. Si consideramos este mundo como objetiva realidad, buscaremos en él nuestra dicha; y si por el contrario lo consideramos como una ilusión o como un mal, nos apartaremos del mundo en busca de la felicidad. Únicamente la experiencia de lo Real puede librarnos del problema que se nos plantea mientras no conocemos la medida de la realidad en este nuestro mundo.

Hay un período de la evolución del hombre en que está completamente identificado con este mundo, que no es más que una parte de la naturaleza, y vive según el mundo, siguiendo los impulsos y deseos de su cuerpo, como cualquier otro animal. Semejante vida puede parecerle hermosa y llena de gozo, como la del animal; pero es una vida en que el hombre cede enteramente al mundo de la naturaleza y sin conocer su esclavitud, la encomia. Este es el verdadero paganismo en que el hombre se identifica con la naturaleza porque no ha aprendido a conocerse a sí mismo.

Llega un tiempo en que el hombre pierde esta

inconsciente y ensoñada unidad, y en la separación del individualismo se considera independiente del mundo circundante, separado de sus semejantes. En esta dualidad es consciente de la esclavitud en que antes no reparaba, y sentirá en sí mismo el cuerpo con sus deseos y la mente con sus aspiraciones. En la inevitable lucha subsiguiente querrá aprender el significado del mundo circundante y o bien lo afirmará como suprema realidad o lo negará como una falacia y una ilusión. Si lo afirma teórica y prácticamente se conducirá como un hombre natural, regocijándose en un tardío paganismo que nunca le allegará satisfacción; pues sin cesar la voz del interno espíritu hablará afirmando sus demandas y aspiraciones. Por el contrario, puede negar el mundo circundante diciendo que es ilusorio, y aun la morada de la iniquidad y la sede del mal. Así vemos al yogui indostánico, muerto para el mundo, que vive en completa renunciación y refrena los impulsos del cuerpo para que viva el espíritu. Así vemos que el asceta cristiano huye del mundo del mal y se refugia en la paz del yermo, macerando su cuerpo para sojuzgar sus deseos y pasiones. En esta negación del mundo y de todo lo que es del mundo, busca el hombre la salvación alejándose de todo lo mundano, y considera a los que persiguen mundanas aspiraciones como si estuvieran sumidos en la obscuridad y condenados a la perdición.

En esta etapa parecen únicas alternativas la afirmación y la negación del mundo. Si por todos lados nos rodea un mundo objetivo, o hemos de afirmarlo y reconocer su realidad y sus exigencias o negarlo como inexistente, como una ilusión o como una falacia e iniquidad, la encarnación del mal. Ciertamente es que podemos intentar una componenda (y ¿qué es nuestra moral de conveniencias sino tal componenda?) en que reconozcamos las exigencias del espíritu interno y las del mundo externo, con intento de dar a cada uno lo debido. Sin embargo, la vida de transacción y componenda a nada conduce, pues lamentamos no poder disfrutar completamente de la vida material y no nos atrevemos a renunciar al mundo y entregarnos al espíritu por temor de perder las riquezas y dichas mundanas por una dudosa bienaventuranza.

Las aspiraciones de la humanidad han oscilado entre la negación y la afirmación del mundo, y aun hoy mismo el Oriente representa la negación y el Occidente la afirmación. ¿No se ufana la cultura occidental de su material poder y de su dominio de este mundo? ¿No ha afirmado la realidad de este mundo con exclusión del mundo interno, olvidada de que no sólo de pan vive el hombre? Y al afirmar la interna realidad espiritual ¿no ha rechazado el Oriente el mundo externo, desdeñando la adquisición de poder, conocimiento y gobierno de este mundo, de suerte

que por ello ha llegado a ser, materialmente al menos, una presa de las naciones occidentales? Ciertamente es que tanto en Oriente como en Occidente hubo quienes hallaron la Realidad y cuya conducta atestiguó su suprema experiencia. Gautama el Buda señaló el sendero intermedio en que no se afirmaba ni se negaba el mundo exterior ni mucho menos era transacción o componenda. Así también lo enseñó Cristo, a quien no se le puede inculpar de que sus discípulos y prosélitos, faltos de la experiencia de la Realidad, limitaran las enseñanzas del Maestro, a la medida de su individual comprensión. Las extravagancias del ascetismo cristiano no son fruto de las enseñanzas de Cristo ni tampoco lo es el egoísta materialismo que de tan extraña manera demanda la sanción de la iglesia cristiana. Menos todavía enseñó Cristo una vida de componenda y media tinta, aunque la moralidad convencional también quiera ampararse en las enseñanzas del cristianismo. Sin embargo, en conjunto, el Occidente ha afirmado el mundo y el Oriente lo ha negado. La fortaleza de uno es la flaqueza del otro. El Occidente es tan poderoso en el estrepitoso vocerío de la actividad externa como lo es el Oriente en la callada "inacción" del espíritu. Lo que uno realiza es vano a los ojos del otro. El Oriente se sonríe humorísticamente de las ilusorias hazañas de los occidentales, como el Occidente mira con mal disimulado

desdén la inactividad del Oriente. Sin embargo, ambos tienen su valor y significado. Los occidentales no siempre reconocemos el poder del silencio y la inacción, porque nuestra inactividad es demasiado a menudo pereza y nuestro silencio ineptitud. Pero hay un silencio más elocuente que la más apasionada oratoria y una inactividad más poderosa que la más entusiasta acción. ¿No es el hombre de mesuradas palabras y obras el que en ocasiones críticas se manifiesta el más enérgico caudillo? ¿No enmudecemos al sentir profundas emociones? ¿No quedamos sin poder expresar lo que sentimos en las tremendas angustias y en las intensas alegrías? No hablamos en presencia de la muerte ni cuando volvemos a ver a un pariente o amigo queridísimo tras largos años de añorada separación; y sin embargo, nuestro silencio es infinitamente más expresivo que pudieran ser las palabras. Tanto en la afirmación como en la negación del mundo cabe adquirir fortaleza; pero ¿cuál escoger?

Seguramente no es un problema extraño a la vida cotidiana. Es el positivo cimiento de nuestra conducta, la base de nuestra moralidad. ¿Reconoceremos el mundo circundante como lo único real? Pues entonces enfrasquémonos en sus actividades, gocemos plenamente de sus placeres sin detenernos a pensar ni reflexionar. Busquemos el poderío y el éxito en este mundo, prosperar en él, amasar sus riquezas y disfrutar de

sus goces. Por el contrario, si este mundo no es el real, o peor todavía, si es el poder que perpetuamente se nos opone, el poder del mal, entonces alejémonos de este mundo y sus tentaciones, abandonémoslo, renunciemos a sus placeres y recluyámonos en la interna soledad donde hallaremos el espíritu.

Verdaderamente, sin la visión de lo Real, el problema es tan difícil como pavoroso, y parece que no hay más alternativa que o vivir mundanamente o vivir espiritualmente, a menos que prefiramos una vida de componenda y transacción vacía de significado.

PRÁCTICA DE LA REALIDAD

Analicemos nuevamente el problema y veamos si tiene solución. Hemos hablado de la afirmación y de la negación del mundo; pero ¿qué es este mundo que hemos de afirmar o negar? Es el mundo circundante, que parece objetiva realidad, distinto de la vida interna. Pero este mundo no es más que una imagen en mi conciencia, mi interpretación de la realidad. Yo exteriorizo este mundo imaginal, creyendo que es una realidad externa a mi conciencia; pero no es la realidad que aparenta ser. Tampoco puedo decir que sea del todo ilusorio, que no exista y que por tanto se le haya de desconocer y rechazar en la práctica de la vida diaria. No podemos decir que el

exteriorizado mundo imaginal sea realidad o ilusión. Es a la vez real e ilusorio. Es real en cuanto a nuestra interpretación de la Realidad. Es ilusorio en cuanto no es la misma Realidad sino tan sólo nuestra interpretación. El aspecto ilusorio consiste en que disociamos de nuestra conciencia lo que sólo es una imagen en ella y nos figuramos que es independiente realidad.

Negar el exteriorizado mundo imaginal es tan imposible como afirmarlo. Si lo negamos, negamos también el hecho cierto de que el mundo Real produce en nuestra conciencia una imagen que exteriorizamos y llamamos "el mundo". Igualmente imposible es afirmar la realidad del mundo imaginal, pues a lo sumo es nuestra interpretación o imagen de la realidad, pero no el mundo que ilusoriamente nos figuramos objetivamente real.

Por lo tanto, *nuestro* universo no es un mundo objetivamente real que podamos afirmar o negar. El problema de la afirmación o negación del mundo nace de la ilusión de colocar fuera de nuestra conciencia como objetiva realidad lo que sólo es una imagen de la eterna Realidad. El problema es ilusorio y por tanto irresoluble. No podemos afirmar la realidad de nuestro objetivado mundo imaginal ni podemos negar su ilusión y menos todavía considerarlo maligno. Sólo podemos intentar comprenderlo tal como es y tratarlo en consecuencia.

Al experimentar la realidad conocemos las cosas en sí, puesto que somos todo cuanto es. El mundo real, la realidad de las cosas, no puede negarse ni afirmarse. Somos la suprema Realidad y participamos del eterno ser de todas las cosas. Cuando de la experiencia de la Realidad volvemos al sueño de nuestro mundo imaginal, ya no nos identificamos con él creídos de que es la única realidad ni nos alejamos de él creyendo que es la sede del mal ni tampoco lo desdeniamos como fascinadora ilusión. Entonces lo vemos tal cual es, como la imagen producida en nuestra conciencia por la eterna Realidad, nuestra interpretación de las cosas en sí. Esta actitud no afirma ni niega el mundo sino que es *la contemplación de nuestro mundo imaginal a la luz de lo Eterno*. La experiencia de la Realidad nos capacita para ver nuestro mundo imaginal como interpretación de la Realidad, y las apariencias de la vida diaria como fases o momentos de la eterna Realidad que internamente conocemos y reconocemos.

A la luz de la Realidad cobran las transitorias apariencias nuevo significado y nueva dignidad de que sin la visión de lo Real carecían. En nuestro rededor vemos de continuo formas mudables. Nada hay permanente. Todo está en proceso de eterno devenir. Estas siempre cambiantes fases carecen de significado cuando se las considera *aisladamente*; pero lo adquieren maravilloso y

pleno cuando las vemos como nuestra interpretación de la eterna Realidad. Son una revelación de la Realidad que por afectar tan profundamente a la vida no es posible describir con palabras su significado a quien no haya visto su mundo a la luz de lo Eterno. Verdaderamente la revelación de la Realidad transmuta nuestro mundo sin operar en él cambio alguno, tan sólo porque *vemos nuestro mundo imaginal como interpretación de la eterna Realidad*. Acaso el mayor don de la filosofía experimental es que nos permite ver a la luz de lo Eterno, los sucesos y problemas de la vida y todas las cosas que antes veíamos en la ilusión del tiempo y en el espacio tridimensional.

Una vez hemos tenido la visión de la Realidad, se transmuta por completo nuestro mundo, sin que nada haya cambiado en las cosas tal como son, sino porque hemos adquirido nueva visión. La fealdad y el sufrimiento, la discordia y el mal sólo existen para nosotros mientras vemos nuestro mundo imaginal como una objetiva realidad, mientras vemos aisladamente las cosas. Pero en cuanto vemos los objetos y sucesos de nuestro mundo como nuestra interpretación de la Realidad, se nos revela el eterno significado de las cosas en sí mismas por medio de su apariencia en nuestro mundo. Vemos los cambiantes objetos y los transitorios sucesos a la luz de lo Eterno. A esta luz ya no pueden ser repulsi-

vos ni malignos, porque todos participan de la grandeza de la eterna Realidad.

En el *Prometeo desencadenado* describe Shelley cómo con la caída de Júpiter, rey de la ilusión, se transmuta el mundo entero.

Dice así:

"...Y pronto aquellas repulsivas figuras de rostro humano que tanta angustia me infligieron, flotaron por el aire y se desvanecieron dispersadas por los vientos. Otras formas surgieron que por lo apacibles y amables parecían haber arrojado un disfraz inmundado, y todo cambió, porque todo se había despojado de su maligna naturaleza.

Cuando el hombre se emancipa de la tiranía de la ilusión, su vista se ensancha y el transmutado mundo se le muestra radiante de belleza y amor. Pero el mundo no ha cambiado. La transmutación se opera exclusivamente en el hombre. Cuando vemos el mundo circundante, nuestro mundo imaginal, a la luz de la Realidad, todos sus pormenores quedan bañados por la luz de lo Eterno, y a esta luz adquieren nueva belleza y profundo significado. *La clave de nuestro mundo imaginal está en nosotros mismos.* Nuestro pleno reconocimiento transmuta la imagen hasta que la vemos como "la sombra de la incontemplada Belleza".

EN LA LUZ DE LO ETERNO

Únicamente cuando vemos nuestro mundo imaginal como objetiva realidad pueden ser sus apariencias para nosotros objetos de deseo por cuya posesión nos afanamos. El deseo no es más que la expresión de la creencia en nuestro mundo imaginal como objetiva realidad. Con vano intento perseguimos la posesión de las imágenes proyectadas en nuestra conciencia e inevitablemente nos desilusionamos al ver que sólo son apariencias. Igualmente vana es la repudiación del mundo imaginal, pues no podemos escapar de él, lo mismo que no podemos desearlo. Nuestro intento de rehuirlo nos atará más estrechamente al mundo que nos figuremos rechazar. Alejarnos del mundo, diciendo que está henchido de ilusión y malicia no es verdadera espiritualidad sino consecuencia del error, y sólo puede causar sufrimiento a quienes lo intenten y alucinados lo realicen.

Muy diferente es la espiritualidad dimanante de la experiencia de lo Real. Entonces no deseamos ni tememos las apariencias de nuestro mundo imaginal, sino que las conocemos tal como son, como imágenes proyectadas en nuestra conciencia y las vemos como nuestra interpretación de lo Eterno.

Cuando entramos en el mundo de la Realidad

y en él nos establecemos, ya es superfluo el deseo, puesto que somos todo lo que es, y nada hay que desear fuera de la Realidad. ¿Cómo podemos desear una cosa cuando somos todas las cosas y experimentamos todas las cosas como nuestro propio ser? En la paz de lo Eterno se acalla el deseo, y lo que nunca pudimos poseer mientras lo perseguíamos en nuestro mundo imaginal, es eternamente nuestro, puesto que ya somos lo que un tiempo deseamos. El deseo no es más que la relación con nuestro mundo imaginal como exteriorizada realidad, y cuando nos identificamos con Aquello que produce el mundo imaginal, se desvanece el deseo.

Nos gozaremos ahora mayormente que antes en las bellezas del mundo imaginal circundante, pues en todo cuanto nos rodea veremos la profundísima belleza, el máximo gozo de lo Eterno resplandeciente a través del velo del tiempo. Por lo tanto, en la verdadera espiritualidad ya no deseamos las formas del mundo imaginal, porque nos hemos identificado con la Realidad que las produce, ni tampoco las rehuímos porque las vemos a la luz de su eterno significado. Así viviremos en el mundo, y sin embargo no seremos del mundo. Podremos hacer lo mejor que sepamos nuestra obra en el mundo, concentrando en ella nuestras facultades y energías; y no obstante, no apegarnos a la que sólo es nuestra experiencia de la Realidad. No es necesario buscar

la santificación en la pobreza y la soledad. Podemos santificarnos doquiera estemos colocados en nuestra vida diaria, pues en todas partes está lo Eterno.

Tal es la santificación del mundo. Ya no es preciso recluirnos en una iglesia para conocer y servir a Dios, porque lo vemos en el rostro de nuestros prójimos y oímos su música en las voces de la naturaleza. Nuestra vida diaria se ha convertido en la catedral donde reverenciamos lo Eterno, y las ordinarias actividades de nuestra humana existencia son el ceremonial del culto a la Realidad en ellas manifiesta.

En la luz de lo Real toda palabra y acción son parte de la Eternidad, pues todas son nuestra realización de lo Eterno. Es verdaderamente como si la interna Luz iluminase nuestro mundo imaginal, y todas las cosas y todos los seres enunciaran un profundo y eterno mensaje iluminado por la luz de lo Eterno. El mundo del tiempo se ha convertido en el símbolo de la eternidad. En la luz de lo Eterno se eternaliza el tiempo y deja de ser tiempo porque es eternidad.

Únicamente mientras estamos sujetos a la ilusión pueden parecernos las cosas sin significado, injustas y caóticas. Una vez vista la Realidad, hasta el ápice de polvo y la atómica partícula tienen sublime significado, porque son sempiterna parte de lo Eterno.

De esta Coparticipación derivamos un nuevo

significado. Ya podemos caminar en el tiempo y vivir en la eternidad. Podemos contemplar la ilusión y conocer la Realidad. Tales son los frutos de la Visión de lo Eterno; tal es la práctica de la Realidad. Ver la Realidad es vivir. Identificarnos con la Realidad es triunfar.

Sólo en este triunfo hay Paz y Liberación.

FIN

ÍNDICE

<u>Capítulos</u>	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO DEL TRADUCTOR	7
I. — La indagación de la vida.	13
II. — De lo irreal a lo real	34
III. — Intuición e intelecto	73
IV. — Lo Absoluto y lo Relativo	106
V. — El misterio de la creación	140
VI. — Espíritu y materia.	173
VII. — El fantasma del mal	202
VIII. — El libre albedrío	228
IX. — La justicia de la vida	262
X. — La inmortalidad del alma	290
XI. — En la luz de lo eterno	316

VOLÚMENES SUELTOS EN VENTA DE

ED. SCHURÉ

que completan **Los Grandes Iniciados**

Râma y Krishna

El Ciclo ario, la India y la iniciación brâhmanica.
Un tomo de 160 páginas, 12 × 18. En rústica,
pesetas, 2'50.

Hermes o los Misterios de Egipto

Un tomo de 80 páginas de texto, 12 × 18. En rústica, pesetas 1.

Moisés o la misión de Israel

Un tomo de 96 páginas de texto, 12 × 18. En rústica, pesetas 1'50.

Orfeo o los Misterios de Dionysos

Un tomo de 80 páginas de texto, 12 × 18. En rústica, pesetas 1.

Pitágoras o los Misterios de Delfos

Un tomo de 185 páginas de texto, 12 × 18.
En rústica, pesetas 2'50.

Platón o los Misterios de Eleusis

Un tomo 12 × 18, de unas 60 páginas de texto.
En rústica, pesetas 1

Jesús o la misión de Cristo

Un tomo de 120 páginas de texto. 12 × 18. En rústica, pesetas 2.

mayana. — Cuándo, cómo y quién vendrá. — La Ciencia de los Sacramentos. — Catecismo Budhista. — El Dhammapada (El Evangelio Budhista).

Obras de estudios especiales y complementarios

El Despertar en el más allá. — Orfeo. — El mundo Oculto. — La Religión de la Naturaleza. — Educación del Carácter. — El Hombre; fragmentos de una historia olvidada. — Magia Blanca y Negra. — Ciencia Oculta en Medicina. — Vida de Jehoshua. — Concepto Rosacruz del Cosmos. — Doctrina del Conocimiento. — Los Elementales. — Memoria de los nacimientos pasados. — La Teosofía predicada por Jesucristo. — El sistema al cual pertenecemos. — Clarividencia y Clariaudiencia. — Nuestra relación con los niños. — Las últimas treinta vidas de Alcione. — Apolonio de Tyana. — Filosofía Yoga. — La Escritura Egipcia. — Historia de los Atlantes (con 4 mapas). — La perdida Lemuria (con 2 mapas). — La ciencia de las Emociones. — Epicteto. — El Elixir de Vida. — La Esfinge. — Glosario Teosófico. — Primitivas enseñanzas de los Maestros. — Los Dioses en el destierro. — El Fuego creador. — La Vida oculta en la masonería. — Los arquitectos. — Antiguos misterios y moderna Masonería. — Astrología científica simplificada. — El perfeccionamiento de sí mismo. — La intuición del deseo. — Destino.

Leyendas y novelas ocultistas

Luz y Tinieblas. — Zanoní. — La Raza Futura. — Deuda Fatal. — Historia de una maga negra. — Quien siembra recoge. — El Idilio del Loto Blanco. — Una aventura en la mansión de los Adeptos Rosacruces. — Del Tesoro de Maya. — El Hijo del Silencio.