

CURSOS

DESPL

Y

CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES



SUMARIO



VICENTE FATONE: Temas de la filosofía india. — FRANCISCO ROMERO: Enrique José Varona. — ENRIQUE LOEDEL PALUMBO: Causalidad e Indeterminismo. — Bibliografía. — Índice del volumen XXII.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

AÑO XI
VOLUMEN XXII
Núm: 131 y 132

DESPLÉGADO

FEBRERO - MARZO
I 9 4 3
BUENOS AIRES

CURSOS y CONFERENCIAS

REVISTA DEL COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES

Aparece el 30 de cada mes

La revista publica las versiones taquigráficas de los cursos y conferencias que se dictan en el COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES, revisadas y autorizadas por los mismos profesores, como también trabajos de señalado interés científico y cultural.

Además, en su sección de comentarios a libros y revistas, se ocupa de todo lo más significativo que aparece en la producción contemporánea. Solicita, por eso, un amplio canje, y asegura el resumen analítico de las publicaciones que se le envíen.

SUSCRIPCION ANUAL, \$ 12.— — NUMERO SUELTO, \$ 1.50
EXTERIOR, ANUAL, 1 LIBRA ESTERLINA ó 5 DOLARES

DIRECCION Y ADMINISTRACION: CANGALLO 1372—U. T. 38 - 2432
BUENOS AIRES - ARGENTINA

COMITE EDITORIAL

ROBERTO F. GIUSTI - LUIS REISSIG -
ALEJANDRO E. SHAW.

Secretario: ARTURO FRONDIZI

SUMARIO DEL NUMERO ANTERIOR

JOSE GONZALEZ GALE: El sexo desde el punto de
vista estadístico. — PABLO OSVALDO WOLFF: Los
venenos Sociales. — Bibliografía.

A Ñ O X I
VOLUMEN XXII
Nros. 131 y 132

C U R S O S
Y
C O N F E R E N C I A S

FEBRERO, MARZO
1 9 4 3
BUENOS AIRES

Temas de la filosofía india

Por VICENTE FATONE

LO ABSOLUTO

“Entonces no era la muerte ni la inmortalidad. No era la distinción entre la noche y el día. Sólo el Uno respiraba, sin segundo. Nada más era fuera de él. Tinieblas recubiertas de tinieblas eran en el principio”. En estas palabras un himno védico está expresado ya el pensamiento que a través de los siglos va a condicionar toda la especulación india: el Uno sin segundo, que era en el principio, será, precisamente por haber sido en el principio, la realidad única donde toda diferenciación es ilusoria. Pero antes de llegar a aquella afirmación, en los himnos no se pudo proceder sino con tanteos, aunque esos tanteos implicasen la convicción de que en el principio sólo había sido el Uno. En otro himno védico se dice que los sabios, los videntes, encargados de transmitir a los hombres la revelación, llaman con nombres distintos a lo que es uno; y esta temprana convicción significaba ya el descubrimiento de que la realidad última no podía consistir en el paisaje múltiple ofrecido por los sentidos. En los cantos se había dado, efectivamente, muchos nombres a esa realidad que acabaría por recibir el nombre de Uno. La llamaron “respiro”, porque en el aire

era forzoso ver el sostén de la vida, y en su ausencia el hecho de la muerte: "El respiro es el Señor de todo, de lo que respira y de lo que no respira: reverenciado sea el respiro del cual todo este universo depende". La llamaron "amor", "deseo"; la llamaron "calor", y siguieron dándole infinitos nombres. Pero luego los hombres védicos, comprendiendo que el principio de la realidad no podía residir en un aspecto transitorio de la misma, formularon la pregunta que aspiraba a obtener una respuesta más satisfactoria: "¿Quién lo conoce? ¿Quién está seguro de alabarlo? ¿Quién es el principio? ¿Quién es ese dios al que servimos con ofrendas y de quien son sombras la inmortalidad y la muerte? ¿Quién es ese señor de cuanto respira y entorna los ojos? Y quién, la simple duda sobre la dignidad de todos aquellos nombres con que se había querido expresar qué era en el principio, se convirtió por un momento, ella misma, en el Uno.

*

En el principio fué el no-ser; en el principio fué el ser; en el principio no fué el ser ni el no-ser: fueron las tinieblas recubiertas de tinieblas. Las afirmaciones de los videntes que compusieron los himnos védicos no consiguieron ir más allá: en el principio era lo indeterminado. Pero, mientras tanto, la exaltación poética, la devoción popular y el rito sacrificial habían descubierto una realidad que ofrecía otro punto de partida para la búsqueda de lo que había sido en el principio. Antes que la curiosidad acerca de aquello a que lo real podía ser reducido, de lo que había sido en el principio, estuvo la comunicación del hombre con ello. Para esa comunicación, los hombres védicos dispusieron de una fuerza a la que llamaron brahman: esa fuerza era la plegaria, el verso, el conjuro, la fórmula que hacía posible la comunicación entre los hombres y aquellos dioses en quienes el pensamiento primitivo había visto el origen de la realidad. El brahman, la plegaria, era la vocación del hombre, pero era al mismo tiempo lo invocado por el hombre: sostenía a los hombres, sostenía a los dioses, y por ser sostén común de hombres y dioses lo era de las formas más altas de realidad y debía serlo también de las inferiores.

Brahman, la plegaria, estaba en el cielo y en la tierra; viajaba entre el cielo y la tierra; su voz estaba en el agua, en el viento,

en la llama, en las plantas, en los labios del hombre; brahman era lo que daba belleza a los himnos, gloria a los dioses, fecundidad a los animales, fertilidad a la tierra, elocuencia a la palabra, eficacia al conjuro. La plegaria, dirigida por los hombres a los dioses y enviada por los dioses a los hombres, sostenía a unos y a otros; y aun el mismo dios del brahman, el Señor de la Plegaria, necesitaba de ella, aunque fuese el encargado de concederla. Los dioses se sentían embellecidos por el brahman, y tocados en su corazón aseguraban la inmortalidad de los hombres enviándoles para ello nuevamente el brahman que los fortalecía y les aseguraba el refugio donde, de acuerdo con las palabras de un himno, se satisfacen los deseos del deseo; y por ello en un momento dado reconocen su supeditación al señor del Brahman, a este dios nuevo que establecía algo que era mucho más importante que los hombres y que los dioses: la posibilidad de la comunicación entre unos y otros. Tanto los hombres como los dioses, sin excluir al mismo dios del brahman, están ya, en esta concepción, sometidos a otra realidad de la que dependen: hombres y dioses, igualmente transitorios, sólo subsisten en virtud de aquella fuerza que los trasciende.

En este brahman se ha querido ver simplemente el flúido misterioso con que el hombre primitivo intentó explicar la preeminencia de sus héroes, jefes, magos o dioses. Al Señor del Brahman se lo invoca para que dé fuerzas al enfermo y vigor a las plantas, para que asegure el triunfo en las batallas y provoque la muerte del enemigo: eso bastaría, según algunos, para demostrar que brahman no es sino una forma del mana de los melanesios, substancia o energía que, poseída abundantemente, asegura la fecundidad de los animales y de las mujeres, y el triunfo de los hombres. Se ha llegado a decir que el mana, e igualmente esa forma especial de mana que los indios habrían conocido con el nombre de brahman, es una categoría de la mentalidad primitiva y que esa categoría es, en la evolución del entendimiento humano, el rudimento de las categorías de substancia y causa. El brahman daría excelencia a los hombres y a los dioses, a las plantas y a los animales, en cuanto es algo así como un flúido invisible acumulado en los cuerpos y que puede perderse por descarga paulatina o súbita, en circunstancias especiales, a raíz de determinados contactos. Pero para los poetas de los himnos védicos, que hablaron del brahman y del Señor del brahman, no se trataba de un flúido invisible sino de una actitud:

brahman era la vocación orante del hombre, brahman era lo invocado por el hombre. Era, en definitiva, la palabra del hombre; y palabra era, también, aquello a lo que la palabra iba dirigida. De ahí que brahman se identifique con vâc (palabra) y que se lo descubra no sólo en hombres, dioses, animales y plantas, sino también en la voz del trueno, de las aguas, del fuego, del viento y hasta de las piedras: en todo está el brahman; todo es brahman, palabra, invocación y, por lo tanto, fuerza.

*

“Sólo el Uno respiraba sin segundo”, habían dicho los himnos védicos, pero preguntando al mismo tiempo quién era ese uno y convirtiendo la pregunta en respuesta, de la misma manera en que brahman, la invocación, se convertía en lo invocado. Los brahmanas, libros encargados de codificar la comunicación entre los hombres y los dioses para que la versión orante hacia lo divino pudiese encauzarse en una fórmula fija e inmutable, aventuraron la respuesta implícita en los himnos: el Uno sin segundo, el que respiraba en el principio, cuando todo era tinieblas recubiertas de tinieblas, es el brahman. La palabra brahman, que había comenzado designando a la plegaria del hombre y de las cosas, se aplicó especialmente a la fórmula mágica de probada eficacia y también a quienes conocían el secreto de esa fórmula y, en general, a todo lo que fuese sagrado. En un texto, los antiguos dioses se alegran de esta exaltación del brahman, creyendo que es de ellos ese triunfo: “Nuestra es en verdad su victoria; nuestra es en verdad su grandeza”; pero cuando Brahman aparece ante ellos, los dioses no lo reconocen: “¿Qué ser maravilloso es éste?” Y repiten la pregunta hasta que el dios Indra obtiene de una mujer, símbolo del conocimiento, esta respuesta: “Es Brahman. Regocíjate en esta victoria de Brahman”.

En la tentativa por precisar qué era ese Brahman, los libros sacerdotales no fueron más allá de la sinonimia o de la letanía. “Brahman es Brahman”: con esto se creía justificar la imposición del rito como único medio de comunicación con lo divino, sustituyendo así la espontaneidad de la plegaria por la rigidez del código. Porque Brahman era el nombre dado también al rito, al sacrificio sacerdotal, al procedimiento invariable y automático que

pretendía evitar los riesgos de la vocación personal reemplazándola por un juego de ceremonias en que cada palabra, cada gesto, cada movimiento, cada víctima, cada utensilio estaban ya fijados para la eternidad. Brahman es Brahman: detrás de esa afirmación, hecha por la casta sacerdotal, se quería convertir la comunicación viva entre hombres y dioses en un mecanismo infalible.

*

Sin embargo, esa comunicación viva subsistió al margen de la codificación ritual. Las Upanishads, en cuyas mejores expresiones se ha querido ver la reacción de la casta guerrera contra el predominio sacerdotal, vuelven a las viejas preguntas de los himnos védicos y repiten los tanteos para determinar la naturaleza de "aquello que era en el principio". Brahman es la palabra que va a servir, ya definitivamente, para designar esa realidad; pero, a pesar del progreso que esa simple palabra significaba, las Upanishads insisten en las búsquedas ensayadas por los poetas védicos, y que ahora son inútiles. Se seguirá diciendo que Brahman es el viento, el fuego, el aire, la tierra, el respiro, la vida. Pero en seguida de ello, o contemporáneamente con ello (sin que la presencia de lo arcaico estorbe al nuevo pensamiento), se ensaya otro lenguaje. La duda más importante planteada por los himnos védicos —la de si en el principio era el ser o el no-ser— es ahora resuelta definitivamente; "En el principio, este mundo era el ser, el único Uno sin segundo. Desde luego, algunos dicen: En el principio este mundo era precisamente el no-ser, el único Uno sin segundo; de este no-ser fué producido el ser. Pero, en verdad, ¿cómo puede ser ésto?; ¿cómo del no-ser puede producirse el ser? Por el contrario, en el comienzo este mundo era precisamente el ser, el único Uno sin segundo". Si se insiste, al mismo tiempo, en atribuir al ser un origen en el no-ser, como lo hacen otros pasajes upanishádicos, esa insistencia no tiene más valor que el de un recuerdo. En las Upanishads, y en toda la especulación posterior, el pasado reaparece continuamente, sin que se lo reconozca como tal: sobrevive con la misma vivacidad que el presente, configurando con éste, de manera monstruosa, sistemas sin eliminación de residuos.

El Brahman tiene ahora una determinación precisa: Brahman es el ser; y ya no se trata de una simple sinonimia. Decir que Brah-

man es el ser significa, en el pensamiento upanishádico, que el problema del origen de la realidad queda resuelto por simple supresión: el ser no admite origen, puesto que es, y de lo que es no cabe averiguar la causa ni el antecedente. El ser es; Brahman es. Y Brahman, precisamente porque es el ser, tiene otras características, necesarias, que derivan de su simple ser: Brahman, porque es, es eterno; Brahman, porque es, es el ser puro (sattva), inmutable, incommovible, inmortal, independiente, "sostenido por su propia grandeza". Este ser, la búsqueda de cuyo origen ya no tiene sentido, es un ser suficiente, es el ser que "existe por sí mismo". Siendo inmutable, eterno y suficiente el ser, lo que no es inmutable, lo que no es eterno y lo que no es suficiente han de encontrar en él su apoyo. Podrá ahora darse, a la pregunta ¿qué es Brahman?, una respuesta más comprensible que la mera tautología de los libros sacerdotales: —"Explícame qué es el Brahman, señor—. Aquel del que los seres han nacido, aquel por el que viven los que han nacido, aquel en el que ingresan los que mueren... ése es el Brahman". Y más tarde ese pasaje upanishádico va a ser citado cuando, ya madurada la especulación filosófica, se diga que Brahman es aquel del que procede el mundo, en el que el mundo halla su subsistencia y en el que el mundo se disuelve.

*

Esto obliga, en el pensamiento upanishádico, a insistir en una antigua identificación que cobra ahora mejor sentido y que va a ser repetida cuando, de acuerdo con las exigencias de esta filosofía que a pesar de su capacidad de abstracción no ha querido renunciar nunca a la ejemplificación concreta, se exija una ilustración para la naturaleza de Brahman. La antigua identificación es ésta: Brahman es como el espacio; "Brahman es el espacio mismo. En verdad, todas estas cosas surgen en el espacio, desaparecen en el espacio. El espacio es el fin último". Desde luego, este ejemplo contiene, subrepticamente, otro pensamiento: el de que Brahman, el ser, es el mundo mismo; y así lo declara la Upanishad a que pertenece el anterior pasaje: "En verdad, todo este mundo es Brahman. . . Y su alma (átman) es el espacio, que contiene todas las obras, que contiene todos los deseos, que contiene todos los olores. . ." En ese espacio, que es el alma del Brahman, se ingresará

al partir de este mundo; y como sólo puede ingresarse en aquello de lo que se ha egresado, y como se ha egresado de Brahman (porque Brahman es el ser y sólo el ser puede ser principio), ingresar en el espacio es ingresar en Brahman. El espacio es inescrutable, inescindible, absolutamente homogéneo, sin mancha, sin trabas, y se presenta con las apariencias del ser puro y existente por sí mismo. Lo que se diga del espacio podrá decirse de Brahman, y los filósofos posteriores lo dirán sin reparos.

De todas las calificaciones que el espacio admite, la más importante y la que está más de acuerdo con la concepción inicial que del ser ofrece esta filosofía, es la de su ausencia de heterogeneidad. Como el espacio, Brahman es lo absolutamente homogéneo, el único Uno que respiraba sin segundo y en cuyo seno la diversidad era imposible: "En el mundo no hay diversidad. Irá de muerte en muerte quien aquí perciba lo que parece diversidad". Y esa unidad homogénea, que es sin embargo lo absolutamente heterogéneo con respecto a la diversidad que nuestros sentidos creen percibir, se resiste al análisis, como se resiste el espacio. Cuando el pensamiento discursivo crea encontrar determinaciones que hagan comprensible a Brahman, los pensadores upanishádicos se complacerán en la paradoja: Brahman "es concebido por aquél por quien no es concebido; aquél por quien es concebido no lo concibe; no es comprendido por aquellos que dicen comprenderlo y es comprendido por aquellos que dicen no comprenderlo". Por eso, a toda determinación que del Brahman se intente, los textos upanishádicos darán como respuesta última el famoso neti, neti, "no es así, no es así". Brahman no es ni esto ni aquello; Brahman es lo absolutamente distinto del esto y el aquello, precisamente porque es lo absoluto. Querer analizar lo absoluto es, con una comparación que más tarde va a ser utilizada hasta por los budistas, precisamente como querer analizar el espacio. El espacio está libre del bien y del mal, libre del pasado y del futuro; el espacio es lo interior y lo exterior a las cosas, es la realidad sin signos, sin cualidades sensibles; es la soledad infinita, "sin familia y sin casta": la pura realidad eterna, el inmutable sostén de los seres. ¿Cómo podría, el espacio, no ser el Brahman mismo?

Pero en algún pasaje upanishádico (acaso poco citado), se dice que el gran ser (bhûta) es infinito, sin límites y una masa de conocimiento (Vijñâna ghana). Una masa de conocimiento. Esta

es la diferencia que evita, ya en los textos upanishádicos, confundir el ser con lo que de alguna manera puede ser su imagen pero que de ninguna manera es el ser mismo. El espacio vacío es —para utilizar una expresión que ha sido aplicada a otros casos y otros momentos de la historia del pensamiento indio— una estratagema pedagógica. Brahman no es el espacio. También para esa identificación vale el *neti neti*, el “no es así, no es así”. Brahman no es una realidad vacía; es una realidad colmada y compacta; una sola masa; y viva: de conocimiento.

Esto obliga a no ver en Brahman al simple ser abstracto; si Brahman fuese el ser abstracto y vacío, como el espacio, lo mismo hubiera dado decir que en el principio era, en vez del ser, el no-ser. También al no-ser hubieran podido aplicarse aquellas determinaciones que en definitiva son negativas: sin límites, sin mancha, sin conexiones causales, sin nacimiento, sin muerte, sin diversidad, sin segundo.

Por fin, un texto upanishádico da la fórmula que se aproxima a lo que más tarde va ser la definición de Brahman: “Brahman es lo real; Brahman es conocimiento; Brahman es infinitud”. (No se trata, exactamente, de la fórmula que se hará clásica, aunque se haya propuesto una modificación de lectura. Más tarde se dirá que Brahman es beatitud, en vez de infinitud. Pero en la misma Upanishad se agrega el término que más tarde quedará incorporado a la definición: *ânanda*, gloria beatitud). Brahman no es, pues, el simple ser confundible, por su vacuidad, con el espacio; es una masa de conocimiento beatífico. “Pero en verdad —dice el texto— estos seres han nacido de la beatitud, por la beatitud se sostienen y en la beatitud han de ingresar”. El principio, sostén y refugio de los seres, es, así, el ser inteligente y beatífico, y no el espacio que, si bien servía como ilustración de Brahman por su homogénea infinitud, hubiera podido igualmente servir como ilustración del no-ser.

*

en la realidad última no es posible hallar diversificación alguna. Los filósofos posteriores serán los encargados de plantearse el problema de la multiplicidad y diversidad del mundo. Si Brahman es la realidad única y homogénea, ¿cómo se explica la pluralidad y heterogeneidad de los fenómenos? La pluralidad y la heterogeneidad son sólo aparentes, dicen las Upanishads; y cuando a ellas se refieren utilizan una expresión que las niega sin más: "Donde hay una dualidad, si la hubiese..." o por así decir. Shankara recurre a la misma expresión siempre que tiene que referirse a lo múltiple o heterogéneo; porque también para él, como para los autores de los himnos védicos, "en el principio sólo era el Uno, sin segundo" y, por lo tanto, ahora y siempre sólo puede ser el Uno sin segundo. Y para salvar esa realidad del Uno que no admite segundos, Shankara no vacilará en negar toda otra forma de realidad; a la apariencia de la multiplicidad y de la diversidad le negará hasta ese resabio de realidad que toda apariencia tiene: la diversidad y la multiplicidad son apariencias, por así decir; pero ni siquiera apariencias son, porque en rigor no puede decirse que sean.

Shankara comienza por afirmar que Brahman existe. Existe porque es el ser, el "sí" (el *âtman*) de todas las cosas. Precisamente porque es el ser de las cosas —que sin ser serían inconcebibles y por lo tanto ni siquiera serían— no hay posibilidad alguna de negarlo. Esto no significa que la realidad del ser quede establecida en virtud de un medio cualquiera de conocimiento que sería el encargado de suministrar la razón de la afirmación de esa realidad. Ni la intuición, ni el razonamiento, ni la tradición son medios para afirmar la realidad del ser. Y esto ya basta para no confundir a Brahman con aquel espacio vacío al que se había recurrido como ejemplo o término de comparación: el espacio necesita ser afirmado mediante un medio de conocimiento; pero Brahman se afirma a sí mismo, y por ello es ser suficiente, y hace posible los medios de conocimiento —que se fundan en él, en vez de fundarlo— y las afirmaciones de los seres particulares. Todo podrá negarse menos ese ser mismo que está sosteniendo la realidad del conocimiento que pretende negarlo. En eso consiste la suficiencia del ser, y en eso su independencia, su libertad. Brahman es lo absoluto. Afirmada esa realidad por sí misma, sin demostración alguna, ya no puede resultar dogmática la afirmación de que Brahman es el principio, el sostén y el refugio del mundo. El problema consistiría, simplemen-

te, en explicar cómo es posible que el ser sea principio del mundo, cómo es posible que el mundo encuentre en el ser su subsistencia y cómo es posible que el mundo se disuelva o retracte en el ser refugiándose en él.

Pero Shankara necesita, ante todo, para luego explicar esas posibilidades, precisar en qué consiste la realidad de Brahman.

El ser no puede depender del sujeto cognoscente; éste depende de aquél. El conocimiento de Brahman depende de Brahman mismo y no del sujeto que lo conoce. Brahman se revela, para Shankara, como siendo lo que ya los textos upanishádicos habían afirmado. A esos textos en que está la palabra indiscutible recurre Shankara, repitiéndolos: Brahman es eterno, omnisciente, absolutamente suficiente, inteligente y libre, puro, beatífico. Pero el filósofo va mucho más allá que los textos upanishádicos, pues comprende que la afirmación del único Uno donde la diversidad no era posible es contradictoria con la afirmación de que Brahman es inteligente, libre, puro, etcétera. Inteligente, libre, puro, son distinciones que establecemos en Brahman, cualidades que creemos descubrir en su substancia; y en Brahman no puede haber distinciones, cualidades, porque Brahman es lo absolutamente homogéneo. Brahman no puede ser inteligente, puro, ni libre. Y cuando nos ofrezca su fórmula Shankara nos dirá que Brahman es pureza, inteligencia, libertad: Brahman es substancia sin calificaciones posibles, y esa substancia consiste en el ser, en la pureza, en la inteligencia, en la libertad; ser, pureza, inteligencia, libertad, son la naturaleza misma de Brahman. Brahman es el sujeto puro, sin diversidad y sin predicado posible: Brahman no puede ser, en rigor nunca, objeto de conocimiento; es ese conocimiento sin referencias a nada ajeno a él mismo, ya que nada ajeno a lo real puede darse.

Pero si Brahman es la realidad única, ¿cómo se explica esta actividad del juicio que despliega al ser y distingue en él la substancia del atributo? Shankara, consecuente consigo mismo y dispuesto a permanecer fiel a su primer pensamiento, que es para él el pensamiento central de toda la tradición upanishádica, sacrificará, si es necesario —y lo es—, la actividad del juicio diversificador, llamándolo ignorancia, así como para salvar la soledad absoluta de Brahman sacrificará el mundo, la apariencia del mundo, llamándolo ilusión.



La misma tradición upanishádica es invocada dos siglos más tarde, por Râmanuja, para sostener precisamente lo contrario: que la realidad del único Uno, del ser inescindible, no excluye la diversificación, ni la multiplicidad. Râmanuja necesita para ello partir no del ser, que se afirma por sí mismo y que determina la posibilidad o imposibilidad del conocimiento, sino partir de éste, del juicio, para demostrar que la realidad de Brahman es una unidad plural. Para Râmanuja, todos los medios de conocimiento tienen por objeto seres en los cuales se da no la unidad absoluta sino la unidad afectada por diferencias. La percepción sensible aprehende diferencias y se resuelve, en definitiva, en la afirmación "esto es así". Y lo mismo dígase del juicio de razonamiento, pues afirmar que un juicio pueda no aprehender una diferencia es como pretender que pueda darse la afirmación de la condición de madre, así, exclusivamente, sin que ésta implique la afirmación de la condición de hijo. La unidad absoluta y homogénea sólo permite la apariencia de juicio. "Brahman es Brahman". Todo conocimiento se refiere a un objeto donde ya se da la diferencia, y por ello el conocimiento es necesariamente diferenciador. El mero ser abstracto no es objeto de juicio; pero el ser colmado y vivo lo es, porque está provisto de cualidades. Es posible negar de Brahman las determinaciones que se afirman de los seres que tienen un origen y han de tener un fin; pero no es posible negar de Brahman toda determinación, sin negar al mismo Brahman cuya realidad quiere afirmarse.

Esto basta, por sí sólo, para distinguir en el sistema vedânta dos corrientes de pensamiento antagónicas no sólo en su punto de partida sino también en sus consecuencias, si bien una de esas corrientes, la que tiene por representante máximo a Shankara, haya sido la que terminase por imponerse en virtud de su mayor coherencia y a la vez en virtud de su mayor coraje especulativo.

Shankara se ve forzado, como se advertirá mejor en el problema de la ilusión, a negar el mundo y a recorrer, para demostrar su irrealdad, uno de los itinerarios más accidentados que sea posible encontrar en toda la historia del pensamiento humano. Râmanuja, en cambio, partiendo de la realidad del juicio, que no puede sino ser diversificatorio, que no puede sino afirmar distin-

ciones aunque ofreciéndolas en un acto unificador, sostiene la realidad del mundo sin por ello negar la realidad última de Brahman. Esto significaba abandonar el principio implícito en el pensamiento upanishádico: sólo el ser es; sólo el Uno es; sólo Brahman es. Toda otra afirmación es una ignorancia que impide la obtención del objeto único de la filosofía: salvarse de la muerte. Cualquier afirmación de diferencias conducía a la muerte, y llevaba de muerte en muerte, según los textos upanishádicos; y por eso, para Shankara, el mundo no podía ser, ya que la salvación no puede obtenerse a través del error, y error sería negar la diversidad de lo real, si lo real es diversidad: el mundo, como se ha dicho con palabras admirables, es, para Shankara, "una blasfemia en acción". Los discípulos de Shankara, y los discípulos de otros pensadores no brahmánicos para quienes también la afirmación del mundo era una blasfemia en acción, impusieron a todo el mundo indio su concepción, que no podría ser extirpada por muchos siglos que transcurriesen.

Râmanuja invoca también los textos upanishádicos y sostiene que no hay en ellos ninguna enseñanza que pueda entenderse como la afirmación del Brahman desprovisto de cualidades. "Sólo el ser era en el principio", decían esos textos; pero ello no significaba, según Râmanuja, la afirmación de una substancia homogénea, de una realidad única y sin distinciones. Lo que se quería decir era que aquel ser existente en el principio era la causa del mundo y que estaba provisto, por lo tanto, de cualidades; y esas cualidades eran la infinitud, el conocimiento, la verdad, el poder. La inteligencia, la libertad, la pureza, y todo lo que en Brahman se afirma no constituye su naturaleza. Cuando en los textos se dice que Brahman es el único Uno sin segundo, y lo mismo cuando se dice que es independiente, suficiente, etcétera, quiere decirse que Brahman es causa del mundo precisamente porque en él se da la diversificación que en toda causa es necesaria. A esa diversificación o diferenciación se referían, además, los textos, al decir que "el deseo sobrevino en él", y al hablar del Uno que no quería estar solo y que, cuando pronunció sus primeras palabras — "Yo soy" —, tuvo miedo y sintió el deseo de ser dos. La posición de Râmanuja debía negar, y la niega, aquella interpretación según la cual sólo el ser es, sólo el Uno es; pero la niega en cuanto pretendía afirmar el ser absolutamente homogéneo. Râmanuja quiere también negar toda dualidad; en vez de una simple no-dualidad sin

calificaciones, afirma una no-dualidad calificada. Afirmar la dualidad significa afirmar la dualidad substancial; negar la dualidad no significa negar las cualidades de la substancia. El gran argumento invocado para negar la realidad del mundo plural es la transitoriedad de todo lo que no sea el ser absolutamente homogéneo; pero ¿qué significa negar realidad a lo transitorio? La pluralidad de las cualidades no puede ser negada, pero eso no significa afirmar esa pluralidad como substancial. Dados dos juicios contradictorios en uno de los cuales se afirme una realidad y en el otro se la niegue, debe establecerse previamente, para declarar que uno de los juicios es necesariamente verdadero y el otro necesariamente falso, si la realidad que se afirma y niega es la de una substancia. Toda substancia es eterna, y por lo tanto deben considerarse como contradictorios los juicios "Brahman existe" y "Brahman no existe", aun cuando esos juicios no sean formulados simultáneamente. Si el juicio "Brahman existe" es verdadero en este momento, el juicio "Brahman no existe" será falso en cualquier momento. Es imposible tener por verdaderos los dos juicios en el mismo momento o en momentos distintos. Con los juicios en que se afirma la existencia de una cualidad o de cualquier existencia no eterna, la situación es distinta. Los juicios "Esto es frío", "Esto no es frío" exigen, a diferencia de aquellos que se referían a Brahman, ser formulados simultáneamente, para ser tenidos por contradictorios; y si son formulados simultáneamente, uno de ellos será verdadero y el otro falso, pero con esta salvedad: la verdad o falsedad de cualquiera de ellos no puede ir más allá de lo que en el juicio efectivamente se piensa: que ésto, ahora, aquí, es frío, o que no lo es. Lo que no es real aquí, ahora, puede ser real allí, después, como pudo ser real allá, antes. No hay contradicción alguna entre los juicios que afirmen la realidad de las cualidades y los que las nieguen, pues esos juicios difieren en algo más que en la simple afirmación o negación de la cualidad; difieren en la referencia al lugar y al tiempo. Lo transitorio puede ser, pues, real, aunque sea transitorio, sin que entre transitoriedad y realidad haya contradicción. La contradicción existiría si se afirmase que lo transitorio es substancia. De ahí que deba admitirse la realidad de una substancia calificada, sin pretender ver en ello una afirmación contradictoria.

Pero el pensamiento de Râmanuja, que no quiere renunciar a su punto de partida —que es el del juicio y el de su naturaleza—

debió ceder ante el viejo pensamiento de Shankara, para quien el juicio necesita un fundamento, un sostén ajeno a él mismo, que no puede ser el juicio mismo, y que por ser fundamento y sostén es la realidad primera y el punto de partida obligado de toda filosofía. Brahman es; y todo lo que es no puede sino ser Brahman mismo: El cacharro no es Brahman; y si no es Brahman, no puede de él decirse que sea. Así contesta en definitiva Shankara, y así parecían haber contestado los textos upanishádicos. Toda otra afirmación es ignorancia. Puede Râmanuja replicar que en el mismo Shankara hay otras afirmaciones que no son la sola afirmación de Brahman; lo que Râmanuja parece no sospechar es que todas esas afirmaciones, y aun las muchas afirmaciones contenidas en el pensamiento upanishádico no son sino estratagemas pedagógicas, para que pueda ser recorrido el difícil itinerario que conduce a la inteligencia, a la libertad y a la beatitud de lo absoluto.

EL HOMBRE

Así como en un himno del Rîgveda se había convertido en principio del mundo a "quién", para expresar las primeras dudas acerca de las viejas concepciones que veían ese principio en el agua, en el viento, en el fuego, o en este o aquel dios, el Atharvaveda pregunta igualmente por ese "quién": ¿Quién construyó el cuerpo del hombre, quién hizo su carne, quien modeló sus dedos, quién articuló sus rodillas, quién puso fuerza en sus brazos, quién le insufló la vida, quién le dió el sentido de la verdad y de la falsedad, quién le dió la voz y el poder del gesto y le hizo escalar las montañas y lo constituyó en creador? La respuesta es la misma que ya conocemos: Brahman. Brahman es el quién. Pero el cuerpo del hombre no está, ahora, simplemente creado y sostenido por Brahman. El cuerpo se ha convertido en ciudadela del Brahman, la ciudadela de las nueve puertas. En esa ciudadela ha entrado el Brahman; y esa ciudadela está ceñida de inmortalidad y de gloria: en ella hay un barco de oro a su vez ceñido de luz: el corazón del hombre, donde reside una maravilla animada que los conocedores del Brahman conocen. Esa maravilla animada es, literalmente, una maravilla provista de âtman.

En otro himno de la misma colección, donde se habla de una flor de loto que tiene también nueve puertas (que es ahora el corazón), reaparece la palabra âtman, pero con un sentido cuya amplitud coincide con la de Brahman. En ese himno, dedicado al sostén del mundo, se habla del Uno, invisible, que no muere ni envejece y que es como el hilo con que han sido tejidas todas las criaturas, el hilo del gran misterio. En él se han afirmado todas las cosas movibles de este universo: es el Uno eterno, que vuelve a nacer diariamente y, en cuanto nace, tiene ya vuelta la vista a todas partes, porque es infinito. En el último verso del himno se dice que ese sostén, ese Uno que es la realidad siempre idéntica y siempre distinta, se ha engendrado a sí mismo y es sabio y carente de deseos y lleno de vida. Y se lo designa con la palabra âtman, el sabio âtman.

Brahman comenzó siendo la plegaria para ser luego el nombre de la realidad suficiente, de la masa de conocimiento beatífico. El âtman comenzó, más humildemente, siendo el respiro que sostiene al hombre: su presencia continúa impedía que el sueño se confundiese con la muerte, y su ausencia era la muerte. Pero el âtman fué también, en un comienzo, el viento, ese otro respiro que precede a la lluvia, fertilizadora de los campos y fecundadora de las plantas: por eso pudo cantarse al viento como señor del todo, de lo que respira y de lo que no respira. En otro himno dice de Rudra que a este dios pertenecen los cuatro puntos cardinales y "todo lo provisto de âtman, todo lo que respira en este mundo". Atman fué, pues, como su misma etimología lo indica, el respiro del hombre y del mundo. Pero tanto lo que respira como lo que no respira está provisto de âtman, sostenido por el âtman. Este se convierte, así, en el ser íntimo de las cosas, en su existencia última. Si antes se había preguntado por lo que era en el principio, puede ahora preguntarse por el âtman. En el himno donde el hombre que se finge ignorante pide a los sabios que le sea descifrado el misterio del ser original, se formula la pregunta: "¿Dónde estaba el aliento vital, la sangre, el âtman del mundo?". El âtman es la realidad del hombre y de las cosas. Pero ¿qué se dice de ese âtman, además? Se dice que es sabio y se dice que es una realidad viva, y que es la matriz común de la inmortalidad y de la muerte.

Aunque correspondiendo a otra línea de pensamiento, el ât-

man termina por designar, como el brahman, y con todas las implicaciones de esta palabra, la realidad última. La identificación de los dos conceptos resulta ahora fácil y hasta forzosa; y no se necesitará un gran esfuerzo especulativo para encontrar la expresión donde las dos líneas de pensamiento converjan: el Brahman es el âtman, el respiro, está ante todo en el hombre; ante todo, porque el hombre fué o quiso ser, siempre, para sí mismo, "lo ante todo". El brahman es el âtman y como âtman se insufló en el hombre, convirtiendo a éste en la ciudadela, ceñida de inmortalidad y de gloria, donde está el barco de oro a su vez ceñido de luz, la maravilla animada del corazón.

*

"En el principio, este mundo era el âtman solo, en forma de persona. Mirando a su alrededor, se vió a sí mismo, nada más". Esta es la respuesta upanishádica a la vieja pregunta: "¿Qué era en el principio?". En el principio era el âtman; y sus primeras palabras fueron "Yo soy". Pero el âtman tuvo miedo de su soledad, hasta que pudo preguntarse: "Si nada es más que yo mismo, ¿de qué tengo miedo?". En verdad —agrega el texto— el miedo sólo puede surgir cuando hay un "segundo". Y el âtman era el único Uno sin segundo, aquel que, según el himno védico, respiraba en su soledad. Pero el âtman tampoco podía, porque estaba solo, conocer el goce, ya que el goce exige igualmente un "segundo". Y fué para su goce que el Uno quiso ser dos, y creó el mundo, penetrando en su creación de modo que en cualquier aspecto de ésta pudiese descubrirselo. Sin embargo, en el principio no podía haber sido sino el Brahman; cuando el âtman se conoció a sí mismo y dijo "Yo soy", quiso decir: "Yo soy Brahman". Por ello el hombre, que es la ciudadela del Brahman, y en cuyo corazón se ha insuflado el âtman, puede oír sin extrañeza estas palabras que van a constituir su verdad: "Tú eres aquél".

Esa afirmación upanishádica libera para siempre al pensamiento de todas las trabas que contemporáneamente intentaba ponerle la codificación brahmánica. Si en el futuro vuelven a aparecer los viejos dioses o las viejas identificaciones de la realidad última con éste o aquel elemento, se tratará siempre de supervivencias inocentes y hasta útiles como estratagemas. La fórmula "Tú eres aquél", en

la que ha querido verse, sin restricciones, el acontecimiento más notable de toda la historia del pensamiento filosófico, anuncia el divorcio entre las dos concepciones: la bráhmánica, que no había ido más allá de la simple tautología en que el Brahman era identificado consigo mismo, y la upanishádica, en que la realidad viva del ser se identificaba con la realidad viva del hombre. Las concepciones en que el Brahman está presente en todo lo provisto de vida pueden ser halladas en la tradición ritualista de los sacerdotes; pero no puede descubrirse allí la sospecha de que el âtman es lo absoluto, como lo es el Brahman, expresada en esta otra fórmula upanishádica: "Aquello es esto".

¿En qué pudo consistir, más concretamente, este descubrimiento, y cuál ser su valor? No se trataba, en la identificación de Âtman y Brahman, de una conclusión discursiva obtenida luego de un proceso especulativo. La coincidencia de las dos líneas de pensamiento, desarrolladas independientemente, se dió como una intuición cuya verdad tenía la suficiencia del ser mismo al que se refería: "Yo soy Brahman". Esas palabras pronunciadas por el Uno no eran sino palabras pronunciadas por el hombre en su soledad: "Yo soy Brahman"; y eran el descubrimiento al que un filósofo occidental se refiere directamente cuando dice que, finitos, extraviados en la soledad del espacio, en este mundo del tiempo o del azar, tenemos, "como los animales vagabundos o los pájaros migradores, nuestro instinto hogareño"; y que ese instinto hogareño es lo que expresamos cuando hablamos del verdadero ser, que es nuestro propio ser.

La realidad del ser se funda en el ser mismo; pero esa fundamentación está dada en nosotros, y por ello podemos hablar de la realidad del ser: en cuanto nosotros mismos somos el conocimiento de su fundamentación y el milagro vivo en que el ser y su conocimiento constituyen una sola realidad. Ese es el sentido y ése es el valor del descubrimiento que, por su contraste con las concepciones brahmánicas, ha querido ser atribuido a otra actitud mental que sería la de la casta guerrera: Yo soy Brahman; Tú eres Aquél; Aquello es Esto.

Las concepciones primitivas en que la realidad estaba simplemente en uno de sus elementos —el agua, la tierra, el fuego, el aire— reaparecían, contemporáneamente, en una última expresión que la tradición brahmánica calificaría de demoníaca. El agua, la tierra, el fuego, el aire, son los elementos únicos de toda la realidad, y lo que en esta no parezca agua, ni tierra, ni fuego, ni aire, no será sino una configuración de esos elementos, sin que independientemente de ellos se dé ninguna otra realidad y menos aún la realidad permanente del *âtman*. La vida es eso: configuraciones de la materia; las preguntas acerca de quién modeló los dedos del hombre y articuló sus rodillas y puso fuerza en su brazo es ingenua y pueril. Aquellos elementos combinados, así como dan el color rojo cuando las hojas de betel son mezcladas con otras sustancias, dan esa forma accidental de la materia que se llama pensamiento: la materia puede pensar, y no hay, en el pensamiento, más que los elementos materiales, exactamente como en la fuerza embriagadora de una bebida no están sino los ingredientes con que se la preparó. Los elementos, de la misma manera en que se combinan ofreciéndose en la riqueza del mundo, se disuelven luego para recobrar su forma primera en el hecho de la muerte. Agua, tierra, fuego, aire: eso es todo y eso es el todo. La tradición brahmánica llamará a estos hombres, despectivamente, *chârvâkas* —comilones—, por las consecuencias de orden moral que esa reducción de la realidad a los cuatro elementos parecía determinar; pero ellos invocaban, como fundador de su doctrina, a un maestro cuyo nombre correspondía a la más hermosa y rica tradición védica: el Señor del Brahman. El pensamiento budista, calificado también de demoníaco, aparece simultáneamente con éste y con la identificación hecha en las Upanishads entre Brahman y *Âtman* para significar que la realidad era una. Su punto de partida no fué la fuerza de la plegaria ni la sustentación que el aire ofrecía a los seres; fué la transitoriedad de las cosas.

El budismo respondió a la exigencia de explicar no el ser sino la vida del hombre. Lo que es no puede sino haber sido siempre —decían los filósofos upanishádicos—, y sólo puede ser lo que es: lo que es no puede sino ser en todas partes, y por lo tanto lo que es es uno, a pesar de todas las apariencias. Pero si se optaba por el punto de partida de la transitoriedad de las cosas y por la transitoriedad del hombre consciente de su muerte inevitable, el teorema de-

bía ser otro: El hombre muere, y lo que muere ha tenido comienzo; mueren las cosas, y las cosas, como el hombre, han tenido comienzo; ni los hombres ni las cosas son eternas. O, en fórmula más rápida y didáctica: Todo lo que nace ha de perecer.

La vida sólo tiene sentido por la muerte, que está implícita en ella: la vida es un continuo perecer. Y la ansiedad del hombre no es sino el engaño de querer que la muerte no esté implícita en la vida. Morirás, y no puedes escapar a la espantosa trinidad del nacimiento, la vejez y la muerte. Esta es la verdad nueva que el budismo trae, y que deberá expresar en términos referidos no al ser sino a la existencia, no a la inmutabilidad del espacio (aunque luego una urgencia interior lo lleve a referirse a él) sino a la caducidad del tiempo.

*

El materialismo de los châr vâkas había acusado de bufones a los sacerdotes brahmánicos constructores del sistema ritual que debía acompañar necesariamente, como punto de apoyo sensible y simbólico, a las especulaciones sobre Brahman y el Ātman. El budismo los acusará, violentamente, de mercaderes: la pretendida verdad brahmánica no responde a las exigencias de la razón: el miedo a la muerte es lo que les ha hecho buscar refugio en la doctrina del âtman imperecedero y afirmar la realidad del ser eterno e infinito. Pero, por otra parte, quienes quieren negar esta realidad de la vida que lleva implícita su muerte y pretenden que la muerte es muerte y no implica a su vez vida sino que es la simple disolución de los elementos, se engañan aún más profundamente que los mercaderes: ni la vida ni la muerte son simple vida y simple muerte. La serie de la vida y de la muerte es infinita.

Nos hallamos, ahora, en otro momento decisivo de la historia del pensamiento indio. "Los hombres —se le hace decir a Buddha— se adhieren en su mayoría ya sea a la doctrina del ser, ya sea a la del no ser; pero para quien, a la luz de la perfecta sabiduría, ve, de acuerdo con la verdad, que las cosas nacen, la doctrina del no ser se desvanece; y para quien, a la luz de la perfecta sabiduría, ve, de acuerdo con la verdad, que las cosas mueren, la doctrina del ser también se desvanece. Las cosas son: he ahí uno de los extremos; las cosas no son: he ahí el otro. Los dos ex-

tremos han sido evitados por el Tathâgata, que ha enseñado la doctrina media". Los unos creen en el ser, que es creer en su eternidad. llamándolo Brahman o Atman, o con cualquier nombre; y los otros creen en el no ser. Unos y otros olvidan que esta existencia destinada a la muerte (a su vez destinada a la vida) no es ni el ser ni el no ser. Y por ello es inútil angustiarse por el ser o por el no ser. Morirás, se le dice, en esta nueva actitud, a quien afirma la eternidad del ser; vivirás, se le dice, como amenaza mayor, a quien niega esa eternidad. Los unos creen comprender el reino donde no se da la muerte; los otros creen comprender el reino donde sólo se da la muerte. El budismo, en cambio, tiene la pretensión de conocer los dos mundos: "Pero yo, monjes, comprendo este mundo y aquel mundo; comprendo qué es y qué no es el reino de la muerte". A quienes creen simplemente en el ser y en la inmortalidad, los llama eternalistas; a quienes no creen en el ser y en la inmortalidad, nihilistas. Contra unos y otros inicia su prédica, que comienza siendo la de la negación del ser y del no ser.

Parecería asistirse a una renovación del pensamiento insinuado en uno de los himnos védicos: "En el comienzo no era el ser ni el no ser..."; pero en esta nueva actitud no queda, como en el himno védico, la afirmación del único Uno sin segundo. Por su negación de aquel único Uno, la actitud podía ser aproximada a la de los chârâvâkas, y ser acusada de nihilista. Un pasaje de la abundante literatura budista expone y condena la doctrina de los "comilones": "El alma está constituida por los cuatro elementos... y se interrumpe, se destruye, con la disolución de la muerte, y entonces es completamente aniquilada. Eso es lo que algunos sostienen: la interrupción, la destrucción, la aniquilación del ser vivo". Para defenderse de quienes así interpretaban su propia doctrina Buddha debió decir, según otro texto: "Equivocadamente, bajamente, falsamente, infundadamente algunos ascetas y brahmanes me acusan diciendo que el asceta Gotama es un nihilista y que predica la aniquilación, la destrucción y la no existencia de lo existente. Eso es lo que yo no soy, eso es lo que yo no afirmo. Hoy, como antes, monjes, yo anuncio una sola cosa: el dolor, la destrucción del dolor...". Pero igualmente combate a quienes sostienen la eternidad del mundo, del alma, del principio vital; a quienes dicen que todo eso es "firme como el pico de una montaña". También a ellos les contesta que sólo predica el dolor, la des-

trucción del dolor. Y contra unos y otros dará, para ilustrar su doctrina, el ejemplo de la llama que no es una al comenzar la noche y otra al promediar la noche, pero que tampoco es la misma; el círculo, la serie de esta existencia amasada con dolor es así como la llama: ni siempre la misma, ni siempre otra. Ni la eternidad ni la aniquilación.

*

¿Cómo pudo el budismo inicial adoptar esta actitud de apariencia contradictoria, que consistía en negar la existencia de todo principio substancial y en negar también la aniquilación del hombre en la muerte? Su doctrina podía entenderse como una doctrina de la aniquilación, y muchos textos demuestran que ésa fué la primera impresión provocada por su prédica. En uno de los textos más antiguos se dice que un asceta, luego de haber escuchado a Buddha, exclamó: "¿Cómo? ¿será aniquilado?". Pero ese asceta tenía "un estúpido espanto en el corazón, porque creía "esto es el mundo esto es el alma". Buddha, en cambio, se habría abstenido de contestar a las preguntas que se refiriesen al mundo y al alma, declaradas sin sentido: "¿El mundo es eterno? ¿El mundo es finito? ¿El principio vital (jîva) es lo mismo que el cuerpo? ¿Quien ha alcanzado la liberación existe, después de la muerte?". La respuesta afirmativa, la negativa, la que al mismo tiempo fuese afirmativa y negativa, y la que al mismo tiempo no quisiese ser ni afirmativa ni negativa, eran opiniones que debían ser rechazadas por el asceta. Todas ellas eran creadoras de espanto. Y a quienes afirmen la eternidad del mundo, como a quienes afirmen la eternidad del alma o principio vital, como a quienes las nieguen, como a quienes las afirmen y las nieguen, como a quienes quieran no afirmarlas ni negarlas, Buddha contestará: "Opiniones"; puntos de vista que no salvan de la realidad del dolor, de esa realidad que no es un punto de vista más, que no es una opinión.

Pero el dolor sólo es el problema: sufrir no es filosofar, y no es filosofar el angustiarse. El budismo primitivo no ofreció, tal vez, más que un punto de partida, insistiendo en la negación de todos los métodos especulativos. Su fórmula de las cuatro verdades no adquirió sino a través de los siglos el desarrollo prolijo que los textos ofrecen; y su respuesta a las demás escuelas de la época

fué la afirmación de que todo lo que nace ha de perecer, a la que se agrega, como explicación escueta, otra fórmula que también planteaba un problema, en vez de resolverlo: "Dado esto, aquello surge; no dado esto, aquello no surge". Era la fórmula que traducía la transitoriedad del mundo, su insubstancialidad y también su dolor. El principio vital (jîva, palabra que en el budismo reemplaza al âtman upanishádico), o el yo, es impermanente, insubstancial, doloroso; y ni siquiera en el pensamiento puede descubrirse la permanencia, la substancialidad afirmada por las escuelas brahmánicas, pues el pensamiento sólo ofrece una sucesión de estados más transitorios aún que los del mismo cuerpo y que los del mundo físico.

La verdad del dolor no tenía tradición especulativa en los medios brahmánicos. El pensamiento védico no se había detenido ante esa verdad. Los poetas que ensayaban las primeras respuestas para los problemas del hombre parecían ignorar el dolor: a los dioses amigos no les dirigieron palabras angustiadas; y parecían convencidos, además, de que podían entrar en la muerte "como en la propia casa". Apenas si a veces hablaron, melancólicos, de las muchas auroras que no verían brillar. Sólo en el pensamiento upanishádico se llega a hablar, pero sin fuerza, del dolor del mundo, y a ofrecer la imagen del hombre como sapo en un estanque sin agua, que será, más vivamente, en el budismo, el pez extraído del agua y arrojado a la orilla donde en vano dilata sus agallas.

Pero esto no significa que el budismo naciente estuviese desconectado de toda tradición, aunque así se presente en los textos: Yo no tengo maestro: yo enseño lo que cualquier hombre inteligente puede ver por sí mismo; lo que por mí mismo he visto, lo que por mí mismo he comprendido, eso enseño —habría dicho con frecuencia Buddha—. ¿Y qué enseñaba? La verdad del dolor, la realidad del dolor. Pero esa verdad y esa realidad no estaban presentadas en una doctrina que hubiese sido escogitada pacientemente. Los ascetas brahmánicos que enseñaban la doctrina del âtman le habrían acusado muchas veces de predicar una doctrina inventada por él; es decir, sin tradición: una mera ocurrencia. También contra esa acusación se revuelve Buddha. El no ha escogitado nada, no ha "inventado" nada. Los seres sufren. ¿Dónde está, en rigor, la doctrina original, la doctrina inventada? Ni de eso, ni de nada de lo que afirma pretende ser autor, pues no hay autores de

la verdad, aunque sí pretende haberlo descubierto por sí mismo; y ni para eso ni para nada de lo que enseñe quiere la aceptación de los discípulos. Lo que él dijese debía ser aceptado no porque él lo dijese, ni porque estuviese o no apoyado por la tradición, ni porque constase en las escrituras, ni porque fuese la conclusión forzosa de un razonamiento; debía aceptárselo sólo cuando se viese que ésa era la verdad.

*

El recurso a la realidad del dolor y de la muerte ha dejado al hombre en la soledad absoluta, sin dioses amigos, sin ritos de mercaderes, sin tradición sagrada, sin maestros. Todo lo que el hombre obtenga ha de obtenerlo partiendo de esa su verdad del dolor y de la muerte. Por ello ha podido decirse, con razón, que el budismo ha sido el valor moral más alto que el hombre haya encontrado exclusivamente en el hombre. Todo lo demás, todo lo que no sea el hombre mismo es tan vano, para resolver el problema del hombre, como lo es la invocación de quienes, debiendo ganar la otra orilla, imploran: "Ven, orilla opuesta; ven hacia mí". La conquista de la salvación es arte de nadadores; y el único Uno, sin segundo, no es sino el hombre a solas con su dolor. La invocación es inútil, es el falso método: es como apretar la arena para extraerle aceite, es como batir el agua para obtener manteca, es como ordeñar la vaca por los cuernos, según las imágenes de un viejo texto. De la misma manera es inútil decir: "Yo soy Brahman". A quienes eso dicen, el budismo contesta: "Sufro"; a quienes, según una expresión de los mismos textos budistas, se sienten capaces de explicar el mundo desde sus cimientos, el budismo opone la sola explicación del dolor. Y cuando ofrece esa explicación demuestra estar ligado a una tradición olvidada o despreciada por el pensamiento upanishádico: la de la medicina. Su fórmula famosa —la de las cuatro verdades del dolor— está tomada de la ciencia médica: "El dolor, el origen del dolor, la supresión del dolor, el camino que conduce a la supresión del dolor". Su contenido va a ser otro; sus consecuencias irán mucho más allá que las de la terapéutica; pero en los textos se insistirá siempre en reconocer la relación de la doctrina nueva con el arte de curar. De Buddha se dirá con frecuencia

que es un médico, el mejor de los médicos y de la doctrina que es como una farmacopea.

Todas las escuelas brahmánicas terminarán por adoptar, con las variantes que el contenido de cada doctrina imponga, la fórmula de las cuatro verdades que el budismo tomó de la ciencia médica; y cuando el budismo desarrolle su verdad inicial, la tradición upanishádica se verá obligada a rectificarse en unos casos, a enriquecerse en otros y, siempre, a poner más claridad y rigor en sus construcciones.

En sus primeras formas, este pensamiento no es preciso ni riguroso. No necesita serlo, tampoco, porque su contenido no quiere ser meramente especulativo. El hecho inicial es el dolor, pero no el dolor del hombre ni de los seres, así, en abstracto, sino el dolor de cada hombre y de cada ser: en definitiva, siempre el dolor de alguien, siempre un mi dolor. Su lenguaje tiene que ser, por ello, más directo y simple que el de las otras escuelas; y su instrumento de expresión no es la sutileza discursiva sino la parábola o la imagen viva como el mismo dolor. Los seres sufren, mueren; están en su dolor y en su muerte, solos como rinocerontes. La calamidad en que de nada sirve tener madre es el dolor, la muerte. Nadie puede decir: sea mío ese dolor ajeno; sea mía esa muerte. Sufirás solo; morirás solo. Y la mejor parábola será la de Kisâ Gotamî, aquella mujer que con su hijo muerto iba de choza en choza y a la que Buddha recetó el grano de pimienta obtenido de alguien a quien no se le hubiese muerto nadie.

Con las parábolas se intenta una aproximación a la sabiduría: "Escucha una parábola. Porque también con una parábola puede un hombre inteligente entender el sentido de una doctrina". Esto obliga a introducir la nota confidencial —ausente en el pensamiento anterior— que es una amenaza para la filosofía; pero el budismo insiste en su actitud, convencido de que el problema último no puede resolverse en una doctrina "acerca de", aunque luego ofrezca también la suya, que será la de la negación de toda doctrina. El budismo se presenta, así, como una herejía, ante todo por introducir aquella nota confidencial y por querer ser una verdad en primera persona. Pero por otra parte niega la realidad substancial de esa primera persona. Antitradicional, tiene que depositar la verdad en el hombre al que sin embargo niega. Esa es su tragedia y lo que le da el sentido patético de que carece el brahmanismo.

¿Cómo pudo el budismo, con tan escaso contenido, hacer adeptos en ambientes donde la tradición filosófica contaba ya siglos de existencia y donde se había logrado o estaba por lograrse la afirmación audaz en que el pensamiento upanishádico hacía del corazón del hombre toda la realidad del mundo? Pero Buddha ofreció, desde los primeros momentos de su prédica, algo más que no era simple especulación: ofreció, o perfeccionó, una técnica que prometía salvar al hombre del dolor y de la muerte. Era la técnica del éxtasis, basada en la práctica de la respiración y de la meditación. A esa técnica deben referirse, seguramente, las afirmaciones de Buddha según las cuales él sólo enseñaba lo que había visto, y no lo que había escogitado. A sus discípulos quería enseñarles a ver aquello que, precisamente como Brahman, era inexpresable y estaba más allá de toda palabra, más allá de toda opinión, más allá del ser y del no ser: lo que era absolutamente otra cosa.

LA EXISTENCIA

El concepto de samsâra, según el cual toda forma de vida no es sino un momento de una serie de vidas cada una de las cuales halla su razón de ser en la anterior, ha dominado a través de los siglos la especulación religiosa y filosófica de la India hasta constituir un axioma cuya evidencia sólo puede ser discutida por entretenimiento. Sin embargo, esa idea no pertenece al fondo primitivo de ideas que constituyen la tradición védica. En los himnos védicos, los muertos conocen simplemente el reinado de los padres donde para poder subsistir es necesario el alimento ofrecido por los hijos. Faltar a los deberes sacrificales hacia los padres significa la muerte de éstos en su reino; pero significa, además, que quienes hayan faltado a su piadoso deber de sostener la vida de las sombras carecerán a su vez de hijos que les aseguren la subsistencia en el reinado del más allá, cuando ingresen a él. Quien no cumpla con los deberes sacrificales hacia los padres no recibirá, cuando muera, la ofrenda de sus hijos, y estará condenado a la segunda muerte a que condenó a sus padres.

Nos hallamos ante una concepción de la muerte que es propia de muchos pueblos primitivos y que perdura especialmente en los

pueblos civilizados cuya organización ha sido fundada en la continuidad de la tumba: donde están los padres —es decir, donde está la tumba— está la patria. Para ser padre, para estar en el reino de los padres, es necesario hacer las ofrendas a los muertos, que en retribución evitarán a las mujeres el castigo de la esterilidad, asegurando así el nacimiento de hijos capaces de mantener con ofrendas la vida de sus padres en el más allá.

Hay en los libros posteriores a los himnos védicos, llamados brâhmanas, algunos elementos que podrían servir para hacer derivar de las concepciones arias la creencia en el samsâra, en la serie de existencias. Para defender la continuidad de la tradición védica en lo que se refiere a este problema, suelen citarse distintos pasajes de esos libros, donde asomaría la idea de que luego de su muerte el hombre vive otra vida en este mundo. “Los que conocen y cumplen la acción ritual —dice uno de esos pasajes— regresan a la existencia cuando mueren y regresando a la existencia, obtienen la vida inmortal. Pero quienes no conocen ni cumplen esa acción regresan a la existencia, cuando mueren, y se convierten de nuevo, siempre, en alimento de la muerte”. Este es el pasaje más importante, pues no se declara en él simplemente que los seres conocerán una nueva vida, sino que se amenaza a alguno de ellos con muertes reiteradas, insinuando ya la idea que va a constituir el objetivo final de esta filosofía y de todas sus formas religiosas: la de que la muerte ha de ser evitada si se quiere obtener la salvación, y la de que la salvación no consiste sino en evitar la muerte. En los mismos libros llamados brâhmanas se habla de una sucesión cíclica que tampoco es una concepción exclusiva del mundo ario: la naturaleza muere en el invierno para renacer en primavera, en una serie de vidas continuadas donde la muerte exige un nuevo nacimiento; y se dice, también, que quienes esto saben han de volver a la vida, como vuelve la naturaleza, con lo que parece acentuarse la concepción védica de que lo deseable es la vida.

Pero en esos pasajes de los libros sacerdotales, que son relativamente tardíos, pudo haber influencia de otras concepciones, primitivas y propias de las poblaciones indígenas sometidas por los indios que penetraron en la península después de separarse de la otra rama aria, la de los iraníes.

En la Upanishads se habla, ya más precisamente, del ciclo de las existencias, y se presenta al hombre como simple momento de una sucesión que es una serie vital constituída por el agua que desciende del cielo y fecunda la tierra y entra en las plantas pasando de éstas a los animales y luego al hombre y de éste a la mujer, donde se origina la nueva vida que con la muerte ha de dispersarse en elementos que ascenderán al cielo para luego caer nuevamente en forma de lluvia y renovar el ciclo. En el momento de la muerte "los espíritus vitales acuden de todos los órganos del cuerpo para unirse al âtman que se concentra en el corazón" (el barco de oro, de que habla el himno védico, donde reside el âtman que convierte al hombre en ciudadela del Brahman). "La punta del corazón se ilumina, y el âtman, así guiado, abandona el cuerpo para ir a animar otro cuerpo... Como una oruga que llegando a la extremidad de una hoja trepa a otra hoja para roerla, en la misma forma el âtman, después que se ha desembarazado de cuerpo y de su ignorancia... pasa a otro cuerpo". (Este pasaje continúa de manera que demuestra la existencia de otra concepción no necesariamente unida en un principio a la de samsâra: la de acción, karman, como elemento que determina no la existencia futura sino sus características. La existencia futura está determinada por la existencia anterior, en razón de que toda vida determina otra vida; pero la forma especial que una existencia cobra está determinada por las acciones de la existencias anteriores: "Según actúa, según se comporta, así nace un hombre").

El pensamiento upanishádico y aun el de los libros llamados brâhmanas es, en gran parte, contemporáneo del budismo primitivo sino posterior a éste. La doctrina del samsâra no aparece en los himnos védicos y es lícito pensar, por lo tanto, que no ha surgido por simple desarrollo lógico de las ideas contenidas en ellos. Más aun: la idea del samsâra, (y la de karman, estrechamente relacionada con ella) se afirma en los ambientes budistas que acaso influyeron sobre el pensamiento brahmánico. La doctrina del samsâra, por lo menos en lo que se refiere estrictamente a la serie de existencias provistas de vida (y no al ciclo que va de la lluvia al hombre), tiene su germen en las concepciones de las tribus primitivas que poblaban la India a la llegada de los invasores arios. Y es precisamente en la India menos arianizada, en la cuenca del Ganges, donde esa doctrina va a ser sostenida por el budismo, que nace y se des-

envuelve allí, entre tribus indígenas, lo cual ha hecho pensar a algunos estudiosos que el fundador del budismo no fué ario sino mongólico o tal vez dravidiano. El análisis de las formas posteriores que la doctrina del samsâra adquiere en el budismo parecería confirmar la sospecha de que fueron los indígenas quienes suministraron a los arios invasores el material con que habría de edificarse el sistema del samsâra.

En el brahmanismo puede hablarse de transmigración, pues se afirma la existencia de un âtman que sería la entidad sujeta a sucesivas reincorporaciones; pero en el budismo, que niega el âtman, no puede hablarse de reincorporaciones ni de transmigraciones. En el budismo tardío se explica, con lujo de detalles, cómo es posible que una vida condicione otra sin que pueda decirse que ésta es una nueva vida del mismo ser reencarnado.

Los budistas parecen haber recogido e incorporado a su sistema la creencia en lo que primitivamente fué llamado "ser intermedio" y luego "gandharva". Los seres intermedios permitían llenar el lapso de tiempo que transcurre entre el fin de una vida y el comienzo de otra y salvar el espacio que media entre una muerte producida en un determinado lugar y el nacimiento producido en otro. Una nueva vida está condicionada por la anterior, pero no se produce en el mismo lugar en que se ha disuelto ésta, ni necesariamente en el mismo momento. En textos budistas primitivos se dice que para que se produzca el nacimiento del nuevo ser es necesaria la presencia de un hombre, de una mujer y de un gandharva o ser intermedio que está a la espera de la unión de los esposos para constituirse en principio de la nueva vida. Se trataría en definitiva —como ha sido sostenido—, de una teoría de la concepción, trasladada luego a otro plano por la doctrina budista. Aun reconociendo que esta creencia en los seres intermedios no aparece completamente desarrollada sino en textos del siglo V de nuestra era, es preciso admitir que las poblaciones indígenas contribuyeron con sus creencias, animistas a la formación del concepto de samsâra. En la doctrina budista se habla, como en los textos upanishádicos, de la punta encendida del corazón por donde emigra lo que ha de servir para la constitución del nuevo ser: en el brahmanismo, lo que por la punta encendida del corazón emigra es el âtman; en la teoría budista de las doce causas, lo que emigra es la ignorancia del hombre, y esa ignorancia es la que, en una nueva

matriz, va a dar lugar al nuevo nacimiento. Esta ignorancia que se insinúa en la matriz no es sino la forma especial que ha adquirido, con el tiempo, el ser intermediario o genio de las creencias primitivas.

Acaso pueda también atribuirse a las formas iniciales del budismo la doctrina llamada de las doce causas, más original que la de las cuatro verdades, y que es una primera aplicación, a la existencia del hombre, de la fórmula "Dado esto, aquello surge...". En esa doctrina de las doce causas, en vez de buscar el sostén de la existencia y su realidad última, se muestra simplemente cómo puede darse la sucesión de las vidas detrás de las cuales otras escuelas contemporáneas buscaban la permanencia inafectable. La sucesión de las vidas, cada una de las cuales implica necesariamente una muerte que a su vez implica necesariamente otra vida, es, esquemáticamente, ésta: la ignorancia acumula en nuestra existencia residuos que constituyen las predisposiciones o tendencias que han de dotarnos, en tanto no se agote su fuerza, de una nueva y reiterada conciencia que da lugar a la individualidad, consistente en un cuerpo y un nombre; esa individualidad opera por intermedio de los sentidos, cuyo contacto con las cosas provoca las sensaciones creadoras de los apetitos que necesitan alimento y sostienen así la existencia que no es sino un nacimiento seguido de vejez, enfermedad, dolor, muerte. Cada uno de los términos de esta serie determinaría la aparición del siguiente; el último determina a su vez la aparición del primero; y la serie carece de comienzo y de fin. Según las necesidades didácticas de cada caso, los textos enunciarán la serie en uno u otro de los dos sentidos posibles, comenzando con la ignorancia o terminando con ella.

*

El budismo, cuyo punto de partida es la transitoriedad de lo real, debe, por ello mismo construir ante todo el sistema que explique esa transitoriedad. Los seres nacen, duran y mueren; las cosas, en general, nacen, duran y mueren. Negada toda realidad substancial, correspondía que el sistema comenzase por negar la posibilidad de que los seres, y en general las cosas, procediesen de una substancia última entendida como causa primera. Poco importa la denominación que esa causa única reciba en las escuelas anteriores o contemporáneas al budismo; éste procederá a negarla con un razona-

miento que vale igualmente para el caso de que esa causa única sea brahman o átman o el espacio. Rompe así con la tradición que en los himnos védicos se había iniciado con la pregunta "¿Qué era en el principio?". Para el budismo, nada pudo ser en el principio, porque la sucesión de los momentos de la realidad constituye una serie sin comienzo ni fin. Si algo hubiese sido en el principio, podría hablarse de una causa única y explicar en función de ésta la multiplicidad y la sucesión de todas las formas de existencia. El concepto de causa única —si, de acuerdo con la tradición brahmánica, se entiende ésta como una y absolutamente homogénea— es incapaz de explicar aquella multiplicidad y aquella sucesión. No es posible la multiplicidad, porque siendo una y homogénea la causa, uno y homogéneo debería ser su efecto; y no es posible la sucesión porque en aquella causa única y absolutamente homogénea no se da, por definición, sucesión alguna que pueda explicar la sucesión advertida en sus efectos. Sin multiplicidad espacial ni temporal, aquella causa única no puede determinar esta realidad que es múltiple en el espacio y en el tiempo. Atribuir a la causa única el deseo de diversificarse en el espacio y multiplicarse en el tiempo equivale a admitir que esa causa no es única, no es una, pues se confiesa la posibilidad de analizarla descubriendo en ella un complejo que la contradice. Es necesario, para salvar esa realidad última de la que todo depende, no concebirla como causa primera sino como principio, es decir, como fundamento de la multiplicidad de las cosas, sin atribuir a las cosas un origen en el tiempo, y sin hablar, por lo tanto, de una creación del universo. Brahman, el espacio, podrán ser, sí, el sostén del universo, pero no su causa. La multiplicidad y la sucesión de lo real carece de origen y también de término. Todos los otros argumentos para justificar la creación del mundo pierden valor ante esta crítica y sólo sirven para empequeñecer aquel concepto que se supuso grandioso, puesto que siempre introducen una complejidad, que no es riqueza sino pobreza, en la causa única concebida como absolutamente pura y como refractaria a todo análisis. Así, por ejemplo, si para explicar la sucesión se dijese que la pretendida causa puede determinar la sucesión temporal de las cosas con el único deseo de que las cosas se sucedan temporalmente. También ese deseo es múltiple —según la crítica budista—, pues es deseo de que esto nazca en un momento dado y de que aquello nazca en otro momento dado. Absolutamente beatífico, sin deficiencia ni carencia alguna, esa causa no puede,

como se pretende, hallar satisfacción en la producción del mundo sin contradecir la esencia que se le supone: Y aun prescindiendo de esta contradicción, surgiría inmediatamente otra: la de que esa causa que crea el mundo para su propia satisfacción incurra en la crueldad de alimentar su beatitud con esta creación en que los seres sufren los dolores de la vida y después las torturas del infierno. ¿Qué beatitud es ésa, si necesita recurrir, para satisfacerse, al dolor del mundo? E igualmente vano sería, para salvar estas objeciones, atribuir el dolor del mundo y su multiplicidad al juego de causas auxiliares de las que la causa única se valdría como de instrumentos en los que recayese toda la responsabilidad del dolor. ¿Quedaría así la causa única exenta de culpa? Para ello sería necesario que esas causas auxiliares fuesen por sí mismas acabadamente eficaces para la producción del efecto y si son acabadamente eficaces no es necesario, para explicar el efecto, recurrir a aquella causa única. Si la causa única sólo es responsable del momento inicial de la creación, que luego, independientemente, prosigue su curso, habrá en definitiva que volver a la doctrina según la cual el universo no tiene comienzo, ya que no puede admitirse que en la causa única y absolutamente homogénea se haya dado un momento privilegiado determinante de la creación, pues ese momento privilegiado implica una diferenciación en el seno de aquella causa, que, aunque seguiría siendo única, ya no podría ser considerada una, ni homogénea, ni simple, ni absoluta. La realidad del universo transitorio y múltiple no puede ser explicada en definitiva por la existencia de una realidad unitaria.

Rechazada esa explicación, el budismo debe ofrecer la suya negando otras concepciones que intentaban dar razón de la transitoriedad de las cosas. "Dado esto, aquello surge; no dado esto, aquello no surge", decía el budismo. Pero esa fórmula podía, por su amplitud, ser aceptada por todas las escuelas contemporáneas, ya que se limitaba, simplemente, a plantear el problema y no a resolverlo. Dado esto, aquello surge; no dado esto, aquello no surge. Sí, pero ¿cómo, por qué, dado esto, aquello surge? En ese cómo, en ese por qué, puede reaparecer la entidad substancial que el budismo quiere negar a todo trance: la substancia es el fantasma en cuya persecución ha estado empeñado el budismo a través de toda su historia.

La posición budista es, a primera vista, desconcertante; pero su solución tal vez sea el aporte más valioso, y seguramente es el más original, que el budismo haya hecho a la filosofía india. Las relaciones de causa a efecto exigían en las otras doctrinas optar por una de esas dos soluciones: o el efecto está en la causa, o no está en ella; totalmente o parcialmente. Si el efecto está en la causa, el problema de la sucesión de las formas de existencia queda suprimido, puesto que, habiéndose dado ya el efecto en la causa, no es necesario explicar cómo se da el efecto: ya estaba dado, y no puede hablarse, por lo tanto, de un efecto, y, por la misma razón, no puede hablarse de una causa. Si el efecto no estaba dado en la causa, el problema subsiste, pero su explicación queda suprimida, pues sigue siendo un misterio cómo lo que no estaba en la causa pudo surgir de ella. Recurriendo a viejas imágenes que ya figuraban en los libros canónicos, los filósofos posteriores traducirán su razonamiento en estos ejemplos: si la cuajada está en la leche, la cuajada no es un efecto de la leche; si la cuajada no está en la leche, y puede ser efecto de ella, también puede ser efecto del agua, donde tampoco está, y para obtener cuajada se podría, en vez de leche, utilizar agua. La doctrina que ve el efecto en la causa está negando aquello mismo que quiere explicar: la aparición de los efectos; la doctrina que no ve el efecto en la causa niega también aquello que quiere explicar: el que determinados hechos sean considerados causa de otros determinados hechos.

Si se opta por la solución que consiste en no ver el efecto totalmente en la causa sino en afirmar que el efecto sólo está parcialmente en la causa, la modificación del planteo es sólo aparente, pues debe, por fuerza, incurrir en una de las contradicciones anteriores en cuanto quiera explicar cómo surge la parte del efecto que no estaba dada en la causa, aunque salve la otra y permita explicar, por lo que hay de común entre la causa y el efecto, que a un determinado hecho se le llame causa de otro determinado hecho al que se le llama efecto. Pero en esta última posición se está admitiendo una permanencia basada simplemente en la semejanza que existe entre parte del efecto y parte de la causa, o, si se quiere otro lenguaje, entre un aspecto o cualidad de la causa y un aspecto o cualidad del efecto. ¿Y con qué derecho la semejanza ha de ser razón suficiente para afirmar la identidad, la permanencia y, en definitiva, la substancia? ¿Por qué la semejanza entre la cuajada y la

leche ha de bastar para afirmar la existencia de una sola substancia que se ofrece bajo distintas formas? Lo único que tenemos derecho a afirmar es la existencia de la semejanza. Podemos decir, sí, que, dada la leche y dadas ciertas condiciones, se dará luego la cuajada, o sea que no es necesario admitir, entre la realidad leche y la realidad cuajada, sino una sucesión de hechos semejantes y no la realidad de una substancia que cambia o se transforma.

Los budistas optan, una vez más, por el camino medio cuya naturaleza ya pudo verse ante el problema de los eternalistas y los nihilistas. La respuesta a las dos posiciones o puntos de vista extremos era la de que no había eternidad, porque las cosas mueren, y de que no había aniquilación, porque las cosas nacen. La respuesta a todas estas posiciones que intentan explicar la sucesión de los hechos en que consiste lo que llamamos mundo es la misma: cuando desaparecen los componentes de un ser, nacen otros, inmediatamente después, sin que entre los nuevos y los anteriores haya discontinuidad, pero sin que tampoco haya entre ellos identidad. El que los componentes del nuevo ser o del nuevo hecho (pues el problema es el mismo) aparezcan inmediatamente después, y precisamente sólo cuando se hayan disuelto los componentes del primero, basta para poder afirmar que "dado aquello, se dió esto", sin que sea necesario afirmar ninguna entidad substancial. El mundo es una serie continua, un río sin solución de continuidad, o mejor, una fulguración constante en la que es posible descubrir leyes (y el budismo lo intentará admirablemente) pero en la que no es posible descubrir nada substancial, así como no era posible descubrir ninguna causa primera y única.

*

También los mundos están sujetos al ritmo del samsâra. Cada mundo es una forma de existencia y, como tal, no puede sino ser transitorio: masa de energía. debe agotarse para ser reemplazada por otra masa de energía, en una fulguración constante que fundamentalmente no difiere de la fulguración en que se van dando las existencias individuales. El samsâra cósmico es eterno, sin principio ni fin. El fin del samsâra sólo es posible para la forma de existencia individual que se llama vida, en la cual está la realidad del dolor; el universo, los mundos físicos, por desconocer el dolor no pueden ni necesitan poner fin a su samsâra.

Cada mundo parece por consunción y es substituido por otro, sin que entre ellos exista ningún lazo, ningún nexo, y sin que la serie de los mundos esté sostenida por una realidad última de la que los mundos sólo fuesen formas o manifestaciones particulares. También aquí se cumple la ley según la cual "dado esto, aquello surge; no dado esto, aquello no surge". Hay, simplemente, un origen condicionado de los mundos, como hay un origen condicionado de cada existencia individual y de cada objeto de la realidad (exceptuados el espacio y el nirvâna).

Un mundo es reemplazado por otro, sin que pueda decirse que el segundo mundo ya estuviese contenido en el primero, y sin que pueda decirse que no estaba contenido en él. Las dos afirmaciones serían igualmente falsas o carecerían de sentido, exactamente como en cualquier tipo de relación causal. Un mundo es reemplazado por otro y pueden establecerse leyes que expliquen por qué dado un mundo le sigue otro con determinadas características; pero eso sólo significa que una existencia cósmica, agotada, es seguida en el tiempo por otra existencia cósmica que, por sus semejanzas con la anterior, constituye otro momento de la misma serie. No es el mismo mundo bajo otro aspecto; no es otro mundo sin relación con el anterior: es un mundo relacionado con el anterior porque, sin éste, no sería ni tendría las características que tiene. Como en las existencias individuales, no hay ni transformación ni creación: un mundo sucede a otro en el que halla su razón de ser, su condición.

Las dos afirmaciones —el mundo es eterno, el mundo no es eterno— pueden, pues, ser igualmente rechazadas. Se trata, como en las existencias individuales, de una serie a la que sólo por abuso de lenguaje se le puede atribuir unidad y eternidad.

*

La especulación filosófica negó la realidad del espacio y tal vez por eso mismo se vió obligada a negar la realidad del nirvâna que constituía el refugio ofrecido a quienes adoptaban la nueva doctrina. Sólo para la mentalidad primitiva podía ser el espacio una realidad, es decir, tener permanencia y consistencia. El espacio —decían quienes veían en él una realidad "incondicionada"— se define por la ausencia de cualidades sensibles y por su infinitud;

pero decir que carece de cualidades sensibles es confesar que el espacio es la pura vacuidad, y la pura vacuidad equivale simplemente a la inexistencia, de la que también puede decirse que carece de origen y de fin, como carecen de origen y de fin los cuernos de la liebre, sin que ello obligue a reconocerles ninguna forma de realidad. Pero al margen de esta especulación, la necesidad de explicar el ciclo de las existencias cósmicas hizo forzoso volver al espacio como sostén que, agotada esa masa de energía que es un mundo, hiciese posible el surgimiento de otra masa de energía. Se dirá, entonces, que allí donde estaba el mundo que acaba de agotarse sólo queda el espacio. De la misma manera, aunque habiendo negado el âtman como substancia sustentadora de las existencias, se ha de recurrir, para que en ese espacio se dé el nuevo mundo, a lo que el âtman había comenzado siendo en la tradición brahmánica: el viento, el respiro.

¿Cómo surge el nuevo mundo? Surge en virtud de un viento ligero que se levanta en el espacio: ése es el viento primordial, que en definitiva no es sino el âtman. El lenguaje recurre ahora a las expresiones propias de los mitos: sobre el espacio descansa el círculo del viento, que ha surgido por la fuerza colectiva del mundo anterior; sobre ese círculo del viento descansa el de las aguas que en seguida se engendra; y esas aguas, agitadas por el viento, dan lugar al círculo del oro. Así como para explicar el ciclo de las existencias individuales se hablaba, en el mundo brahmánico, de la punta encendida del corazón por donde el âtman abandonaba el cuerpo, y así como en las concepciones budistas es la punta del corazón donde a la muerte del hombre se acumula la ignorancia (uno de los términos de la serie de las doce causas) que ha de dar origen al nuevo ser, de la misma manera el mundo, consumido en un incendio, exhala ese viento que, respirando en el espacio vacío, no parece ser sino un resabio o una traducción del pensamiento upanishádico según el cual el âtman había sido insuflado en el hombre, convirtiendo a éste en ciudadela del Brahman.

Han quedado aquí, en esta visión del ciclo de los mundos, las mismas concepciones: el âtman en el brahman ha vuelto a ser el viento en el espacio. Cuando en la descripción de las torturas sufridas en los mundos infernales por los malvados se quiere explicar cómo es posible que los seres, agotados por el dolor, se reanimen y, reanimados, conozcan nuevamente en toda su intensidad el dolor

que para ser sufrido exige plena lucidez, también se recurrirá a la idea del viento: los cuerpos, quebrantados y reducidos a polvo, son revivificados por el viento helado que se eleva en los mundos infernales. y así es posible la nueva tortura. A la misma concepción responde el pensamiento de algunas escuelas budistas según las cuales, ya que la destrucción de un mundo no implica la destrucción del universo todo y hay numerosas series de mundos contemporáneos (como las hay de seres contemporáneos en cada mundo sin que la destrucción de un ser implique la de los otros), el origen del nuevo mundo es un viento que procede de otro mundo y que de allí trae los gérmenes o semillas produciendo así como un contagio a través del espacio. E igualmente a esa misma concepción responde la idea de que, cuando el embrión humano está maduro, se levanta en la matriz un viento que permite el nacimiento del nuevo ser.

El espacio es el receptáculo último de los seres y el respiro su sostén. Estas dos ideas han de subsistir en la especulación budista. Los mundos nacen en el espacio donde se agita el viento primordial, y se consumen en el espacio donde volverá a agitarse otro viento primordial. Salvarse es alcanzar el nirvâna, incondicionado como el espacio y por lo mismo declarado más tarde tan vacío como el espacio; y la técnica de la salvación que en sus comienzos había ofrecido el budismo, contraponiéndola a los esfuerzos especulativos declarados inútiles, descansa especialmente en el respiro — forma primitiva del âtman— y no es sino una técnica de la inspiración y la espiración.

*

Las concepciones budistas no pudieron substraerse totalmente a la tenaz creencia en la realidad de una substancia que, si no es el origen, la causa primera del universo, es su sostén, su principio. El budismo vuelve, como tantas veces lo han hecho y lo harán las escuelas brahmánicas, a la concepción del espacio como entidad siempre subsistente. La especulación filosófica había negado la realidad del espacio, que era la imagen obligada para ilustrar por aproximación la naturaleza de la realidad última. Los pensadores budistas comenzaron por ver también en el espacio una forma de realidad que de ninguna manera podía ser considerada sujeta al nacimiento, a la duración y a la muerte: el espacio no era

una forma de existencia; era, por el contrario, el mejor ejemplo de lo imperecedero, de lo absolutamente puro, de lo infinito, de lo simple, de lo inafectable.

Desde el comienzo, el budismo confirió al espacio un privilegio que sólo habría de conferir al nirvâna y, más tarde, a la figura misma de Buddha. El espacio era uno de los "incondicionados", una de las realidades que no necesitaban fundarse en ninguna otra entidad ni ser explicadas en función de condiciones. Para él (como para el nirvâna) no valía la fórmula "Dado esto, aquello surge: no dado esto, aquello no surge", porque el espacio no surgía, no se originaba. Y para ejemplificar la pureza de Buddha, cuando éste es concebido como otra realidad sin comienzo ni fin, inafectable y eterna, se recurrirá otra vez a la imagen del espacio y se dirá "Buddha es como el espacio", de la misma manera en que se había dicho y se seguiría diciendo "Brahman es como el espacio".

No es de extrañar, pues, que la especulación budista llegue a coincidir con la brahmánica y que ambas terminen por hablar el mismo lenguaje cuando se hallen ante el problema último, que es el de la salvación, a pesar de que en un caso se ha partido de la transitoriedad sin sostén y siempre dolorosa, y en el otro de la unidad eterna y beatífica.

LA ACCION

En la literatura sacerdotal se habla de quienes son devorados en el infierno como castigo por su conducta en la vida terrena. Y en ello ha querido verse el germen de la doctrina del karman. En la literatura upanishádica, la doctrina del karman ya aparece, como hemos visto, pero sin que tenga la complejidad que sólo va a adquirir mucho más tarde. Concebida la realidad como una muerte y renacimiento incesantes, parece lógico que no se exceptuase de ese ciclo constante al hombre, que no es sino uno de los aspectos de la realidad. La doctrina hubiera podido derivarse, entonces, de aquella concepción primitiva propia también de las tribus salvajes. Pero esa concepción sólo sirve para explicar el ciclo de los nacimientos y no las formas especiales que cada existencia adquiere en virtud de las existencias anteriores. La afirmación del ciclo de las existencias no exige ninguna concepción de orden moral; la idea de karman es,

por el contrario, la de una ley cuya existencia explica lo que de otra manera no podría ser sino injusticia y arbitrariedad.

El dolor del mundo necesita una razón que lo explique. Todo lo que nace muere y todo lo que muere nace: el nuevo nacimiento halla su razón de ser en la vida anterior; pero el dolor de la nueva vida no puede hallar su razón de ser simplemente en la vida anterior sino en algo que en esa vida anterior se dió. El pasaje de los textos brahmánicos en que se habla de los seres devorados en el infierno pertenece ya a este orden de ideas, aunque no es lo suficientemente explícito como para que en él se vea el origen de la doctrina del karman. Por otra parte, en el mundo sacerdotal ya se había impuesto el convencimiento de que el destino futuro de los hombres estaba determinado por el rito que debía ser cumplido de acuerdo con prescripciones fijadas escrupulosamente. La vieja idea de rita, en la que había, sí, elementos de orden moral, había sido substituída por el procedimiento automático en que la moralidad no era necesaria. La idea de karman, en cambio, aun cuando pueda valer en general para toda acción y aun para la acción ritual es, por excelencia, la ley moral, la ley de los seres vivos entendidos como sujetos de los actos.

En las Upanishads, esta idea de karman sólo aparece tímidamente y como extraña a las especulaciones sacerdotales. Para explicar por qué el âtman abandona el cuerpo en el momento de la muerte y va en busca de otro, se dice en ellas que, de acuerdo con los actos, con la conducta de una vida, se produce la nueva forma de vida: "Se será virtuoso por la acción virtuosa, perverso por la acción perversa". Se será lo que se haga; se es lo que se ha hecho. Pero la acción tiene su raíz en el deseo, que sólo puede darse en lo deficiente; por lo tanto la acción pertenece al mundo de lo sensible e imperfecto y determina una forma de vida también sensible e imperfecta aunque sea superior a la anterior. En una de las más viejas e importantes Upanishads asoma el principio que va a ser desarrollado más tarde: sólo el hombre sin deseos, o aquel cuyos deseos ya están satisfechos o, lo que es lo mismo, aquel cuyo deseo es el âtman, no conocerá nuevamente la vida sujeta al nacimiento y a la muerte, y se convertirá en Brahman o es Brahman mismo y, por lo tanto, lo inmortal. Cuando el filósofo Yâjñavalkya se le pide que explique en qué consiste la nueva doctrina, éste invita a su interlocutor a

conversar a solas, y con ello quiere expresarse que la doctrina era "reservada". La misma palabra "karman" es pronunciada en voz baja; de ahí que haya podido decirse que cuando Yâjñavalkya y su interlocutor se alejaron para "hablar de la acción", hablaron en realidad como dos budistas.

La idea de karman se enlaza, sin embargo, con la vieja idea de rita. Karman es una nueva forma de ley: no la que rige el universo todo, sino la que rige el mundo de la vida. No va a explicar la realidad misma sino esa forma de realidad que es el dolor. El dolor exige, cuando el hombre ha vuelto sobre sí mismo, una explicación que el rita no ofrecía, aunque ofreciese sus gérmenes. Lo que el budismo consigue es dar contenido moral a la idea de karman que pudo estar ya en los ambientes sacerdotales; su concepción del karman es la respuesta a quienes creían poder explicar la realidad del hombre por la eficacia mágica del rito.

*

El budismo acaso no haya sido, primitivamente una doctrina en que se negaba el âtman. Tal vez haya admitido el reino de los padres y el reino de los dioses, como recompensas por las acciones, sin alejarse así mucho de las concepciones primitivas. Negando directamente el âtman, acaso no hubiese podido lograr inmediatamente adeptos, pues no es fácil lograrlos si entre la existencia actual y la futura no se afirma la subsistencia de una misma entidad, el yo, el sí, la persona, o como quiera llamársela. Nadie hubiera temido el sufrimiento futuro, si se le decía que la existencia futura no sería, en rigor, la misma existencia que la actual. Y hay textos budistas primitivos que pueden interpretarse en el sentido de que la doctrina afirmó en sus comienzos la existencia de un "yo" que no difería mucho del âtman brahmánico. Llamado a rendir cuenta de sus actos ante el dios de los infiernos, un hombre quiere substraerse al castigo. Y el dios le contesta: "Si viste a los viejos, a los enfermos, a los muertos, eres responsable. El tormento te espera, porque tú has hecho esto, no tu padre, ni tu madre, ni tus hermanos, ni tu hermana, ni tus amigos, ni tus compañeros, ni tus parientes, ni los dioses, ni los monjes. Tú sólo has cometido este pecado y tú sólo sufrirás las consecuencias". — Haya o no sido ésta la doctrina inicial, lo cierto es que no se impone en el budismo.

En uno de los grandes tratados budistas, debido al filósofo Vasubandhu, antes de explicar el karman se insiste en la doctrina del flujo constante de la existencia, en que cada momento de la realidad es seguido por otro cuyas características dependen de las características del primero sin que sin embargo constituyan una misma entidad. Todo lo que es condicionado —se dice, desarrollando la teoría, y extremando sus consecuencias— no puede existir “más allá de la adquisición de su ser: perece en el lugar en que ha nacido”; lo que nace, perece inmediatamente, y si no perece inmediatamente no podrá perecer después, puesto que no pereciendo inmediatamente sigue siendo el mismo a través de un espacio de tiempo, y, sigue siendo el mismo, tiene que seguir siéndolo eternamente. El budismo declaró absurdo este pensamiento que, para otras escuelas, pudo resultar absolutamente claro: algo puede cambiar y seguir siendo, sin embargo, la misma cosa.

Esta concepción en que la existencia futura no es nuestra, como lo es ésta (ya que admitir que fuese nuestra significaría afirmar una subsistencia a través del tiempo) es lo que da su grandeza al budismo. La buena acción es necesaria no porque evitará mi sufrimiento en una existencia futura: es necesaria porque evitará un sufrimiento que, aunque no será el mío, en definitiva será siempre el de alguien que lo llamará mío. Poco importa que ese “mi sufrimiento” sea, en sucesivas existencias, el sufrimiento de un mismo yo o de distintos yo. Por eso el budismo no quiere entretenerse en resolver el problema de si se trata o no de un mismo ser; y a las dos soluciones posibles responde con la misma negación, ya que esas dos soluciones no modifican, de ninguna manera, la naturaleza del problema. El dolor futuro, que ha de ser provocado por mis actos actuales, no será un dolor imaginario, no será el dolor de un simple fantasma concebido por mi mente: será un dolor al que se lo llamará “mío”, así, en la misma forma en que cada uno de nosotros llama “mío” a este dolor que padece. Y nosotros no somos fantasmas concebidos por la mente de quienes en existencias anteriores a la nuestra procedieron respondiendo a la ley del karman para que alcanzásemos la elevación moral que hemos alcanzado.

Solo así se explica que, gracias a su idea del karman, el budismo haya podido liberarse de la concepción brahmánica egoísta en que el rito sacrificial no tenía eficacia sino para aquel que lo realizaba. En la literatura sacerdotal, se condena al sacrificio realizado

para otro. El hombre brahmánico, a pesar del convencimiento de la unidad última de lo real, procede como si sólo le interesase su salvación de individuo y no la salvación de todos los individuos en que la realidad de Brahman se ha manifestado. El budismo, yendo más lejos y mostrándose más coherente, llegará a admitir la posibilidad de que la acción, gracias a la cual cada hombre podría salvarse del ciclo de las transmigraciones, sea transferida a otros hombres, de manera que éstos reciban, por transferencia, el mérito que fueron incapaces de acumular. Se convierte, así, en doctrina de sentido universal, ecuménico, en la que terminará por aparecer la doctrina de la salvación por la gracia, de la que hay gérmenes en un texto upanishádico.

*

Los hombres son hijos de la acción, herederos de la acción, decían los viejos textos budistas. La acción en el mundo no debe, pues, ser rehuída; pero esa acción, para ser buena, debe ser independiente de toda consideración acerca del mérito acumulable. Yo no rechazo el mundo, decía Buddha: pero el mundo es perecedero y por ello no me aferro a él. Los poemas épicos brahmánicos, en que era necesario justificar de alguna manera la acción en el mundo, parecen retomar esas ideas del budismo. Así, por ejemplo, en la Bhagavadgîtâ.

Arjuna llega al combate. El espectáculo de la lucha lo paraliza; el arco se le cae de las manos. Arjuna se niega a combatir, porque ve en la lucha un crimen; él prefiere morir, a matar. Pero Krishna le reprocha su debilidad: es indigno de los arios negarse a combatir. Arjuna insiste: le horroriza el crimen; renuncia a la victoria, aunque esa renuncia lo convierta en mendigo. Su pan no estará manchado de sangre. No quiere ni la vanidad del triunfo ni el dolor de la muerte. Si fuese necesario optar, optaría por su propia derrota. "No lucharé", concluye sollozando. Y Krishna le da entonces la primera lección de heroísmo.

Los sabios no lloran ni por los vivos ni por los muertos, porque para los sabios la vida es eterna en cuanto se da en ella la inmortalidad del ser. Lo que es no puede dejar de ser. ¿Por qué temer la lucha, si en la lucha sólo podrá destruirse lo destructible? La trayectoria de la flecha que mata no es infinita: el ser está más allá de su alcance. Si la lucha sólo determinará la muerte de lo que

está destinado a la muerte, ¿por qué dejar caer el arco? Negarse a luchar, si la existencia es precisamente lucha, es cometer un pecado contra la existencia. La lucha es necesaria, porque si se vence se conquista la tierra y, si se es vencido, se conquista el cielo.

Pero la lucha no puede estar determinada por esta consideración del premio; tiene una dignidad independiente del triunfo o de la derrota, de la vanidad o del dolor. El espíritu que en ella interviene no se siente turbado; por eso es posible el heroísmo; pero no es heroísmo la abstención provocada por el miedo a la muerte: soltar el arco no nos coloca más allá de la trayectoria de la flecha.

Y aun cuando se quisiese rehuir la lucha, no sería posible rehuirla. La existencia es acción; pero esa acción ha de cumplirse en la serenidad del desinterés, para que no se confunda con la mera turbulencia. Acción cumplida como si no se la cumpliera, porque nada se espera de ella, porque al cumplirla sabemos que de ella no recibiremos socorro ni ayuda, puesto que, si somos, seguiremos siendo y no necesitamos de nada que nos haga ser: serenidad del punto inmóvil en torno al cual voltea la rueda.

En las alternativas de lo inorgánico, la acción se desenvuelve sin la impaciencia de las recompensas: la piedra cumple su ley perfectamente, porque la cumple sin distracciones; y no se jacta de su puro movimiento en el espacio, ni conoce la soberbia de suponer al espacio condicionado por su movimiento. En la piedra tiene el hombre la lección de humildad: cumplimiento de la propia ley. Pero ha de darse también el reconocimiento de que esa ley trasciende la existencia y hace al hombre partícipe de un orden último que es el viejo orden del rita. Renunciar a la acción, es renunciar a la forma que la ley ha cobrado en el hombre, es renunciar a la propia ley. El hombre que creyese renunciar a la acción, habría renunciado simplemente a su ley, pero para elegir la de la planta o la de la piedra, ignorando que la propia ley, aunque imperfecta, es superior a la ajena, por el solo hecho de ser propia. El ave que se abandonase de pronto en lo alto, imitando la caída vertical de la piedra, moriría con una muerte para obtener la cual de nada le valió ser ave. La humildad del ave está en el esfuerzo del ascenso. Y el hombre, más que el ave, ha de estar atento a su ley, que es, en el orden de la existencia, la del mayor esfuerzo. Luchar es resistirse al reclamo de la ley inferior: afirmarse compactamente en el propio ser.

Arjuna debe inclinarse a recoger el arco. Cumplirá la acción, porque tiene que cumplirla.

Pero en la acción el hombre conoce desfallecimientos que la piedra no conoce. Por eso el hombre elevaba a los dioses las plegarias védicas: No nos abandones, Varuna; enséñanos, recuérdanos tu ley, que es la nuestra. En la Bhagavadgîâ se ofrece por eso al hombre una esperanza que la piedra no necesita. Y la ley de la piedra, que pudo parecer superior porque era sin distracciones y absolutamente inviolable, se revela inferior porque es sin esperanzas.

“Cuando la justicia languidece, cuando la injusticia se yergue, entonces yo mismo me convierto en criatura”. Esa es la esperanza ofrecida a Arjuna por el ser último, en esta concepción que parece alejada del budismo y del brahmanismo tradicional, pero en la que también esas dos formas de pensamiento desembocaron más de una vez. Esa es la esperanza ofrecida a Arjuna por el ser último. La realidad que está más allá de la trayectoria de la flecha viene a interponerse. Esa realidad no puede ser traspasada. La flecha se detiene de pronto en su trayectoria, como asombrada ante la resistencia invisible, y cae con la punta partida. Nada pueden las flechas contra el hombre que se sabe sostenido por lo absoluto. Lo absoluto está en el alma misma del hombre, como está en la piedra y en el agua: es el reposo último, imperturbable; y es también la acción última, sin descanso: como el centro de la rueda, que no conoce fatiga ni angustia. Sin esa realidad última, los rayos de la rueda se dispersarían y la acción misma sería imposible. Permanecer fieles a la propia ley es permanecer fieles a la ley de ese ser último que, en el pensamiento de la Bhagavadgîâ se identifica a veces con toda la realidad. Ese ser último, sin turbulencia, sin contactos, es ajeno al amor y al odio: llama sin vacilaciones, al abrigo del viento. O viento que sopla en los espacios; viento en el cual las hojas se mueven aunque no lo quieran y aunque crean ser ellas, al agitarse, quienes lo provocan. Si pretende fundarse en sí misma, sin el sostén que la trasciende, la acción de los hombres es vana. Sin esa realidad, nada, ni lo móvil ni lo inmóvil, podría ser, porque esa realidad es el sustento necesario y único. Realidad a la cual ha de estar dirigida toda acción, y de la cual es el hombre instrumento, y que al hombre dice: “Vé, combate. Yo ya he resuelto la pérdida de tus enemigos”. Realidad a la que Arjuna pide el perdón de las ofensas; a la que llama padre, amado, y cuya gracia implora.

Realidad que concedió a Arjuna la gracia de su visión; realidad que también en las Upanishads salvaba a los hombres por su gracia y que será, en el pensamiento budista tardío, la que arrastre a los hombres por los cabellos hacia la salvación. Realidad en la que, a pesar de todos los desfallecimientos, se puede ingresar en el momento de esa acción privilegiada que llamamos muerte. La muerte puede conducirnos a la morada del "viejo poeta", según la hermosa expresión del canto. El viejo poeta recibe también los nombres de camino y sostén, señor y testigo, morada y refugio, amigo, inmortalidad y muerte, principio, medio y fin, tiempo sin límites, verbo; silencio de los misterios y ciencia de los sabios. Ciencia más allá de la cual nada hay que aprender. Ciencia que habría de conocer el centinela enamorado de que habla un poema persa inspirado en este pensamiento.

El centinela enamorado no conocía el sueño. Uno de los amigos le dijo: "Oh!, tú que no conoces el sueño, duerme por lo menos una noche". El amor, contestó el centinela, se concilia con mi misión. ¿Podrían permitirme dormir estas dos cosas? Ya que el sueño no conviene a un centinela, bien está que me enamore. El amor me mantiene despierto, y me permite, así, cumplir la consigna. El centinela obedecía la orden como si no la obedeciese; y cumplía mejor la consigna, porque el amor le imponía, o con el amor se imponía a sí mismo, una clara vigilia. Y no le interesaba el premio de la consigna, porque en la vigilia del amor ya estaba todo su premio.

El nuevo nacimiento determinado por las acciones anteriores obliga a plantear otra vez el problema de la posibilidad de un origen del mundo en el tiempo. Y Shankara va a resolver el problema en la misma forma en que los budistas habían obligado a resolverlo: no pudo haber un "antes" sin acción; la serie de las acciones tiene que ser infinita como lo es la serie del samsâra. Supuesta la creación, previamente a ella no hubo en el ser absoluto y único diferencias capaces de justificar las diferencias futuras entre los seres y, entre ellas, la más impresionante: el dolor de unos y la dicha de otros, la condición de parias en unos y la de brahmanes en otros,

la belleza de unos y la fealdad de otros. La doctrina que quiere fundar las formas especiales de existencia será absurda si a la serie de existencias le supone un momento inicial en que, no siendo aún ninguna acción, no era tampoco la causa determinante de una futura forma especial de existencia. No se puede atribuir, por otra parte, acción alguna a lo absoluto, ya que, como lo dice Shankara, lo que mueve a actuar es siempre alguna imperfección. El mundo mismo carece de comienzo; no es una creación en cuanto ésta significa un origen, un "cuándo" determinado, sino que es una generación eterna.

Sin mérito ni demérito nadie puede entrar en la existencia. Se es y se es lo que se es porque se lo merece; pero el merecimiento sólo es posible en cuanto se dispone de un cuerpo que es instrumento de acción. Luego, la existencia actual, cualquier existencia, exige una existencia anterior en la que ya se dió el ser individual limitado, imperfecto y, por lo tanto, capaz de actuar y movido a la acción. La serie es, pues, infinita. El ser absoluto no puede estar envuelto en la existencia, porque su merecimiento, siendo absoluto, no necesita justificaciones previas que constituyan algo así como su itinerario hacia el ser: es, sin más. Pero el ser determinado —éste, aquel ser— exige, porque ha ingresado en la existencia, una existencia anterior.

Esto sirve también para suprimir, definitivamente, la creencia en la nada como origen de los seres: la nada no puede ser el origen de los seres porque en ella no hay acción ni mérito posible capaz de determinar la existencia. Ni el absoluto ser, ni la absoluta nada, explican el origen del mundo. El primero, porque es absoluto mérito, suficiencia plena; el segundo, porque es absoluto demérito, plena insuficiencia. La serie de las existencias es, en el pasado, infinita. Si hubiese tenido origen, ya que no podía partir del ser, hubiera debido partir de la nada y tener su fin también en la nada. Pero toda forma de ser, precisamente porque es, es mérito y, porque es mérito, no puede disolverse en la nada. Siendo mérito debe derivar del ser, aunque en éste no tenga su origen sino su fundamento; el mérito sólo puede conducirlo nuevamente al ser mismo que es su fundamento. Los budistas habían dicho que nada puede ingresar en la realidad si la realidad toda no da su consentimiento: nada hay en el mundo que repugne al mundo mismo. Los vedantistas dirán que nada hay en la realidad que répugne a Brahman, pues-

to que Brahman es la realidad; y su problema seguirá siendo el de la explicación del ser absoluto y suficiente que, sin embargo, se nos aparece con todas las imperfecciones de la acción.

La acción del hombre en el mundo, la ley a que el hombre debe someterse es la de la acumulación del mérito que lo conduzca de nuevo al ser, en donde será nuevamente sin diferenciaciones, pues si las diferenciaciones existiesen la serie recomenzaría y la salvación sería imposible. No obedecer a la ley es insistir en la existencia: obedecer a la ley es poder, en un momento dado, exceder la existencia y sus méritos, siempre finitos, y egresar de la existencia, que se convertirá entonces en lo extraño, en lo ajeno, en lo que va a ser llamado la ilusión.

LA ILUSION

En el pensamiento de Shankara, que sigue una de las líneas upanishádicas, no hay almas individuales distintas de lo absoluto: Brahman es el Atman: no mi Atman, pues no hay un âtman mío; la expresión "mi âtman" carece de sentido, porque de sentido carece ese mi. Atman es Brahman. Todo lo que de éste se diga se dice de aquél. ¿Puede hablarse, entonces, en rigor, de un âtman que transmigra? ¿Cómo va a transmigrar el Atman, si es Brahman? ¿Quién podría hablar, sin caer aparentemente en el absurdo de la transmigración de lo absoluto?

Nuevamente, aquí, se nos presenta la ejemplificación del espacio.

Hablamos, corrientemente de "llenar un espacio vacío", de "limitar un espacio". ¿Qué significan esas expresiones? ¿Puede llenarse o limitarse un espacio cualquiera? ¿puede, un espacio cualquiera, ser afectado por acción alguna? Ese espacio vacío que decimos haber llenado seguirá siendo vacío, pues decir que se lo ha llenado significa decir que ha dejado de ser espacio puesto que el espacio no se caracteriza sino por su vacuidad; "llenándolo", no se lo afecta de ninguna manera, pues el espacio es, por vacío, inafectable; subsiste siempre idéntico a sí mismo, siempre vacío. En otro sentido creemos afectar al espacio cuando hablamos de la "limitación de un espacio", o de un "espacio limitado". Pero el espacio es, además de vacío, infinito —o, como prefieren decir los orientales, omnipresente—. ¿Qué sentido tiene esa llamada limitación? Un

pote de arcilla limita un espacio, pero no lo limita más que lo que pueden limitar un espacio los tres lados de un triángulo: el espacio sigue siendo, a pesar de la arcilla o de las líneas con que creemos limitarlo, omnipresente. Y, por último, no cabe hacer distinciones en el espacio, ni hablar de este espacio (el que parece limitado por el pote o por las líneas), y los otros espacios, unos limitados y otros no limitados. El espacio no admite distinciones, diferenciaciones en su seno, porque es la homogeneidad absoluta: el llamado espacio "contenido" o "limitado" por el pote de arcilla o las líneas no es diferente del espacio único.

Todo esto sirve para ilustrar cómo es que no hay múltiples âtman, cada uno de los cuales sería algo así como una limitación del Atman único, que es Brahman. De manera semejante a lo que con el espacio sucede, cada âtman individual (por así decir, pues no hay âtman individuales) no es sino Brahman mismo, inafectable, infinito, único. Y Brahman puede, de la misma manera, parecer limitado, sin en realidad estarlo. Y puede, cada una de esas ilusorias limitaciones, cada âtman, aparecérsenos como transmigrado (como siendo ahora una limitación del Brahman único y luego otra, y otra en otro momento) así como puede un pote de arcilla, trasladado de un sitio a otro, aparecérsenos como limitando ahora una porción del espacio, ahora otra; el cacharro desplazado se lleva con él el agua con que ha sido llenado, pero no se lleva con él el espacio que parecía estar contenido en él; y de la misma manera este mi cuerpo actual, que contiene ansias y angustias, y que ha de deshacerse como el pote de arcilla, no se lleva con él el Atman que parecía estar contenido en él, aunque también ahora, como en otras formas anteriores de existencia, se dé en él el Atman, presente siempre como está siempre presente el espacio en el cacharro.

No puede tampoco confundirse el Atman, el puro Atman, con otras apariencias que solemos confundir con él. Hay un âtman que transmigra, efectivamente: ese es el âtman que se nos aparece como limitado; así también decimos que el pote de arcilla, trasladado, contiene el mismo espacio que antes contenía. Pero esto es una afirmación errónea, y la diferencia entre el Atman y este âtman es ficticia, como lo es la diferencia entre el ilusionista que trepa por la cuerda enderezada hacia lo alto y el ilusionista que permanece quieto abajo. Este último es el ilusionista real; el otro es la pura ilusión, y entre lo real y lo ilusorio ni siquiera puede ha-

blarse de diferencia que tenga sentido, salvo ésta: la de que el uno es, en tanto el otro no es; o mejor, la de que el uno es, mientras del otro no puede afirmarse que sea ni que no sea. El âtman limitado es ilusorio; o, mejor, es ilusoria la limitación del Atman; y quienes afirman que existen âtman limitados y por lo tanto múltiples son víctimas de la ignorancia.

Puede hablarse de un âtman incorporado, limitado: puede hablarse de un âtman determinado, de mi âtman; y puede hablarse del âtman que pasa de un cuerpo a otro, como la oruga pasa de una hoja a otra; pero eso no tiene sino el exacto sentido que tiene hablar del ilusionista que trepa por la cuerda. Puede hablarse también de que cada âtman limitado es Brahman, e interpretar así el "Tú eres Aquél" de la enseñanza upanishádica; pero todo eso es ignorancia si en el "Tú eres Aquél" quiere verse algo distinto de esto otro: Brahman, el único Brahman, es Atman, el único Atman. La diferencia entre Tú y Aquél, entre este âtman individual y Brahman, entre este âtman limitado y el Atman infinito no es sino aparente, aunque en la práctica pueda hablarse de una multiplicidad del Atman, como puede hablarse de una multiplicidad del espacio y distinguir entre el espacio limitado por la arcilla y el espacio infinito. Cuando los pasajes upanishádicos hablan de dualidad, aclaran: "como si la hubiese"; y, hecha esa aclaración, proceden como si efectivamente la hubiese, pero siempre con la reserva mental: "no la hay".

Ahora es lícito, con esa aclaración, decir que el Atman está limitado y que en cada âtman limitado no está toda la realidad del Brahman, y hablar de que el Atman transmigra, y hacer el distinguo entre el "Tú" y el "Aquél". Del espacio limitado por un cacharro no puede decirse que sea infinito, omnipresente, inafectable; pero del espacio infinito, omnipresente e inafectable puede decirse que está en lo limitado. Si se dice que el cuerpo es la ciudadela del Brahman y que Brahman reside en el corazón, eso no significa que con ello se agote el conocimiento de Brahman: en este caso, como cuando decimos que Brahman es el espacio, se trata de ignorancias piadosas, pues de lo contrario las angustias del corazón serían las angustias de Brahman, absurdo semejante al de creer que el calor de una llamada podría calentar al espacio en que la llamada se enciende. El corazón no limita a Brahman, como el cacharro no limita al espacio. Háblese de todo eso si la necesidad

práctica lo exige, pero recuérdese siempre que esas limitaciones no son reales sino ilusorias. Y por eso es ignorancia hablar, como lo quiere la doctrina sâmkhya, de una multitud de âtman, doctrina que de ninguna manera puede conciliarse con la identidad del Atman y de Brahman y con la homogeneidad absoluta de Brahman, que no admite distinciones de ninguna clase como no las admite el espacio.

Toda multiplicidad, toda variedad, toda diferencia, toda distinción, se debe a la ignorancia. Todo conocimiento referido a un objeto es variedad, diferencia, distinción, y, por lo tanto, ignorancia. Hay un conocimiento inferior que conduce a la afirmación del mundo y otro conocimiento superior, sin objeto —sujeto puro, sin referencia a nada ajeno a él—, que no es sino el conocimiento en que el Atman consiste, que es la masa de conocimiento constituyente de la naturaleza misma de Brahman. La imputación de limitaciones al Atman es ignorancia, como lo sería la imputación al espacio de esa limitación que se llama pote de arcilla. El Atman no se nos da ya en esta forma ya en aquélla, no se nos presenta ya de esta manera, ya de aquélla: en otras palabras, el Atman no está calificado ni limitado por el mundo y su multiplicidad: la ignorancia es, en rigor, y no Brahman, el sostén del mundo; y el verdadero conocimiento disuelve este mundo como el espacio disuelve la figura que trepa por la cuerda, aunque esa figura tiene, por así decir, su causa en el ilusionista inmóvil (no es el ilusionista, sino nuestra ignorancia, la causa de esa figura). Cuando se dice que todo es Brahman no se querrá, pues, decir que Brahman es el mundo en toda su multiplicidad; lo que se querrá decir es que toda la realidad se agota en Brahman, y que cuanto no sea Brahman no será sino una ilusión (mâyâ). El mundo es una ilusión que en Brahman se disuelve. Y así cobra mejor sentido el pasaje upanishádico que Shankara cita para sostener su doctrina: "Como una masa de sal no tiene un dentro ni un fuera sino que es una sola masa de sabor, así en verdad no tiene el Atman ni un dentro ni un fuera y es una sola masa de conocimiento". Siendo Atman y Brahman dos nombres de la misma realidad, y siendo esa realidad masa de conocimiento, y siendo en Brahman donde el mundo se disuelve, puede decirse que la ignorancia se disuelve en la masa de conocimiento que el Atman es.

Suprimida la ignorancia que nos hace ver espacios limitados

por los potes de arcilla, el mundo queda disuelto en el espacio, sin que ninguna porción de espacio pueda decir "yo fui el espacio de aquel pote"; o, como en el viejo ejemplo de los textos upanishádicos; el polen de las flores se disuelve en la miel de la colmena sin que ninguna gota de miel pueda decir "yo fui el polen de aquella flor". La verdadera naturaleza del Atman individual es Brahman; y en todo Atman individual la naturaleza propia es la de Brahman; pero en cuanto depende, por así decir, de las limitaciones personales, el átman individual tiene una como segunda naturaleza que no es su verdadera naturaleza y por lo tanto es ilusoria: esa naturaleza ilusoria es como la serpiente con que ha sido confundido el trozo de cuerda caído en el camino. La naturaleza del Atman no puede ser sino una, ya que la naturaleza del Atman no es sino su naturaleza; y lo demás, por no ser su naturaleza, sencillamente no es —o de ello no puede decirse que sea ni que no sea—, como no es la serpiente que creyó verse en la cuerda y como no es el pretendido ilusionista que trepa por la otra cuerda enderezada hacia lo alto.

En Brahman se disuelve la aparente realidad que en él, aparentemente, se origina; en Brahman, podemos ahora decir, se aniquila el mundo, en cuanto es ilusión. La pretendida serpiente se aniquila en la cuerda, que es lo subsistente, así como del pretendido juglar podemos decir que desciende y vuelve al juglar mismo y que éste al emprender de nuevo la marcha se lo lleva con él: pura ilusión, pues no hay tal serpiente ni tal juglar que trepe por la cuerda.

*

Seguimos hablando, sin embargo, como si el espacio pudiese ser limitado, dividido, y como si Brahman también pudiese sufrir esas afecciones. Y así creemos que el Atman es este Atman, ese Atman, aquel Atman, y que cada uno de ellos, en virtud de las afecciones, transmigra y conoce una serie de existencias distintas. El Atman, como el espacio, sólo sufre afecciones aparentes; y el confundir esas afecciones con la realidad, el prescindir, al hablar de ellas, del "como si" (como si estuviese limitado, dividido) constituye una ignorancia, la ignorancia; y es de ella, no de otra cosa, que debemos liberarnos.

Las limitaciones de Brahman o del Atman son aparentes. Un

único y mismo Atman está oculto en la realidad toda: sus limitaciones (entiéndase, una vez más, sus limitaciones aparentes) no son sólo las del cuerpo sino también las de la mente. Ese único Atman se revela, por así decir (pues en realidad no se revela ni puede revelarse), en una multiplicidad de seres de cuyo diverso grado de elevación o de excelencia no es sino un diverso grado de ignorancia: el grado inferior será aquel que corresponda a la confusión del Atman con sus limitaciones, así como sería grado inferior de conocimiento la confusión del espacio limitado por el pote con el agua contenida en éste. La gradación de los seres no es sino la gradación de su conocimiento, inversa a la gradación de su ignorancia. En definitiva, puede decirse que toda limitación de Brahman o del Atman no es sino la ignorancia misma, y si, a veces, una ignorancia es ofrecida, aun por los maestros, como ejemplificación del mismo Brahman (la más frecuente es la de identificar a Brahman con el espacio), eso no es sino un punto de apoyo para llegar al verdadero conocimiento. Brahman, o Atman, no es sino él mismo, sin que admita ni siquiera semejanzas: Brahman no es el espacio ni tampoco como el espacio, pues Brahman no es como nada; Brahman no es nunca sino Brahman, y no puede ser objeto de comparaciones ni de falsos conocimientos, porque es simplemente conocimiento sin objeto, sujeto único, incomparable.

La ignorancia —insiste Shankara— no afecta en manera alguna al ser, ya sea que se muestre activa o inactiva: un hombre, en la oscuridad, confunde el trozo de cuerda con una serpiente y huye asustado; otro hombre le dice: "No temas; es una cuerda", y el primero se libra del miedo provocado por la serpiente imaginaria, y se detiene. Pero tanto en un caso como en otro, presente o ausente la ignorancia que imputa condición de serpiente a la cuerda, ésta sigue siendo lo que es, en su independencia absoluta con respecto al error. No se modificará ni se multiplicará la cuerda por muchas imágenes de serpientes que los hombres tengan; y no cobrará realidad la serpiente aunque diariamente la veamos mirar la cuerda en la oscuridad. De la misma manera, la verdad del Atman, que es su realidad, es ajena a todo juicio y se afirma por sí misma sin necesidad de que el conocimiento o el error humano vayan en su ayuda y le confieran lo que por sí misma tiene. Y aquí conviene recordar un pasaje en que Shankara busca el criterio de verdad que le ha de ser definitivo. Los argumentos que los hombres agudos han esco-

gitado para sostener sus doctrinas se nos aparecen luego como falaces, cuando otros hombres aun más agudos los someten a crítica; y estos hombres son a su vez refutados por otros: de ahí que, vista la diversidad de doctrinas sostenidas por los hombres, no pueda el simple razonamiento ser tenido por criterio de verdad, aun cuando ese razonamiento se nos aparezca sostenido por las autoridades más eminentes, ya que hasta estos maestros se han contradicho entre ellos. De donde resulta que en el problema de la verdad última no hay más maestro posible que la misma realidad última. Y con respecto a esa realidad última, cuando se da su conocimiento la contradicción es imposible porque ese conocimiento es de carácter intuitivo, así como cuando, para los objetos sensibles, podemos decir "el fuego es caliente". Apoyado en sí mismo, criterio de verdad último porque es la realidad última que nosotros mismos somos, el *Ātman* es, también en ese sentido, absolutamente suficiente. La comunicación del *ātman* individual con el *Brahman* no puede ser lograda, en rigor, porque ya está dada; es sólo la ignorancia la que puede presentarlos como diferentes. Ese es el error a evitar: en resumen, todo lo que ofrezca un distingo, una diferencia, es ilusorio. Y por eso este pensamiento, al responder a la pregunta "¿Qué es *Brahman*?", insistía en sostener que *Brahman* no es inteligente, libre, puro, conecedor, sino inteligencia, libertad, pureza, conocimiento, pues en caso de hacerse la primera afirmación y no la segunda *Brahman* habría sido, también, por poder establecerse en él diferencias, una ilusión sin más realidad que la del mundo o de la serpiente.

*

Pero ¿cuándo comenzó esta ilusión, dónde tiene esta ilusión origen, y por qué se ha originado? Se ha dicho que es inútil preguntar a Shankara por el origen de la ilusión y se le reprocha que la haya declarado sin comienzo. Pero la coherencia de su doctrina exigía esa solución, y no otra, para el problema de la ilusión. Shankara no desarrolla su solución, ni analiza, a pesar de haber analizado escrupulosamente innumerables objeciones a su sistema, la pregunta acerca del por qué de la ilusión. Pero es que la respuesta ya está contenida en la posición de Shankara con respecto al problema del mundo: el mundo no tiene origen en el tiempo, y *Brahman* no es causa creadora en cuanto por causa creadora del mundo se en-

tienda la existencia cronológicamente anterior de la causa y posterior del efecto. El mundo no tenía comienzo; y no puede tener comienzo la ilusión en que en definitiva el mundo consiste. Ese mundo —lo declara por fin Shankara en un pasaje—, todo el mundo de los fenómenos, con sus acciones, sus actores y el resultado de las acciones, es inexistente: la única verdadera existencia es la unidad; y la multiplicidad sólo puede ser afirmada por la ignorancia. Si ambos, el mundo y Brahman, fuesen verdaderos, no habría conocimiento posible de la unidad: verdadero el mundo, verdadero Brahman, todo conocimiento perfecto sería el conocimiento de la dualidad irreductible, y la tradición upanishádica habría sido la gran ilusión y la gran ignorancia, por predicar, con insistencia incomprendible, la absoluta realidad del Uno sin segundo.

Puede el hombre considerar verdadero —y lo considera— su pretendido conocimiento de la dualidad, como se considera verdadero cualquier error en tanto no se descubra que es un error: así son considerados verdaderos los fantasmas del sueño, mientras se sueña, y verdadera la serpiente mientras la luz no nos permita ver lo que es: una cuerda, y verdadera el agua del espejismo en tanto no lleguemos al pretendido charco. Puede argumentarse que no hay contradicción en suponer a la realidad última manifestándose en formas distintas y hallándose presente en todas esas formas; pero eso sería renunciar a lo que antes se había reconocido: que Brahman no es substancia en que se den diversos atributos, pues Brahman, por ser lo absoluto, no admite distinciones ni diferencias de ninguna clase: Brahman es eternamente sí mismo y lo mismo. Hablar de la omnipotencia y omnisapiencia de Brahman no tiene sentido sino en el mundo de las limitaciones: la verdadera naturaleza de Brahman, el conocimiento que Brahman es, exige la supresión de toda dualidad; Brahman es lo incalificado, lo sin notas, lo sin anexos: nirguna. Y nada de esto contradice a la afirmación previa de que Brahman es fundamento del mundo: Brahman, siendo lo que es: una ilusión. En la misma forma, la cuerda es fundamento de la serpiente: sin la cuerda no sería posible la ilusión de la serpiente, así como sin la leche no sería posible la cuajada; si la serpiente no tuviese su apoyo en la cuerda, cualquier otro objeto podría ser confundido con una serpiente, y también del agua podría obtenerse cuajada, como podría obtenerse leche ordeñando a una vaca por los cuernos. La otra alternativa, la de creer que el mundo se funda-

menta en la nada, no deja de ser cómoda, pues cualquiera de nosotros podría dedicarse a fundamentar otro mundo, ya que la nada —como dice Shankara— es una cosa tan fácil de conseguir.

El mundo todo es efecto de Brahman, sí, pero en el sentido en que la serpiente es efecto de la cuerda; y en ese sentido Brahman se transforma, por así decir, en la multiplicidad del mundo. Por así decir, ya que Brahman ni se transforma ni puede transformarse: la transformación de Brahman en el mundo es una mera invención de la ignorancia. Brahman no es un ilusionista, no se entretiene en crear para nosotros la ilusión del mundo, como no es ilusionista la cuerda en que vemos la serpiente: es la ignorancia quien ve el mundo donde sólo se da Brahman, como ve la serpiente donde sólo se da la cuerda; pero la ilusión del mundo o de la cuerda sólo se dan, respectivamente, en virtud de la realidad de Brahman y de la, por así decir, realidad de la cuerda. El mundo sólo se da y se desenvuelve en virtud de la realidad de Brahman que, sin moverse, mueve el mundo. Brahman no actúa, en definitiva; Brahman es lo perfecto, y todos los agentes son movidos a la acción por alguna imperfección.

El mundo halla su fundamento en Brahman, y es efecto de éste, y se da por lo tanto en éste. Todo efecto está dado en la causa, y precisamente por estar dado en ella puede ser su efecto. Pero el proceso que va de causa a efecto se nos revela ahora también como ilusión, y su afirmación como una de las tantas formas de la ignorancia. El efecto está en la causa, pero sólo así como el pote de arcilla está en el espacio: pareciendo limitarlo; pareciendo, al trasladarse, trasladar algo del espacio; pero sin limitarlo y sin trasladar nada de él. La causa no tiene conexiones con el efecto; y, si las tiene, éstas son ilusorias y debidas a la ignorancia, como debidas a la ignorancia son las conexiones entre el espacio y el pote, entre el ilusionista y la ilusión, o entre Brahman y el pretendido âtman individual. El âtman individual es, sí, el más alto Atman, el Atman, sólo si se lo considera independiente de todo lo ajeno a él que parece limitarlo: considerándolo unido a lo que es ajeno a él, caemos en la ignorancia de aceptar la ilusión como realidad; y en cuanto somos capaces de caer en esa ignorancia nosotros mismos somos no el Atman sino también una ilusión.

El alma, absorta en la ignorancia, se siente como identificada con el cuerpo y cree sufrir las alternativas del cuerpo; pero ese su

- sufrimiento es imaginario y, debido precisamente a la ignorancia que provoca la falsa identificación. Brahman, que no puede estar absor- to en la ignorancia, que no se siente identificado con cuerpo alguno, está exento de dolor. La identificación del alma puede ir más allá que la común identificación con el cuerpo físico: hay falsas identi- ficaciones que son la identificación familiar, la identificación amo- rosa, la identificación social, en que cada "yo" se siente "tú" y sufre los dolores que de ninguna manera pueden ser suyos, como no lo son de quienes han alcanzado el perfecto conocimiento, y co- mo no lo son de Brahman, que no se identifica con ninguna de esas formas del "tú". "El hijo ha muerto", "el amigo ha muerto": sólo quienes sufren la falsa identificación con "el hijo", con "el amigo", conocen el dolor. En el agua de la copa sostenida por una mano débil parece temblar la luz del sol, pero ésta en realidad no tiembla.

"La concepción de que el cuerpo y demás, contenidos en la esfera del no ser, son nuestro Atman, eso constituye la ignorancia, dice Shankara; de ello surge el deseo con respecto a las cosas que promueven el bienestar del cuerpo y demás; y de ello luego surgen el temor y la confusión cuando advertimos que algo amenaza des- truirlo. Todo esto constituye la infinita serie de variados males que tanto conocemos". Este es el mismo lenguaje de los textos budistas: "Así debes meditar: el cuerpo no es mío, el cuerpo no soy yo...". El "mío" y el "mí mismo" son las grandes herejías: ni el cuerpo ni nada puede ser nuestro. Pero la identidad de lenguaje no asegura, en este caso, la identidad de pensamiento. El cuerpo no es mío, el cuerpo no soy yo —dirán ambas doctrinas—, porque nada tran- sitorio o ilusorio puede ser mío. Pero en un caso se afirma la reali- dad de un Atman que es toda la realidad y en el otro se niega la rea- lidad del Atman, y de toda la pretendida realidad se dice que es vacía. Frente a los conceptos últimos ante los cuales la pretendida realidad del mundo no era sino ilusión —Brahman y el Nirvâna— las escuelas procedieron con coraje distinto y ofrecieron caminos de salvación también distintos.

Libre de toda presencia ajena a él mismo; el hombre puede construirse su mundo en ese estado intermedio que es el sueño y

al que los himnos védicos llamaban feto inmortal de los dioses. En el sueño se dan un reflejo de este mundo y una vislumbre del otro constituyendo, confundidos, un nuevo mundo cuya materia sensible es también ilusoria, pero donde asoma ya la supresión de toda diferencia. El hombre puede, en este su nuevo mundo, ser lo que en el estado de vigilia le parecía imposible ser: brahmán, por ejemplo, si es chândâla; y sentirse, no como en el estado de vigilia, pez que agoniza fuera del agua, sino "pez libre en toda la profundidad y la amplitud de su mar". Pero en esa creación del ensueño predomina aún la ignorancia que le hace al hombre gozar y sufrir, reír y llorar ante los fantasmas de su propia creación, aunque en esa creación conozca la grandeza que los dioses experimentan al jugar con el ser y con el no ser, con lo real y lo irreal, y sentirse brahmán si es chândâla y satisfacer los deseos de ese corazón donde al dormirse recoge su inteligencia y las facultades de sus sentidos.

Esta vida de la ensoñación es como la de los dioses, y por ello mismo no está libre del dolor ni del samsâra. Tiene que ser ilusoria, pues, como lo es el mundo en el estado de vigilia. Y por ello, para ejemplificar cómo puede la ilusión mover el mundo de las formas que transmigran, Shankara recurre al ejemplo del sueño: la ilusión tiene por sostén a lo absoluto y es como un sueño universal en que las almas se agitan; y la ilusión, como la ensoñación, tiene una naturaleza intermedia que no es la del ser ni la del no ser.

Esto no significa que haya de identificarse la ensoñación con la vigilia, ni que la vigilia pueda entenderse —aunque se la sepa ilusoria— como un mero sueño. La psicología india ha dedicado al problema muchos capítulos, puntualizando las diferencias entre la ensoñación y la vigilia y discutiendo largamente sobre ellas. En el pensamiento de Shankara (que era, por su insistencia en la doctrina del mundo ilusorio, el que más urgentemente necesitaba puntualizar las diferencias), se concluye que la ilusión del sueño prescinde de cuatro exigencias observadas en cambio en el estado de vigilia, y que se refieren al espacio, al tiempo, a la causalidad y al principio de contradicción. Las imágenes del sueño no exigen, como las de la vigilia, ese medio llamado espacio que permite ubicarlas: se da en ellas la ubicación sin que se dé el espacio; esas imágenes se suceden sin correspondencia con el tiempo en que se suceden las imágenes del estado de vigilia, pues su tiempo, si es, es otro, de ritmo distinto; además, las imágenes del sueño no exigen la vi-

gencia de las leyes que en el mundo de la vigilia impiden que la cuajada pueda obtenerse del agua o el aceite del grano de arena; y, por último, esas imágenes admiten, como si les fuese natural, contradicciones internas que les permiten ser algo determinado y ser al mismo tiempo otro determinado algo: que un carruaje sea hombre y ese hombre sea a la vez un árbol. Este mundo intermedio de los sueños no es ilusorio en el mismo sentido en que lo es la llamada realidad del mundo, así como esta llamada realidad del mundo tampoco es real en el mismo sentido en que lo es Brahman.

*

Pero más allá de toda ensoñación en que aún subsiste la ignorancia, se le da al hombre cotidianamente un estado que lo libera de todo goce y de todo placer. Ese es el estado en que ya no es padre nuestro padre ni madre nuestra madre ni chândâla el chândâla ni mendigo el mendigo ni asceta el asceta: ni el mal ni el bien persiguen al hombre, que está ahora más allá de las angustias del corazón. Puede entonces el hombre, en su estado de sueño profundo, ser identificado con Brahman, ser el Atman en toda su pureza, pues en ese estado queda suprimida la diferencia, la aparente diferencia entre los seres; como dice otro texto upanishádico, ya no se es ciego aunque ciego sea el cuerpo, y ya no se sufre aunque el cuerpo sea doliente. Y ese Atman no transmigra, no puede transmigrar. Poco importa cuáles sean las limitaciones que en el estado de vigilia parezcan aislar o diferenciar al hombre de lo absoluto: en el estado de sueño profundo el âtman del chândâla y el âtman del brahmán son un mismo Atman como es un mismo Atman el del hombre y el de su perro. Misterio que no encuentra en el pensamiento upanishádico mejor comparación que la de la unión amorosa en que toda distinción cotidiana se suprime: el hombre ha satisfecho su deseo, y su deseo es el Atman mismo ya sin deseos; o, con palabras igualmente viejas, es como si aquel único Uno sin segundo que por la fuerza del deseo quiso ser dos volviese a ser lo que fué: el único Uno sin segundo a quien referirse. Y por ello, con una de las tantas etimologías infantiles en que se complacen estos textos, se dice que quien aquí duerme (svapiti) ha alcanzado el ser, por cuanto ha ido a lo que le es propio (svam apîta). Quien duerme ha egresado del mundo, ingresando a su propio ser: y su sostén único, lo

que aun lo enlaza al mundo, es el respiro en el que ya los himnos védicos habían visto el hilo de la ley con que se teje la trama de los días y las noches.

Así como debía distinguirse entre la ilusión de la vigilia y la ilusión del ensueño, debe distinguirse entre la realidad del sueño profundo y la realidad de Brahman. El sueño profundo es imagen de Brahman, pero no es Brahman: si fuese el mismo Brahman, el camino de la salvación no consistiría sino en el mero acto de dormirse; y ninguna doctrina india señaló nunca, como camino de salvación, el sueño; el sueño puede ser la salvación, pero cuando se lo haya logrado después de haber suprimido toda ignorancia; es decir, cuando ya no sea nuevamente posible el estado de vigilia ni en esta vida ni en otra. El sueño sigue siendo, en cualquier forma, la mejor imagen de la salvación y de la inmortalidad, como el espacio vacío, porque tanto en el sueño como en el espacio se da la remoción de todas las limitaciones aparentes que nos hacen hablar del esto y del aquello, y nos hacen incurrir en la ignorancia de ver distinciones donde no las hay.

Cuando de este sueño profundo se despierta, es como si la luz última —que no podía iluminar nada ajeno a ella misma, porque nada ajeno a ella misma existía— se multiplicase en un chisporroteo. En ese chisporroteo de la vigilia consiste la ilusión del mundo, en tanto la realidad última de Brahman es la luz invisible que, como toda luz, puede permanecer oculta y seguir siendo luz aunque no se nos dé lo que en ella es accidental: su cualidad sensible. Ese estado del sueño profundo, dirá por fin un texto upanishádico posterior, es, como sabemos que lo era Brahman, la unidad que consiste en una masa de conocimiento y en bienaventuranza. Señor de todo, principio y fin de los seres, porque en él, como en Brahman, no se da diferencia alguna ni posibilidad de análisis, el sueño profundo es, como Brahman, lo absolutamente heterogéneo con respecto al mundo; y por ello uno de los muchos textos upanishádicos que al sueño profundo se refieren puede complacerse en la paradoja que ha sido siempre el último recurso expresivo del hombre frente al misterio de lo absoluto: no hay en el sueño profundo el conocimiento de lo externo ni de lo interno, ni de ambos; el sueño profundo no es siquiera una masa de conocimiento, ni es conocimiento, ni es no conocimiento; es lo invisible, lo impensable, lo inaferrable, lo sin cualidades y sin nombre, lo sin dualidad, sin inquietudes; la

paz, el Atman. Y así, el sueño profundo; que podía aparecérsenos como imagen de la muerte, no es de la inmortalidad; y no es un sueño sino un pleno despertar, ya que sueño, ilusión, es el mundo sujeto al samsâra y no lo absoluto.

Pero aquí también, en este estado del sueño profundo utilizado como imagen de lo absoluto, ha de verse una estratagema pedagógica. Así como el mundo parecía Brahman, ya que se decía que Brahman era el mundo; así como la ensoñación parecía Brahman, ya que en ella el hombre era creador y libre, así como también el estado de sueño profundo parece ser la realidad misma de Brahman, porque consiste en una masa de conocimiento sin conciencia, sin diferenciación, sin cualidades. Brahman es —por así decir— como el sueño profundo; pero no es ni siquiera como el sueño profundo, porque en éste ingresamos diariamente, con intermitencias, y la realidad de Brahman no puede ser intermitente. Brahman no es como nada, y no admite ejemplos, ya que ni siquiera lo admitía en el caso del espacio, esa otra aparente realidad infinita y sin cualidades. Brahman es lo absolutamente otro. Y si quiere hablarse de estados de lo real —siempre como si lo real pudiese tener estados, que no los tiene— ha de decirse (ya en el pensamiento upanishádico, y sin internarnos en las formas posteriores que de él derivan) esto: los estados son cuatro: el de vigilia, el de ensoñación, el de sueño profundo y el que está más allá del sueño profundo; sólo este último es el inexpresable, el inefable y el que a toda tentativa de análisis, de determinación, exige contestar con el famoso neti, neti, “no es así, no es así”. Porque Brahman es, por así decir, el misterio: misterio tremendo para nosotros en cuanto estamos sumergidos en la ignorancia que cree ser conocimiento simplemente porque es conciencia.

Pero así como el espacio es la mejor imagen posible para ilustrar la naturaleza del ser infinito, sin distinciones y sin cualidades, el sueño profundo es la mejor imagen para ilustrar la naturaleza de ese mismo ser en cuanto masa de conocimiento. En el sueño profundo la ausencia de conciencia no significa ausencia de conocimiento. La conciencia no es posible sin objeto; la ausencia de conciencia en el sueño profundo se debe, pues, no a la ausencia de conocimiento —como dirá más tarde Shankara— sino a la ausencia de objetos, así como la luz que invade el espacio puede no manifestarse debido a la ausencia de objetos que la reflejen, sin que esa ausencia de manifestación implique la ausencia de la luz misma. Y en el sueño

profundo el ser está, es, presente; tiene que ser, salvo que incurramos en el absurdo de atribuirle intermitencias que lo contradirían; salvo que creamos, en fin, que la ausencia de conciencia —como en el caso del sueño profundo y otras formas semejantes a él— sea una aniquilación de nuestro ser, que luego, milagrosamente, podría volver a darse por la simple acción de causas exteriores a él actuando sobre el cuerpo, como cuando una voz brusca nos llama o una mano nos sacude.

*

La convicción de que el conocimiento puro (que tiene su imagen en el sueño profundo) no admite dualidad ni puede, por lo tanto, ser expresado en un juicio (que es siempre impuro porque pretende establecer una distinción entre el esto y el aquello) explica que el hombre indio haya podido conciliar la búsqueda de la salvación con las técnicas que enseñan la obtención del trance extático. Primitivamente, esa técnica no pretendió tener un contenido especulativo, y prescindió de toda doctrina. Las diversas escuelas que en los primeros tiempos del budismo aparecen pugnando por conquistar adeptos, difieren en su contenido especulativo pero coinciden en aconsejar la técnica del éxtasis. Suprimir la inestabilidad del pensamiento, conocerse más allá de las determinaciones, era una aspiración de todas las escuelas. En los siglos VI y V antes de nuestra era, todas las escuelas conocen y practican la técnica respiratoria, y, en mayor o menor grado, los ejercicios ascéticos: en vez de esperar el estado de sueño profundo provocado por la fatiga —que también se daba en los animales, y que parecía ser el estado natural de la planta— las escuelas enseñaron a lograr, en cualquier momento de la vigilia, la unificación interior en que toda inestabilidad y diferenciación queda suprimida; y en el itinerario —largo itinerario que conduce al trance— enseñaron cómo se puede prescindir de la cenestesia y hasta trastocar su sentido convirtiendo en euforia el mismo dolor físico. El dolor, moral o físico, no es sino un juicio, una falsa atribución nuestra a las cosas, que en sí no son dolorosas ni placenteras; la técnica del trance enseña, en sus primeras formas, a no sentir el cuerpo como propio y a evitar, así, la confusión corriente de quienes al mirar su cuerpo dicen: “esto soy yo mismo”, “esto es mío”, tan ingenuamente como quienes dicen “es-

to soy yo mismo", "esto es mío" cuando acarician sus vestidos de seda o cuando acarician el cuerpo de la esposa. Esta técnica parecerá propia, más tarde, de una escuela de salvación: la escuela yoga; pero en realidad no fué propia de ninguna escuela: la conocían hasta aquellos negadores del Atman que llamaban farsantes a los brahmanes y rapsodias incoherentes a los libros védicos, y que reducían la vida del hombre a esta vida encerrada entre los límites del nacimiento y de la muerte. El budismo, por ejemplo, comenzó siendo, seguramente, una técnica del éxtasis, sin ascetismo riguroso, y que exigía a sus discípulos un cuerpo no extenuado por las privaciones, ni mutilado, sino en pleno vigor físico. Y precisamente el budismo —que perfeccionó la técnica de la respiración y la otra, más difícil, de la meditación— se presentó como una escuela que quería prescindir de todo contenido especulativo y sólo enseñar a ver —como Buddha decía—, rechazando toda opinión, toda afirmación sobre la naturaleza del hombre, del mundo y hasta de la misma realidad que parecía revelarse en el grado último de su itinerario hacia el éxtasis. Según el pensamiento upanishádico, en su propia naturaleza descansaba el hombre en estado de sueño profundo; y en su propia naturaleza descansa, según un aforismo de los yoga-sûtras, el hombre que ha logrado la concentración; y en esa concentración el conocimiento es libertad absoluta, puro, sin objeto, de acuerdo con los comentarios a ese mismo aforismo: exactamente como es el conocimiento de quienes, sin detenerse a analizar la técnica del éxtasis, y sin recomendarla especialmente, como en el sistema vedânta, han alcanzado la salvación por el simple camino del conocimiento.

Lograda por el trance extático o por cualquier otro medio, la salvación no consistirá, en ninguna de las escuelas, en un aniquilamiento ni en un sueño profundo. El que se haya recurrido a la imagen del sueño profundo para de alguna manera explicar el regreso del hombre a lo que constituye su naturaleza propia, no justifica la interpretación corriente según la cual la salvación no consiste sino en un definitivo sueño profundo. Y el que se haya recurrido a la imagen de la llama que se extingue no justifica, tampoco, que la salvación buscada por otras escuelas pueda entenderse como el simple dejar de ser.

En el budismo se recurre con frecuencia a la imagen de la llama que se extingue; pero esa imagen no es utilizada, como du-

rante tanto tiempo se ha creído, para ejemplificar la idea de aniquilación en que la salvación consistiría. Esa imagen debe ser interpretada de acuerdo con las concepciones propias del espíritu indio y dentro del sistema de ideas en que surgió el budismo. ¿Qué podía entender, un hombre indio de la época, con esa imagen de la llama?: ¿qué era, para el hombre indio, la realidad, o forma de realidad, de la llama? Se ha querido ver, en esa imagen, la manera más clara e inteligible para todos de expresar la idea de aniquilación. Con la muerte, el principio vital —o el alma (poco importa la palabra)— tendría el mismo destino que la llama: se extingue, y la extinción es la muerte definitiva, la aniquilación, la nada. Pero en el pensamiento indio la imagen no podía suscitar esa idea. “La idea india de la existencia del fuego es, más bien, la de que la llama vuelve al primitivo y puro estado de fuego en que existía antes de su manifestación en forma visible”. La imagen debe ser relacionada con la vieja concepción védica según la cual Agni, el fuego, estaba oculto en la madera de donde la fricción lo liberaba; la llama no es, cuando se extingue, visible; pero es fuego. Invisible, no puede decirse de ella, después de su extinción, que exista aquí o allí, pero tampoco puede decirse que no exista. También en el pensamiento upanishádico se recurre a la imagen del fuego y del combustible, y se dice que la inmortalidad del âtman es como un fuego, ya sin combustible, que regresa a su fuente originaria. Ese es el valor del ejemplo de la llama, de la lámpara, del fuego que se extingue, y del poema tardío en que un asceta, hundiendo el pabilo en el aceite de la lámpara y viendo apagarse la llama, murmura: “¡Oh, el nirvâna de la lámpara!”. No se olvide, además, que en esta búsqueda de la salvación ejemplificada con la llama los seres sometidos al samsâra van conociendo, en la serie de las existencias, formas de vida cada vez más lúcidas y ricas: en este mundo, quien está más próximo al nirvâna es el hombre, y no la planta; y aun más próximo al nirvâna están los dioses.

*

De la misma manera los budistas de la escuela llamada del gran vehículo habían dicho y dirían, a través del tiempo, y en muchas formas distintas, que si bien Buddha había salvado a innumerables seres, a ningún ser había salvado, y que su doctrina de la

salvación era una no doctrina, y que su enseñanza acerca de las acciones y los méritos era la no enseñanza acerca de las acciones y los méritos. Buddha había acumulado el infinito mérito que consiste en rechazar todo mérito y en postergar la propia salvación transfiriendo su mérito a los seres incapaces de liberarse del samsâra; y a pesar de eso, a pesar de su infinito mérito, Buddha debía ser asesinado por quien lo encontrase, y había que llevar escondido un puñal para matarlo. Y con ello se quería decir que Buddha, convertido en el nirvâna mismo, convertido en realidad absoluta (y por eso mismo negado, ya que lo absoluto no admite afirmación ni negación alguna), no podía darse aquí, ni allí, ni ahora, ni después, ni nunca. Todo aquí y ahora es un fantasma de Buddha, y fantasma de Buddha era el mismo fundador de la doctrina, incapaz de salvar a nadie ya que la salvación no es un fin al que el hombre deba tender, sino la naturaleza misma del hombre, inafectable y eterna. Así como el pensamiento upanishádico expresó en el "Tú eres aquél" la identidad, la unicidad, que había creído descubrir más allá de todas las diferencias, el budismo hizo lo mismo en otra fórmula: Todos somos Buddha. La salvación no es, pues, el fruto de un esfuerzo, aunque así haya sido presentada insistentemente por muchas doctrinas.

Los filósofos budistas redujeron rápidamente al absurdo todas las interpretaciones en las cuales el nirvâna era un objeto entre tantos al que el hombre podía aspirar, más o menos con los medios con que se aspira a un bien terreno. Para nadie podía comenzar el nirvâna, porque para aquel para quien comenzase debería terminar, ya que todo lo que tiene comienzo ha de tener fin; y quien ingresase en el nirvâna debería egresar de él, por la misma razón. De donde debería concluirse que el nirvâna es el samsâra mismo, ya que es en el orden del samsâra donde se da lo que tiene comienzo y tiene fin. Por ello el budismo insistió en no referirse al nirvâna sino con la expresión paradójica de la literatura llamada del "ápice de la sabiduría", y se negó a hablar del nirvâna como del ser, prefiriendo, para traducir de alguna manera lo que era la intuición de lo absolutamente otro, negarle la pretendida realidad del ser, que era tan vacía como el mismo no ser; o, yendo aún más lejos, abstenerse de toda afirmación y de toda negación, y recogerse en el silencio, porque cuando las ansias del corazón se han apaciguado, la palabra es inútil. Shankara concluirá, con otro conteni-

do especulativo y con otro método, lo mismo; y alguna vez citaría, para dar su última expresión de Brahman, la anécdota según la cual a la pregunta ¿qué es Brahman? sólo se contesta con el silencio.

*

Pero ni la salvación por el conocimiento ni la salvación por el éxtasis podían ser las únicas formas que ofreciese este pensamiento cuya tradición contenía elementos de otra naturaleza. El concepto de Brahman se había formado partiendo de la plegaria entendida como invocación del hombre a los dioses y como sostén y fuerza de los dioses y hasta del mismo mundo. La plegaria era Brahman, y Brahman termina por ser el nombre que se dé a la realidad absoluta y última en la unión con la cual consiste la salvación. La larga tradición brahmánica en que los sacrificios y las fórmulas rituales habían llegado a constituirse en un sistema preciso, de celoso equilibrio, donde la menor infracción determinaba una catástrofe, no podía desaparecer ante la especulación filosófica que había descubierto o creído descubrir otros medios de salvación, menos mecánicos. Tampoco podía, la antigua devoción popular, que veía en los dioses a seres amigos y que los invocaba para conversar con ellos y que les pedía el perdón de las culpas, renunciar al camino de salvación que había sido enseñado por los viejos videntes autores de los himnos. Esos dos caminos, el de rito y el de la plegaria, subsistieron junto a los otros, pretendiendo, también, ofrecer la vía segura de salvación. Pero tanto uno como otro tuvieron que justificar sus pretensiones, presentándose con un contenido especulativo que los fundamentase más firmemente. No bastaba ya la simple acción ritual, ni la simple invocación devocional: era necesario que el sacrificio y la plegaria, demostrasen, frente a los otros caminos de salvación, su legitimidad.

El sistema mîmânsâ es el que ofrece, especialmente, la justificación racional de la acción ritual como camino de salvación. Uno de sus mayores filósofos (Kumârila), interpretando literalmente la afirmación vedantista de que el mundo es Brahman, objetaba que la absoluta pureza de Brahman impone admitir por una parte la absoluta pureza del mundo y negar por otra la existencia misma del mundo: el mundo no podía haberse originado ni aun

en virtud de mâyâ, la ilusión, pues lo absoluto, por ser tal, no admite ese segundo término sin el cual la existencia del mundo es, sin embargo, incomprensible. La doctrina vedânta, que quiere negar la dualidad, la afirma aunque a uno de los términos de la dualidad quiera negarle realidad diciendo que es ilusorio. Efectivamente, ese segundo término es ilusorio; pero si es ilusorio ¿cómo puede ser, junto a la absoluta pureza de Brahman? El conocimiento —en fin— objeta Kumârila, no puede asegurar, como los vedantistas pretenden, la liberación. Si liberarse es substraerse al samsâra, y si en el samsâra han de madurar los frutos de las anteriores acciones, ningún conocimiento puede impedir que se agote la serie originada en las acciones y que con las acciones se alimenta. Sólo en la acción, y no en el conocimiento, ha de resolverse el problema que la acción nos ha planteado: el valor de los vedas no reside, pues, en el descubrimiento de un conocimiento que por sí sólo fuese capaz de paralizar el juego de las causas y los efectos; su valor reside en la prescripción de acciones capaces de neutralizar los efectos de otras acciones.

De esta manera en el sistema mîmâmsâ aparece, sistematizada, la vieja concepción del dharma, de la ley, como simple juego de fuerzas en el que el destino del hombre se resuelve, con cálculo preciso, como el destino de la piedra. Y esto es un regreso a la actitud brahmánica en que toda la realidad —incluso la del hombre— era concebida como un sistema de leyes sin sorpresa, y en donde a la esperanza le bastaba, para alimentarse, un simple mecanismo de fórmulas sacrificales. Pero si la teoría mîmâmsâ fuese esto sólo, no se explicaría que pudiese subsistir junto al pensamiento vedânta. Contenía algo más, que estaba seguramente más próximo a las convicciones secretas del pensamiento indio y sobre todo a esta convicción: la de que la realidad es eficacia, la de que la realidad es acción, la de que el hombre es hijo de sus acciones. El conocimiento no es, desde luego, en la escuela mîmâmsâ, inútil, y hasta es necesario, no en cuanto es simple conocimiento, sino en cuanto es conocimiento de la naturaleza de las acciones y conocimiento de sus consecuencias. El conocimiento no detiene ni puede detener el curso de las acciones; sólo puede salvar al hombre en cuanto permite descubrir las acciones capaces de detener aquel curso, que es el curso del samsâra. Esa y no otra es la eficacia del conocimiento; y sólo en esa forma puede el conocimiento, por así decir, salvar.

Pero de todas las acciones posibles, las que aseguran la salvación son las acciones sacrificales reveladas en los vedas. Esas acciones salvan no porque los dioses a quienes están dirigidas sean capaces de actuar para la salvación del hombre (pues los dioses no actúan) sino porque esas acciones son capaces de determinar por sí mismas lo que técnicamente se llama apûrva (resultado), concepto en el que ha querido verse poco menos que una substancia misteriosa, así como en el viejo concepto de brahman —plegaria— quiso verse también la substancia misteriosa que los sociólogos han designado con el nombre de mana, tomado de los melanesios. Las palabras (de las que la escuela mîmâmsâ efectúa un análisis delirante) tienen por sí mismas, no como sonidos, sino como significaciones, la eficacia necesaria para crear una situación que subsiste hasta el momento en que otras circunstancias la hagan interferir en las acciones del hombre, neutralizando la fuerza de esas acciones y contribuyendo así a la salvación.

La palabra cobra, en esta forma, un sentido nuevo que ya no es el de la magia sacerdotal, donde valía más como sonido que como significación, sino el de un nuevo misterio donde no se trata de un juego mecánico de fuerzas: el rito, con sus fórmulas, se ha convertido en elevada acción espiritual, y esa acción espiritual tiene precisamente en la palabra, o en la liturgia, o en el sacrificio, su mejor traducción. Esto nos sirve para entender un poco mejor dónde reside la razón de que en la India —y también fuera de ella— todo sistema religioso tenga, además de su conjunto de doctrinas, no siempre homogéneas, una lengua sagrada, una liturgia precisa y una economía sacrificial bien determinada.

*

La doctrina vedânta restringe el valor de la acción, de la lengua sagrada, de la liturgia, de los sacrificios, de la devoción, de los símbolos. Todas ellas son formas de lo heterogéneo en que Brahman no puede consistir. Brahman es el Atman. Esto significa que la naturaleza de Brahman no se obtiene, como un bien cualquiera, gracias a un instrumento determinado ni a una multiplicidad de instrumentos. Nada pueden el símbolo, ni la devoción, ni la obra, porque todas ellas son, en definitiva, formas de la ilusión del mundo. "Brahman es el Atman": eso significa que la

realidad única no admite nada ajeno a ella misma, y que no es meta final de ningún camino por el cual haya de efectuarse un penoso itinerario. Ni siquiera el conocimiento es un instrumento para la salvación: el conocimiento es la salvación misma, porque Brahman no es el objeto del conocimiento, una realidad a la que el objeto se refiera, sino el sujeto del conocimiento, un sujeto sin objeto posible, sujeto puro. Y ese conocimiento es conocimiento, sin más; y no, como podría creerse, conocimiento de, o conocimiento que consista en la supresión de nada.

Pero algunos oponentes de Shankara sostenían que la salvación consistía en la aniquilación del mundo. Eso sería lo prescrito por la enseñanza védica, así como para quienes desean obtener el mundo de los padres se prescribe el cumplimiento de determinados sacrificios. "Quien quiera conocer la verdadera naturaleza de Brahman debe, primero —se argumenta— suprimir la apariencia de pluralidad que impide el verdadero conocimiento, así como el hombre que desea cerciorarse de la verdadera naturaleza de un objeto sumergido en la oscuridad debe primero disipar las tinieblas". Pero Shankara pregunta: "¿En qué consiste esa llamada aniquilación del mundo? ¿Es semejante a la supresión de la dureza de la manteca expuesta al fuego?; ¿o es que el mundo aparente de los hombres y las formas, de la multiplicidad, debe ser disuelto por el conocimiento, como el fenómeno de la doble luna —debido a una enfermedad de la vista—, se suprime por la aplicación de una medicina? Si se trata del primer caso, las prescripciones védicas nos ordenan lo imposible, pues nadie puede suprimir el mundo con todos sus seres". La pretendida supresión es ilusoria: el conocimiento no es destrucción de nada, porque si fuese destrucción sería destrucción ilusoria. ¿Y cómo va el conocimiento a consistir en ese ilusorio entretenimiento de matar ilusiones? ¿No sería entonces el conocimiento una ilusión, en vez de ser la realidad de Brahman? En vano diremos: "Conoce a Brahman. ¡Disuelve el mundo!" El mundo seguirá siendo lo que es —una ilusión— por mucho que nos esforcemos en destruirlo. Lo que ha de destruirse no es la ilusión —indestructible y eterna—; lo que ha de destruirse es la ignorancia que confunde esa ilusión con la realidad; y una forma de ignorancia consiste precisamente en querer destruir lo que es ilusorio. El conocimiento, en rigor, nada destruye, porque el conocimiento no es acción. La acción, había dicho, Shankara,

es propia de los seres imperfectos; es una imperfección siempre la que nos mueve a la acción. Y el conocimiento, que es lo absoluto, que es Brahman, no puede ser acción. El conocimiento nada destruye, porque a nada está referido: no tiene por término un objeto, un aquello: es el sujeto puro; y tampoco tiene por término una acción, otro aquello: es acto puro.

*

La ignorancia nos señala diferencias donde no las hay, y la salvación, dice Shankara —siguiendo una de las muchas posibles líneas de pensamiento insinuadas por las Upanishads— no consiste sino en el conocimiento en que no hay diferencias. Mejor dicho: el conocimiento liberador no se detiene siquiera a advertir que no hay diferencias en la realidad. Las diferencias no existen, y en ninguna forma el conocimiento puede ser conocimiento de lo que no existe. El conocimiento expresado en el juicio “no hay diferencias” es imposible. Si hay diferencias, se puede formular el juicio: “hay diferencias”; pero si no hay diferencias no se puede formular juicio alguno, ya que el juicio se refiere siempre a lo que es, y no a lo que no es. La ilusión no es conocimiento de, en resumen; es conocimiento puro.

Pero cabe preguntar: ¿cómo se obtiene ese conocimiento? ¿En qué consiste esta nueva magia que intenta substituirse a la magia ritual de los sacerdotes convencidos de que a través del cumplimiento de una ceremonia se obtiene la unión con Brahman, y substituirse también a la magia del éxtasis, propia de las escuelas que depositan la salvación en la técnica de la respiración?

Shankara no ha ignorado la pregunta, y se la ha formulado a sí mismo con toda claridad, convencido de que ese su camino de salvación era, de acuerdo con una imagen upanishádica, tan estrecho como el filo de una navaja. Se aconseja meditar sobre la unidad del Brahman absoluto que es el ser universal, pureza eterna, conocimiento, libertad. Pero ¿qué valor puede tener esa meditación? Se nos ha dicho que la verdad es la encerrada en la fórmula “Tú eres aquél”. O ese texto nos da inmediatamente, en cuanto es comprendido, la primera vez que se lo oye, la salvación, o es inútil insistir y repetirlo cien veces. La liberación no está dada por ese pensamiento, así como el saber que un dolor no tiene causa físi-

ca real y que es sólo producto de nuestra imaginación no basta para suprimirlo en cuanto dolor. El conocimiento en que Brahman consiste no puede obtenerse con la letanía del "Tú eres aquél", ni con las letanías de la sílaba sagrada Om.

Cierto —dice Shankara—: las letanías no salvan, como no salvan los símbolos. El conocimiento, si se obtiene, no puede ser sino intuición directa; no se llega a él por grados. No hay grados de la intuición. Pero sí hay grados en los sentidos atribuibles a una mera agrupación de palabras. Y cuando el sentido del "Tú eres Aquél" es el que mi doctrina ha venido ilustrando, la intuición de su verdad y, por lo tanto, la salvación, es forzosa, y ya no se podría ni siquiera no quererla. Todo lo demás, las obras, la devoción, el razonamiento discursivo (mi mismo razonamiento discursivo), son meros puntos de apoyo que por sí no aseguran la salvación, ya que la salvación, por ser la unidad misma de Brahman, no puede ser sino conocimiento puro y sin discurso; pero esos puntos de apoyo acercan, por así decir, y en cierta medida, a la verdad, en la misma forma en que a la verdad acerca el maestro que, al querer indicar una estrella en el cielo, dice a su discípulo: "¿Ves esa estrella brillante y roja? —Sí—. Pues bien: ésa no es. ¿Ves esa otra estrella, a la derecha, menos brillante? —Sí—. Pues bien: tampoco es ésa". Y, por fin, le muestra la estrella, ubicada entre ellas, y le dice: "Esa es". Ninguna de las otras estrellas es la estrella. Ninguna de las otras estrellas da el conocimiento, ni siquiera aproximado, de cuál es la estrella que buscamos, de cómo es la estrella que buscamos. Y cuando hemos encontrado nuestra estrella, las otras dejan de tener el aparente sentido que tenían. Pueden, las otras, existir o no existir: Poco importa. Ya tenemos nuestra estrella. Los símbolos, la devoción, las obras, pueden existir o no existir: también importa poco.

Estas lecturas hechas en el Colegio Libre de Estudios Superiores en mayo y junio de 1942, constituyen los capítulos III a VIII del libro "Introducción al conocimiento de la Filosofía en la India" (Viau. Bs. As. 1942).

Enrique José Varona⁽¹⁾

Por FRANCISCO ROMERO

Los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica; tal auge es uno de los hechos, hoy por hoy, más considerables y prometedores en el área de la cultura de estos países. Y por más de un motivo. Porque, disminuída la actividad filosófica europea, casi detenida ahora por la guerra y aun por un clima ideológico poco favorable para la libre indagación filosófica, y sin perspectivas más felices para los tiempos que luego vendrán, la creciente preocupación americana por la filosofía promete un aporte sustitutivo, que puede ser del mayor precio para que continúe su curso la indagación de los problemas supremos y últimos. Pero independientemente de cualquier consideración de este orden, no puede dejar de reconocerse la extrema importancia que reviste el hecho de que la cultura de nuestros países se eleve a la conciencia filosófica, anunciando con ello que llegan a su definitiva mayoría de edad; porque la filosofía, comparada por Hegel, como es bien sabido, con el buho, el ave Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su última y más ardua etapa. Detengámonos un instante ante esta aseveración. Una hora solemne ha sonado en el reloj americano. Nuestra cultura había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica, histórica y literaria conjun-

(1) Nació en Camagüey, Cuba, en 1849; fué profesor de filosofía en la Universidad de La Habana; murió en 1933.

tamente parecía ser la vocación de la inteligencia ibero americana. Pero hubiera significado error —ahora se ve bien claro— atribuir a estas preferencias alcance de cosa temperamental o vocacional. Eran etapas, no en el sentido de escalones que deben dejarse atrás, sino en el de actividades en sí importantísimas y permanentes, pero que deben ceder a su tiempo su carácter de temas exclusivos de indagación y creación, dejando en la ocasión propicia que a su lado broten y proliferen otros intereses de incubación más lenta y tardía. Estos intereses, los científicos y filosóficos, aparecen en nuestros días, no ya como singular destino y ocupación de unos pocos, sino como tarea plural y común, como fines normales del trabajo intelectual; brevemente: como expresión de una conciencia. Una nueva etapa se inicia, como he dicho, en nuestra cultura, y con ella aparecen responsabilidades nuevas. Iberoamérica se apresta a decir su palabra en lo filosófico, ensaya trabajosamente un ensamblamiento de sílabas que componga una expresión con sentido. El doble peligro, la doble condición del esfuerzo filosófico, deben ser tomados en consideración y afrontados. Este doble peligro o doble condición, es el del temor y el de la osadía. Quien no sienta temor al proponer una solución filosófica carece de toda responsabilidad y aun comprensión de la filosofía, porque el querer encerrar la vasta y arcana realidad en los moldes de nuestro pensamiento es siempre una aventura desmesurada. Y quien no compense este temor con la valentía de proponer la propia respuesta a las interrogaciones inmemoriales, no inscribirá su nombre en la lista de los que, en este apartado de la inteligencia, han dado o han procurado dar un paso hacia adelante. La filosofía, como se ha dicho muchas veces, exige al mismo tiempo modestia y soberbia, temor y atrevimiento. Con las naturales excepciones, puede consignarse que en la tarea filosófica que por todas partes se inicia y crece en el Continente y sus islas, esta doble exigencia o condición se cumple, esto es, que la noción de las dificultades y responsabilidades se acompaña del propósito firme de que en lo sucesivo la marcha del pensamiento no suceda sin nosotros.

Ya en otra ocasión he señalado tres etapas en el pensamiento filosófico de Iberoamérica. Lo propio de la primera etapa es el carácter escolar del trabajo filosófico, supeditado a la docencia y sin mayores afanes de originalidad ni creación. Muchas indagaciones se realizan en estos momentos, en los diversos países, encaminadas

a esclarecer nuestro pasado filosófico, en la Argentina; en Cuba, y cito al azar los nombres de Medardo Vitier y de Antonio S. de Bustamante y Montoro; en Venezuela, en Colombia, en el Perú, en Bolivia, etc. Aunque no creo que estas averiguaciones muestren otro sentido de nuestros orígenes filosóficos que el indicado antes, esto es, su carácter de asimilación o incorporación de lo extraño en vista de la enseñanza superior, sin embargo muchos puntos curiosos y aun importantes han de ser aclarados y aun revelados, y significarán un aporte del mayor valor tanto para la historia filosófica de nuestros pueblos como para su historia social y política, porque quedarán manifiestas muchas fuerzas ocultas o poco conocidas hasta ahora, que tuvieron su parte en la marcha de los sucesos. Para referirme a un solo ejemplo, haré constar que el eminente estudioso boliviano doctor Guillermo Francovich, actualmente subsecretario de relaciones exteriores de su país, en trabajos iniciados en conexión con la Cátedra Alejandro Korn, de Buenos Aires, ha hallado y nos ha comunicado un documento de singular importancia, un decreto del mariscal Sucre del año 1827, ordenando los cursos filosóficos superiores y declarando obligatorio en ellos el estudio de la Ideología según la obra de Destutt de Tracy, verdadero plan de estudios de filosofía, que es todo un documento en la historia de nuestra cultura.

En esta primera etapa, en la que figuran ecos y resonancias de muchos movimientos europeos, de la escolástica, del cartesianismo, del empirismo inglés, de Condillac, de los Ideólogos, especialmente de Destutt de Tracy, la preocupación docente preponderará sobre la estrictamente filosófica en cuanto creación o, por lo menos, reconstrucción personal de ideas y doctrinas.

La segunda etapa es bien diferente. Importa ya una faena creadora, o por lo menos una adhesión tan apasionada e individualizada a los diferentes puntos de vista, que sus representantes mayores merecen ya el nombre de filósofos en el pleno sentido de la palabra. Los hombres de esta etapa segunda hacen, en diferente medida, vida filosófica, esto es, ponen los intereses especulativos en la zona central de su espíritu, si bien no como únicos intereses. Ni hubieran merecido, por cierto, tanto reconocimiento si, al filosofar, no hubieran hecho otra cosa, y se hubieran recogido en la intimidad de

sus almas para sopesar en ella, en arisco apartamiento, los problemas de la especulación, desentendiéndose de los otros problemas. Al contrario, lo peculiar de estos hombres es su enérgico sentido filosófico apareado a su no menos profunda y activa comprensión de los problemas más candentes y vitales de su época. En su tiempo, que linda con el nuestro y es apenas nuestro ayer, la cultura de sus países requería de muchos modos su aporte y la incitación de su palabra y de su ejemplo. La actividad filosófica no era todavía una función normal, una tarea de cultura de orden común. Ellos, por el vigor de su pensamiento, nos enseñaron que la filosofía es algo más que asunto de programas y de planes de estudio; que no es tampoco elegante ornamento del ánimo ni apacible ocupación de ociosos, ni tema de vanas curiosidades.

En pocas palabras, aparte de su contribución a la conciencia y a la espiritualidad de Iberoamérica, que realizaron de muchas maneras, les debemos haber integrado nuestra cultura con la preocupación filosófica, haber completado nuestra espiritualidad con una nueva dimensión, que es precisamente dimensión en profundidad. En este grupo ilustre, en el que Varona ocupa lugar destacado, y en el que, desdeñando diferencias de tiempo ya que la función y significación es unánime, debemos contar a hombres como el mexicano Caso, el peruano Deustua, el uruguayo Vaz Ferreira, el chileno Molina y el argentino Alejandro Korn, ocurre un hecho importantísimo y definitivo: el verdadero ingreso de Iberoamérica en la filosofía y de la filosofía en Iberoamérica.

Tras ellos, en la tercera etapa, en la presente, el interés filosófico se amplía, se difunde y se organiza. Ciertos países no ofrecen ya, como en la etapa anterior, una grande y solitaria figura, aureolada de austeros prestigios, sino que muchos países, casi todos, cuentan con grupos más o menos numerosos, distintos por la calidad y la cantidad, pero afines por la intensidad de la preocupación filosófica, por el afán de trabajo personal; por la tendencia al intercambio y a la agrupación. El esfuerzo filosófico se ha normalizado, es ya una común tarea de la inteligencia que seduce a muchos jóvenes, que atrae al lector o al mero oyente. En sitios aislados surgen robustas vocaciones, alcanzan algunos una formación estricta, en términos tales que denuncian la existencia de un clima filosófico, de una atmósfera cálida y envolvente que favorece estas germinaciones, antes rarísimas o casi imposibles. Esta nor-

malidad, esta continuidad y pluralidad de la preocupación filosófica es lo propio de esta etapa actual; entramos en un período que podemos denominar de colonización filosófica.

Pero no descuidemos lo principal. Si la filosofía es ahora tarea natural y aun habitual entre nosotros, si crece ante nuestros ojos y cada dos o tres años podemos agregar un nuevo nombre a una nómina ya bien abundante; si, en una palabra, ha comenzado nuestra colonización de la filosofía, es porque tenemos detrás la generación insigne de los fundadores. Y no hay ponderación en el adjetivo. Si esos hombres —un Varona, un Caso, un Deustua, un Vaz Ferreira, un Korn— filosofaron y, sobre todo, si perseveraron en la filosofía, fué porque en ellos había una extraordinaria vocación, una de esas vocaciones que son destino. En un clima denso, cuando un general interés por una de las facetas de la cultura promueve una especie de campo de fuerza, cualquier vocación, por tímida y escuálida que sea, puede lograrse y afirmarse, sostenida y corroborada por el influjo externo. Hasta la mera e indiferente ocupación profesional puede desarrollar después una consagración de fuerte tinte vocacional: es lo que ocurre en los países de muy consolidada cultura. Una débil llamita, si le acercamos el combustible apropiado y le insuflamos oxígeno abundante, arderá largamente. No es éste el caso de la línea de filósofos de Iberoamérica a que ahora me refiero, y a los que he denominado los fundadores. Ardieron por íntima y propia combustión, y el material ajeno que necesitaron para alimentar su hoguera —con sus propias manos lo acarrearón; se formaron a sí mismos, y no se sabe qué admirar más, si el esfuerzo que en ello pusieron o el certero instinto que les hizo descubrir la vía justa— entre tantos posibles senderos de extravío. Filósofos en soledad y a la intemperie, sin posibilidad de diálogo, sin la seguridad siquiera de que se les estimase y comprendiese. Muchos son los méritos intelectuales de este disperso grupo de ilustres americanos; pero las meras virtudes de la inteligencia no bastan a explicarlos. Todos ellos fueron excepcionales por el carácter, por la callada y valiente energía de la voluntad, por el extraordinario nervio moral. Este creo yo que fué su secreto y la razón última de sus vidas, y el trato con algunos de ellos me confirma en tal suposición. Si hoy tenemos en Iberoamérica un vasto taller que afronta la filosofía como tarea, en comunicación y diá-

logo, y con posibilidades de avance y de aporte propio, a ellos en primer lugar se lo debemos.

Como lo que me ocupará de preferencia será la función de Varona en la constitución de la conciencia filosófica americana, conviene decir unas palabras sobre la marcha de las ideas filosóficas en Cuba.

La filosofía tiene en Cuba una tradición ilustre. Un índice de la intensidad y de la continuidad de la vocación filosófica de la inteligencia cubana, es éste: que en Cuba desde hace mucho tiempo se estudia la marcha y evolución de la filosofía en el país, en repetidos intentos de aclarar el sentido y las peripecias del pensamiento filosófico que allí se ha ido manifestando. En casi todos los países de Iberoamérica hay ahora un notable interés por averiguar el pasado filosófico nacional; pero este interés es reciente, y aun en algunos de nuestros países apenas comienza a manifestarse en nuestros días. No así en Cuba, donde la preocupación por el desarrollo local de las ideas filosóficas ha sido singularmente precoz.

Para evitar los errores en que fácilmente incurre quien juzga a tanta distancia, y atendiendo sobre todo al carácter de somero resumen que tendrá necesariamente esta parte de mi exposición, me atengo en ella a una de las más recientes y autorizadas fuentes de información. Uno de los más destacados estudiosos cubanos de estos asuntos, el Dr. Medardo Vitier, dictó hace poco un curso sobre las doctrinas filosóficas en Cuba, cuyos resúmenes se han publicado en la "Revista Cubana", a los que me atengo en lo principal. Tras la habitual enseñanza de la filosofía escolástica, el P. Félix Varela suscita una profunda reforma de estos estudios: cambia el acostumbrado método silogístico por formas más libres y espontáneas de exposición; introduce poco a poco el idioma español en la cátedra, que antes se dictaba exclusivamente en latín, y escribe sus textos en nuestro idioma, relegando el latín para los ejercicios; cambia la doctrina, cuando comienza a dar a conocer a Descartes y a Condillac, e implanta la enseñanza de nuevas materias, como la física y la química. Estas reformas de Varela en el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio, ocurrieron a lo largo de diez años, desde 1811 a 1821, y tuvieron el apoyo y aun la incitación del Obispo Espada. Además, Varela difundió en la cátedra llamada entonces de Constitución, ideas de derecho político que "influyeron considerablemente en el ideario filosófico y social que agitó la cen-

turia toda". En cuanto escritor de filosofía, Varela sigue a Descartes y a Condillac. A pesar de ser sincero creyente, era partidario de la autonomía del pensamiento. En 1813 escribía: "La autoridad de los Santos Padres en filosofía es la misma que la de los filósofos que ellos siguen". Por algunos de sus puntos de vista se pone entre los empiristas, sobre todo al impugnar la noción de sustancia, como ya advirtió el mismo Varona.

Anteriormente he anotado el papel que en cuanto activos obreros de la cultura americana y fundadores de su civilización y espiritualidad, corresponde a muchos de los filósofos de nuestra América, que de este modo rebasan el linde de la actitud y de la actividad filosóficas, y se convierten en fuerzas activas en el campo de las más concretas realizaciones. Tal característica, que veremos luego repetirse en Varona y que se da en tantos otros, aparece ya, en manera eminente por cierto, en el Padre Félix Varela, con el que se cometería injusticia si solo se recordara de él la reforma de los estudios filosóficos, su propio personal aporte de pensador y escritor, y aun su fecunda enseñanza en el terreno del derecho político. Porque Varela fué un americano apasionado por el presente y el porvenir de su patria, y ninguna consideración de incomodidad ni aun de peligro le apartó de cumplir lo que juzgó su deber. Diputado a las Cortes españolas, agitó allí el problema del gobierno y administración de la Colonia y aun proyectó un nuevo estatuto; más adelante se contó entre los diputados que votaron la destitución de Fernando VII, gesto de valor cívico que había de atraerle la condena de muerte y de confiscación de bienes, y si la primera no llegó a cumplirse fué porque se extrañó estableciéndose en los Estados Unidos, hasta su muerte. Otro interesante indicio de su mérito y prestigio, es la estimación y admiración que por él llegó a sentir Monseñor Dobois, Obispo a la sazón de Nueva York, quien le hizo su vicario. Se sabe que estuvo a punto de suceder a Dobois en el Obispado, y acaso si no llegó a ocurrir ha de atribuirse a las gestiones en contra del gobierno de España ante la Santa Sede. Varela, en resumen, es una noble e interesantísima figura, sobre la que habrá que volver. Muchos de los datos más curiosos sobre su actividad política han sido descubiertos y publicados por el eminente investigador y actual Director de Cultura de Cuba, don José María Chacón y Calvo.

La vida del Padre Varela corre de 1788 a 1853. Casi coinci-

de con ella la de otro insigne filósofo de Cuba, José de la Luz y Caballero, que va de 1800 a 1862. A Luz y Caballero se le ha llamado "el más sabio y el mejor de los cubanos", y es buen informe para apreciar la impresión que causaron su persona y su obra el recordar que en plazo relativamente breve salieron tres libros sobre él, hasta 1903, fecha del de su discípulo Piñeyro, para no contar los trabajos que han ido apareciendo después.

Luz y Caballero inició la carrera eclesiástica, que abandonó tras haber recibido las órdenes menores. Sus filósofos predilectos parecen ser Aristóteles, Bacon y Locke, y concilia estas influencias con una honda religiosidad. Propició la reforma de los estudios, aconsejando la introducción en mayor escala de las disciplinas científicas. Impugnó el eclecticismo de Cousin, y en opinión de Varona, se adelantó a los puntos de vista que habían de triunfar en la psicología mucho más adelante, con Wundt.

Varona, como se ve, surge en un ambiente de cultura muy trabajada y muy intensa, no sólo en el orden de los estudios literarios e históricos, abundantemente cultivados desde antiguo en Iberoamérica, sino también en lo que respecta a las disciplinas filosóficas.

Lo primero, antes que hablar de sus aportes en lo filosófico, es consignar la elevadísima jerarquía humana de este ilustre americano. Es, en efecto, uno de los varones de que se enorgullece con razón Iberoamérica, uno de sus hombres representativos, uno de los fundadores de nuestra cultura. El correr del tiempo disminuirá probablemente la significación de su pensamiento en cuanto dato y contenido conceptual, en cuanto importa una determinada serie de tesis. Pero, sea como sea por este costado, siempre expuesto al desgaste natural del tiempo, ocurrirá con él lo que con nuestro Alejandro Korn, lo que ocurre con otros hombres de excepción: que su valor humano permanece incólume, sin desmedro alguno, antes bien cada vez más admirado por mejor conocido y por más limpiamente estimado. El tiempo no ha hecho sino acrecentar la admiración hacia Varona y destacar con más nitidez los claros perfiles de su excepcional personalidad, que ya no es sólo gloria de su patria, sino honor del Continente.

Los testimonios concuerdan en reconocer la extraordinaria

elevación de su alma. Sin una rara energía espiritual, sin un poder que a veces parece casi de adivinación, no le hubiera sido posible, en su país y en la época azarosa en que le tocó vivir, llegar a ser lo que fué y cumplir la obra que realizó. Sus primeros trabajos literarios demuestran una extensa versación y capacidad crítica. Recordemos a este respecto una opinión sumamente valiosa, la de don Rafael Montoro: "Los primeros trabajos literarios de Varona, brillantes y definitivos como ahora se dice, porque no reclaman corrección ni enmienda, son admirables dechados de erudición y de crítica. Sobresalen en ellos la profundidad de los juicios y el conocimiento de las literaturas extranjeras tanto como el de la española y el de las clásicas. Era asombroso el caudal de cultura en un joven de tan pocos años, cuya dedicación a las letras había sido interrumpida por las preocupaciones políticas y por el empeño patriótico que conmovieron a la sociedad cubana en 1868 y en los años inmediatamente posteriores, absorbidos por la revolución y la guerra de independencia en cuyas filas se alistó Varona". Pero si la versación y la capacidad creadora de Varona han de atribuirse ante todo a sus calidades intelectuales y éticas, su temprana vocación se vió favorecida y en cierto modo alimentada por algunas circunstancias propias; en efecto, este hombre del interior de la isla pudo aprovechar el rescoldo y los instrumentos de vieja, sedimentada y aun activa cultura que existía en las antiguas ciudades del interior, en una de las cuales, Camagüey, el antiguo Puerto Príncipe, había nacido, centros donde existían ricas bibliotecas y una preocupación nunca interrumpida por las cosas del espíritu. Cuando Varona se trasladó a La Habana, con la salud quebrantada, con pesadas cargas de familia y no muy abundante de recursos, sin relaciones en el nuevo ambiente, poco tardó en hacer reconocer sus méritos y en asumir la función directora e inspiradora a que su índole le destinaba. Sus tribunas periodísticas fueron la "Revista de Cuba", publicación famosa y de decisiva significación en su país por aquellos años, y el periódico "El Triunfo".

En el salón principal de la redacción de este periódico pronunció Varona la serie de conferencias que luego fué su tratado de Lógica. El libro apareció en La Habana, Imprenta Militar, 1880. Al año siguiente, una revista especializada europea tan autorizada y severa como la "Revue Philosophique", consignaba este juicio: "El libro del Sr. Varona demuestra que es un hombre de mérito,

erudito sobre todo, pero crítico juicioso y escritor claro y elegante". Y agregaba estas palabras, sobre cuyo alcance no es necesario insistir, pues basta tener en cuenta que aparecían en París, en una revista que era entonces de las primeras de Europa: "La traducción (al francés) de las Conferencias adquiriría fácilmente carta de naturaleza en nuestra enseñanza" ("Revue Philosophique", noviembre de 1881).

Lo primero que sorprende a quien recorra hoy estas lecciones, es ya desde la primera y en primer término, la segura información de Varona. Para no citar sino un caso: ya en esa época Varona conocía y utilizaba a Wundt, que sólo bastante posteriormente se difundió por otros países americanos. Nombres que hasta muchos años después fueron poco y mal conocidos en otras partes, aun por especialistas serios, eran familiares al maestro cubano en la época de sus primeras lecciones de filosofía. Otro rasgo notable del libro es el resumen que aparece en él de la evolución de la filosofía en Cuba, parte esta que se ha convertido en clásica fuente de información sobre el asunto. Con la precisión de juicio y la generosidad intelectual que lo caracterizaban, Varona esboza a grandes trazos la figura y la obra de sus antecesores más importantes, sin que falte alguna calurosa reivindicación de prioridad para alguno de ellos, como cuando dice que "alguna vez el juicio y la doctrina de nuestros sabios se anticipó a los que después han obtenido la sanción de la mayoría docta en el viejo mundo". La admiración de Varona va ante todo hacia José de la Luz y Caballero, a quien he recordado antes, del que habla con la más alta ponderación. Luz y Caballero es para Varona "el escritor de más vasta erudición filosófica, el pensador de ideas más profundas y originales con que se honra el Nuevo Mundo". Vale la pena transcribir algunos de los juicios de Varona sobre este precursor suyo, porque la claridad que él proyecta sobre dicho filósofo se vuelve en cierto modo, reflejada, sobre él mismo, ya que sólo una personalidad muy rica en valores es capaz de descubrir y afirmar los valores ajenos. "Espíritu nutrido con la más pura savia de la filosofía (dice de Luz Caballero); exento de toda preocupación doctrinaria; enamorado ardientemente de la verdad, y con abnegación bastante para abjurar ante sus aras toda falsa concepción, por brillante que fuera, todo prejuicio, por arraigado que estuviera, no acogió ninguna doctrina sin depurarla, y cuanto enseñó fué el fruto de una larga —más aún— sincera

elaboración. La perspicacia de su ingenio, aguzada en el estudio constante del humano saber, y el poderoso vuelo de su discurso, se patentizan al considerar, con asombro y tristeza, que La Luz fué en este ángulo remoto del mundo civilizado un verdadero precursor de doctrinas que hoy se predicán con aplauso en los centros de la cultura humana”.

Todo esto que decía Varona de La Luz y Caballero se aplica punto por punto a él mismo; sin quererlo, ha trazado algunos de los rasgos principales de su propio retrato. Y detengámonos un instante en unas palabras de este fragmento, que deben ser destacadas. “Con asombro y tristeza”. Aquí, en esta indicación hecha de paso, está el drama íntimo del fundador, del que pone los primeros pilares que asentarán y sostendrán las futuras edificaciones. Estas vocaciones excepcionales suelen marcar a quien las siente y lleva en sí con un sello trágico; antes de deparar un futuro de eficacia y aun de gloria, otorgan un inmediato destino de soledad. Es el drama de los elegidos, un drama de todos los tiempos y de todos los países, que proporcionó a Alfredo de Vigny la sustancia de uno de sus más famosos poemas, el “Moisés”. Moisés, agobiado bajo el peso de su grandeza, solitario por ser diferente, y triste hasta la muerte en su soledad, pregunta a Jehová: Señor, ¿qué es lo que te he hecho yo para que me tomes por tu elegido? En esas palabras de Varona —“con asombro y tristeza”— está su piedad hacia el iniciador de caminos nuevos, y sin duda también una involuntaria revelación, una confesión tácita, la de su propia tristeza de creador y guía. Sin que yo quiera ahora insistir demasiado sobre el punto, no creo lícito omitir que una sombra de esta tristeza, fruto amargo de la soledad espiritual, se percibe en varios de los mejores creadores filosóficos nuestros de la época que inmediatamente nos precede.

La dedicatoria de la *Lógica* de Varona dice así: “A la juventud cubana, en cuyo corazón deseo fervorosamente que jamás se extinga el amor a la ciencia, que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad”. Estas palabras tienen un hondo significado. La Colonia fué más larga para Cuba que para los demás países de América; la Isla, excluida del libre consorcio iberoamericano, padeciendo el retardo de una situación de vasallaje, se estremecía en ansias de liberación, y Varona figuraba entre los que vivían en la angustia del presente y en la esperanza de la independencia, de la liber-

tad. Pero el filósofo sabe lo que a veces olvida el patriota: que la independencia y la libertad no son sólo la autonomía respecto a los poderes políticos externos y la coacción extraña; que la ignorancia es también esclavitud, porque nos hace siervos de la naturaleza y de las peores fuerzas que hay en nosotros mismos. El patriota quería a su patria libre y autónoma, quebrado el vínculo que la supeditaba al estado español. El pensador quería más profunda y radical libertad, la que nace de poseernos y de poseer en el conocimiento, mediante la inteligencia, las leyes de las cosas.

Cuando el empirismo adquirió en el siglo XIX contornos precisos y adecuados a las exigencias de la época, convirtiéndose en Positivismo, en algunos de los máximos representantes de esta dirección del pensamiento la filosofía fué concebida como enciclopedia científica, como ordenada compilación y sistematización de los grandes resultados de las ciencias particulares; así ocurre, como es bien sabido, con los sistemas de Comte y Spencer. Tradicionalmente, la filosofía había sido otra cosa, había sido ante todo la ciencia de los grandes principios de la realidad y del conocimiento. Pero, sobrevalorada o únicamente apreciada la experiencia como fuente de saber seguro, es natural que se dejase de lado la indagación de principios que escapan a la aprehensión empírica, y se asignase a la filosofía las grandes síntesis del saber científico, esto es, el saber científico en cuanto rebasa el dominio cerrado de cada disciplina y aspira a convertirse en visión unitaria de la realidad. Esta interpretación de la filosofía es la que acepta y defiende Varona. La filosofía, dice, no puede desaparecer "porque responde a una necesidad constitutiva de nuestro yo: la de poseer una síntesis general que explique más o menos completamente los dos mundos de la realidad, penetrando lo posible en el enigma de su conjunción (se refiere al mundo de las cosas y al sujeto). Los conocimientos analíticos son, por su naturaleza, provisionales; para dar frutos han de agruparse en síntesis, por más que estas muchas veces sean también transitorias. Ahora bien, el papel de la filosofía es suministrar esas síntesis, es preparar las vías, llegar, si puede, a la organización completa de los conocimientos. Y no debe confundirse esto con el papel de las ciencias particulares. Cada una de estas, después de constituida, posee su síntesis, pero que responde sólo a alguno de los variados aspectos de la realidad, objetiva o subjetiva. La síntesis filosófica las ha de englobar todas..." Pero, se

pregunta Varona al llegar a este punto: ¿cuál es el carácter general de esta síntesis, o en otras palabras, cual es la filosofía del autor? La respuesta es en extremo prudente. Varona niega al mismo tiempo ser escéptico y sectario; se nos presenta en este momento como un espectador crítico. La aplicación de los métodos cree él que, triunfando de todas las disensiones, acarreará un acuerdo final en el saber. "Mientras la lucha de las opiniones es cada día más encarnizada (dice), el acuerdo en los métodos va siendo cada día un hecho más próximo a realizarse. Y es que por fin hemos llegado o nos aproximamos a la posesión de esta verdad, que parece rudimentaria: el espíritu humano podrá diversificar hasta lo infinito sus concepciones, pero en su modo de funcionar tiene que ser fundamentalmente idéntico. Ahora bien: el conocimiento exacto de este su modo de funcionar nos ha de dar el método verdadero; y creo no pecar de temerario afirmando que la gran conquista filosófica de nuestro siglo es la posesión del método".

La posición de Varona, sin embargo, surge nítida y sin posibilidad de confusiones de las primeras páginas de la *Lógica*. El método que preconiza es el empírico, el método de experiencia habitual en las ciencias naturales. Se halla por lo tanto plenamente dentro de la corriente positivista, y en ella próximo a Spencer, y aun podríamos decir que figura entre los que por ese tiempo quedaron deslumbrados por la idea de evolución cósmica tal como Spencer la desarrolló en su sistema. Unas palabras suyas son sobrado elocuentes. Se refiere a los resultados a que arribará al fin de sus exposiciones, y dice: "Entonces me parecerá llegada la hora de enunciar detenidamente los principios que juzgo ya adquiridos para esa grande y fulgurosa síntesis que veo alborear en el oriente; y vosotros podréis venir —o no— conmigo a saludar, como el sol filosófico de las generaciones inmediatas, la teoría de la evolución". Este fragmento, tanto por su contenido como por el tono de su retórica, por el entusiasmo encendido, es un documento de época, un jalón de nuestra cultura. Señala el mayor eco iberoamericano del optimismo positivista, de aquel momento europeo en que parecía que la idea de evolución proporcionaría en adelante la clave para resolver todos los problemas. Pero lo que prepondera y da un tono a la *Lógica* es la insistencia en el origen empírico de todo saber, la frecuente recomendación de atenerse a lo comprobado, "fuente perenne de toda noción, de toda forma; poner de nuevo el espíritu

en relación con el objeto y sufrir resignados el yugo que nos impone nuestra propia naturaleza: siempre la "experiencia". Nótese, de paso, que estas recomendaciones en sí son intachables: lo único en que la filosofía actual discrepa del Positivismo ochocentista y, por lo tanto, de este ilustre representante del Positivismo en América que fué Varona, es la noción de experiencia, limitada en los positivistas a la zona de lo sensible, y con manifiesta predilección, dentro de lo sensible, por lo corporal —mientras que el pensamiento posterior prefiere una más ancha y compleja noción de lo experiencial, de la que no me corresponde hablar aquí—. Y al margen de estas prescripciones metodológicas de Varona, atestiguan-do la excelsa índole de su espíritu, resuena la admonición ética, porque sabía nuestro filósofo que en cualquier alta empresa del entendimiento no está el entendimiento solo, y que la razón última no es la del intelecto que distingue la verdad y la separa del error, sino el acto moral que se decide por la verdad y afirma que la verdad vale y el error no, pese a quien pese y por encima de todo. Y aun está en el pensador cubano otra más sutil referencia a la implicación de lo ético en el saber, la que toma en cuenta y destaca la renuncia y el sacrificio que la vocación y la obligación teórica imponen, no ya contra cualquier interés propio o ajeno, sino respecto al mismo juego de la mente, que suele complacerse en orgullosas y solitarias construcciones, muy satisfactorias a veces para la misma razón entregada a sí misma, pero insostenibles ante un riguroso contraste con los hechos. El pasaje siguiente con que termina la lección cuarta es muy significativo: "Es arrogante y bello, quebrantado el cuerpo por los embates continuados de la vida, por los rudos choques de la realidad, formarse como el perseguido judío de Amsterdam, un santuario inviolable en lo recóndito de la conciencia, y erigir allí la propia personalidad en juez y árbitro, dispuestos en cierto modo a rehacer el mundo circundante; pero lo bello no es todas las veces, ni las más de las veces, lo cierto; y hay, quizás, un estoicismo más elevado en mirar frente a frente esa verdad implacable que puede ajar una a una con su mano de hielo todas las flores que hizo brotar la ilusión y fecundó la fantasía. Que no a menos alto precio suele vendernos ella sus favores".

Según Varona, y de acuerdo con el utilitarismo positivista, el hombre busca la verdad y la necesita porque le es útil para acomodar de acuerdo con ella sus acciones; la exigencia de verdad,

por lo tanto, aparece supeditada a la de eficacia. Las reacciones del sujeto, para ser válidas, tienen que estar adecuadas a la realidad, y esta adecuación sólo es posible mediante el conocimiento verdadero. La forma primitiva del razonamiento es la semejanza, el inferir de un caso a otro por mera similitud entre ambos; luego el razonamiento va más allá de este método primordial e incierto, y generaliza mediante la inducción. El estudio de la inducción ocupa la mayor parte del libro, y los análisis que realiza el autor son de singular finura, además de documentar a cada paso su vasta información. Con una exacta visión, advierte la importancia y las dificultades de cada parcial problema. Por ejemplo, es notable su examen de un tema fundamental, el del fundamento de la inducción, esto es, la discusión del derecho que nos asiste para elevarnos inductivamente, desde unas cuantas comprobaciones particulares, a una ley general que rebasa cualquier particularidad. Varona expone y discute los dictámenes contrapuestos de dos de los mayores lógicos ingleses del siglo pasado, Bain y J. Stuart Mill, y propone a continuación una explicación propia, basada en la ley del menor esfuerzo, ley, dice, fisiológica, y no sólo fisiológica sino también mecánica, cuyas consecuencias psicológicas extrae y aplica a la lógica, ciencia para él de raíz psicológica. Sin entrar en detalles técnicos. impropios de esta ocasión, quiero únicamente señalar la originalidad del punto de vista de Varona. Aunque algo más o menos semejante se puede encontrar en épocas anteriores, en los términos en que el pensador americano presenta su hipótesis sólo se hizo en Europa muy pocos años antes, por el alemán Avenarius, en su tesis de habilitación de 1876; es seguro que Varona no pudo conocer esta tesis de un por entonces joven y desconocido doctor de filosofía de Leipzig. Este principio del menor esfuerzo y de la economía de pensamiento tuvo fortuna, difundido sobre todo por Ernesto Mach, y Husserl creyó necesario en sus famosas Investigaciones lógicas someterlo a un examen riguroso. Conviene por lo tanto dejar sentado que fué pensado en nuestra América prácticamente al mismo tiempo que en Alemania.

hay conocimiento, en general, sino de fenómenos, y estos se reparten en dos órdenes. los de la experiencia inmediata y los de la experiencia mediata. El movimiento de mi brazo, dice, puedo verlo, y entonces es un hecho de la experiencia mediata o externa, pero puedo también sentirlo, y entonces es un hecho inmediato, psíquico. "A la experiencia inmediata en su forma más clara llamamos conciencia. Los fenómenos mentales, cuando revisten esa misma claridad, se llaman estados de conciencia". Con esta prudente reserva —"en su forma más clara"— evita desde los primeros pasos la identificación, frecuente en psicólogos de su tiempo, de lo psíquico con lo consciente, y recorta la zona de la infraconciencia. Acepta las concomitancias entre lo psíquico y lo orgánico en los términos en que eran habituales en su tiempo, y basándose sobre tal correspondencia se decide por un método doble, subjetivo y objetivo. En lo que respecta al método, conviene agregar que en la psicología, como por lo demás en la lógica y en la ética, aprovecha en amplia medida ejemplos y observaciones de la índole más concreta, que acreditan una información general y una capacidad de observación notables, y que proporcionan a sus enseñanzas un acento inmediato de realidad y de vida.

El esquema psicológico de Varona comprende tres fases, tres aspectos del acto mental, que solamente se separan por la reflexión y la abstracción. 1. Relación entre el sujeto y el objeto, esto es, la presentación; 2o. Modificaciones en el sujeto, es decir, la representación, y 3o. Reacción del sujeto sobre el objeto, es decir, actuación. Es una especie de circuito que abre el objeto al ponerse ante el sujeto, y que el sujeto cierra incidiendo a su vez sobre el mismo objeto. En la última fase, en la proyección del sujeto sobre el objeto, incluye Verona los fenómenos de la emoción y los sentimientos. Este esquema determina el plan del libro, que se divide en una introducción destinada al examen de las cuestiones preliminares, metodicas, etc., y tres partes tituladas sucesivamente **Presentación** (estudio del sistema nervioso, de las sensaciones y de la percepción); **Representación** (examen de la memoria, la asociación, la atención, las funciones intelectuales superiores y la vida emocional) y **Actuación** (estudio de la apetición, la determinación y la acción).

Las consideraciones finales de la Psicología resumen sus puntos de vista, y es oportuno transcribirlas, porque informan sobre la postura de nuestro filósofo y sus ideas más generales. "Nuestra

concepción fundamental —dice—, la de un organismo que subsiste, nos coloca en el lindero en que la psicología se desprende de otro grupo ya organizado de fenómenos, los vitales; y nos autoriza a creer que los nuevos fenómenos considerados y sus leyes deben quedar comprendidos en las generalizaciones fundamentales a que están sometidos los que los contienen, como el género la especie. Es decir, que las leyes psíquicas deben considerarse como derivadas de leyes vitales de mayor generalidad. Y en efecto, si bien es verdad que no hemos llegado a la explicación última del carácter distintivo de estos fenómenos, la conciencia, en cambio, supuesto éste, las leyes que lo rigen se derivan perfectamente de la ley primordial de todo ser organizado: retener lo provechoso, repeler lo dañoso, en cuanto es posible con el menor gasto de esfuerzo". De aquí se derivan la ley de herencia (retención de lo útil), la ley de adaptación y la ley del menor esfuerzo. Las leyes secundarias o propiamente psicológicas, en opinión de Varona, se dejan reconducir a estos tres grandes principios, porque no son sino especialización y desgrane de ellos en el campo peculiar de la actividad psíquica.

De los tres miembros que componen lo que podría llamarse el sistema de Varona, acaso sea la Psicología lo que más ha envejecido, sin que sea ello culpa del autor. En pocas ciencias el trastorno y crisis de los principios ha sido mayor en nuestra época que en la psicología, sacudimiento que ha socavado las edificaciones anteriores, sin darnos aún un cuerpo orgánico de doctrina capaz de reemplazarlas. Los cuadros de conjunto de la psicología actual han de contentarse con ser interesantes mosaicos, cuyas junturas muchas veces ofrecen grietas y desajustes. Por la segura información, la meditación severa y el soplo de vida propia y robusta que hay en este libro —como, de diverso modo, en cuanto realizó Varona— esta Psicología quedará como uno de los monumentos del Positivismo americano y aun como uno de los buenos libros de todo el Positivismo. Y desde este punto de vista sería instructivo compararlo con la Psicología Biológica de Ingenieros, en mi opinión la obra más importante del Positivismo argentino. En realidad son dos libros muy diferentes. El de Varona se atiene, en sus bases y fundamentos, a Spencer; el de Ingenieros, al ambicioso evolucionismo de Haeckel, en marcha hacia una metafísica. El primero es más positivista; el segundo más científicista. Representan con bas-

tante fidelidad, respectivamente, las dos tónicas que se dieron en las corrientes que se suelen englobar, un tanto confusamente, con la designación de Positivismo. La Psicología de Varona entra en el auténtico Positivismo, en la línea que desciende de las cautelas empiristas de Hume. La de Ingenieros pertenece más bien a la dirección que prolongaba el mecanicismo y el evolucionismo en una metafísica a fines del siglo XIX y aun comienzos del XX, línea que arranca de Hobbes, pasa por los materialistas del siglo XVIII y revive en el arrogante científicismo del pasado inmediato. Ambos libros descubren en sus autores una singular capacidad especulativa y constructiva, que ellos mismos, supuestos adoradores del hecho estricto, desnudo y comprobado, hubieran negado con indignación y escándalo.

Con las conferencias sobre Moral, terminó Varona, en 1882, en la Academia de Ciencias, los cursos públicos iniciados en 1880. El material de esta última serie se publicó por primera vez en 1888, y al reeditarlos, se complacía el autor en recordar la fecha de la redacción originaria, porque a veinte años de distancia creía que el progreso de los estudios no había traído disminución alguna a los puntos de vista sustentados por él, antes los había fortalecido y corroborado.

Con su habitual modestia, no exenta de la conciencia de sus propios valores y méritos, y que de ninguna manera afecta la firmeza de sus convicciones, Varona hace notar, en la Advertencia de 1903, que el libro no es un tratado de ética, sino un ensayo para establecer científicamente el fundamento de la moral. Y precisamente en esta pretensión científica está la falla capital de la ética de Varona, porque, como explica en la primera lección, quiere seguir el método de los naturalistas, examinar hechos, analizarlos y elevarse desde este examen al grupo de normas que constituyen la ética. Pero la ética es ante todo y por esencia el dominio del deber ser, y no hay posibilidad de elevarse a lo que debe ser mediante el análisis de lo que es, ha sido o será. Lo que debe ser, tema de la ética, mantiene su ser y su rango aunque nunca haya sido realizado y también aunque nunca hubiera de realizarse. Por la descripción y el examen empírico de los hechos del hombre, se puede organizar una ciencia de las costumbres, rama de la historia y de la ciencia concreta de la cultura; nunca una ética.

Sobre una base singularmente interesante y sugestiva de com-

probaciones, Varona avanza en su fundamentación de la moral. La moral, para él, es resultado de la vida social, y tiene antecedentes en la vida de los animales, sobre todo de los que muestran un rudimento de vida en sociedad. El progreso ético en el hombre es un corolario del progreso de sus instituciones; cada etapa sucesiva en el camino de la civilización aporta nuevos perfeccionamientos en las costumbres, mayor delicadeza en los sentimientos morales, mayores exigencias de la noción de deber. A medida que la comunidad humana se engrandece numéricamente, nace en ella una potencia moral, que es la opinión pública, y desde entonces la trasmisión de los preceptos queda asegurada; y de aquí, por un lento trabajo de elaboración psíquica, que la herencia fija y perpetúa, proviene la diferenciación de las virtudes, que parecen alejarse más y más de su primitivo origen. Todos los vínculos sociales: la familia, la ciudadanía, la nacionalidad, la religión, la lengua, van aportando aumentos al caudal de los sentimientos morales. En pocas palabras, como se indicó antes: el desarrollo de la moralidad es consecuencia del desarrollo social. El hombre no es sociable porque es moral, sino a la inversa: es moral porque es sociable, y se ha hecho moral a fuerza de ser sociable.

Al referirme antes a la psicología de Varona, anoté que era, en mi opinión, la parte más caduca y percedera de lo que podríamos denominar su sistema. Y ello no tanto por deficiencia del autor, muy al corriente de las ideas de su tiempo, sino precisamente por la crisis casi total de las ideas capitales que en su época informaban la psicología más difundida y acreditada, crisis de la que la psicología no ha logrado salir todavía. Su ética en cambio, creo que mantiene en gran parte su valor e importancia, — y esta aseveración debe ser fundamentada, después de mis indicaciones sobre la imposibilidad, por motivos de principio, de establecer una ética sobre base empírica, como lo hace Varona. Quedan, pues, frente a frente estas dos afirmaciones: la del error del enfoque y la del valor del libro; afirmaciones contrarias al parecer, pero que no lo son del todo, como veremos en seguida.

Ante todo, dentro de su línea, considerable en las indagaciones sobre la índole de lo ético, la línea del empirismo moral en la especial interpretación biológica y sociológica que revistió durante un largo período del siglo pasado, la Moral de Varona es un libro de suma importancia y significación en general, y extraordinario en

particular si lo consideramos dentro de la evolución de la filosofía de Iberoamérica. Pero, anotado esto, ha de decirse en seguida que no se limita a tal significado histórico el mérito de la obra. Tiene otros valores más intrínsecos y más permanentes. Si, en mi opinión, su punto de partida es erróneo, porque elude el tema del deber ser, que es el asunto de la ética, tema que no puede fundarse de ninguna manera en la comprobación empírica, en cambio el libro es un excelente aporte a la sociología de la ética, al estudio concreto de la conducta humana. La filosofía actual, manteniendo la pureza de las disciplinas que atienden a la determinación de los valores: la lógica, la estética, la ética ante todo y sobre todo, como momentos irreductibles del deber ser, cultiva a su lado, aunque en plano muy diferente, disciplinas correlativas que averiguan, no ya el deber ser, en su desnuda y arisca esencia, del conocimiento, de los actos y productos estéticos y de la conducta humana, sino las maneras concretas y efectivas en que esas actividades se han ido cumpliendo, en la marcha real de la historia y con las infinitas implicaciones de la realidad histórico-social, y aun de la realidad biológica y geográfica. Al lado de la lógica está la historia del saber y de la ciencia: al lado de la estética, la ciencia descriptiva y sistemática del arte realizado: al lado de la ética, la ciencia de las costumbres. Dejando aparte, pues, su pretensión de fundamentar una moral, el libro de Varona es un aporte a la ciencia de las costumbres sumamente valioso; mantiene por lo tanto su importancia con un cambio de denominación o de ubicación.

Y hasta podríamos decir que Varona, como otros grandes teóricos de la ética empírica y relativista, se autocontradice y se convierte de hecho en crítico y negador de sus postulados supremos. Porque lo que con su vida entera afirma y demuestra, lo que atestigua toda su conducta, es que más allá de cualquier régimen utilitario de moral extraído de nuestra índole biológica o social, y asentado por lo tanto en el terreno movedizo de los hechos, hay valores y principios de validez indiscutible y soberana que ordenan a toda alma justa lo que debe hacerse y lo que no se puede hacer.

De la obra de Varona, mucho se llevará la corriente incontenible del tiempo. Mucho también quedará en pie, porque siempre subsiste mucho de la obra bien hecha, de esa acción que es alma convertida en servicio. Perece entera la obra del fanático y del sectario; perece también la del que trabajosamente allega y ensambla los materiales que su tiempo le trae. Lo que sólo trajo el curso del tiempo, ese mismo curso se lo lleva después. Pero el espíritu, que es temporalidad bajo signo de eternidad, construye para todos los tiempos, y deja tras sí, después de cada inevitable naufragio, una botella sobre las olas con un mensaje que llega siempre a la playa.

Y del mensaje flotante de este gran cubano, de este americano grande y ejemplar por la inteligencia, por la voluntad y por el corazón, recojamos para terminar dos admoniciones que nos lleguen transidas de ese fervor de alma que anima y vivifica toda su enseñanza.

La primera ha de extraerse de unas palabras de Varona sobre La Luz y Caballero, en las que me he detenido antes. Voy a repetir las: "La perspicacia de su ingenio, aguzada en el estudio constante de las obras más elevadas del humano saber, y el poderoso vuelo de su discurso, se patentizan al considerar, CON ASOMBRO Y TRISTEZA, que La Luz fué en este ángulo remoto del mundo civilizado un verdadero precursor..." Ya subrayé antes esa expresión, "con asombro y tristeza", que documenta el dolor del solitario genial, del hombre de excepción aislado por su misma grandeza, conductor que se adelanta a la muchedumbre. Yo advierto en esas palabras de Varona una queja que no quiere serlo, el testimonio de su dolor propio. Y la admonición que intento desentrañar de ellas es que debemos volver la vista a los fundadores de nuestra cultura, a los que ya desaparecieron y a los que todavía son de este mundo, a los héroes de nuestro pensamiento y de nuestras letras, que meditaron y crearon con un esfuerzo ingente y casi inadvertido, sin sanciones ni halagos. Y no en una mera actitud de curiosidad intelectual, sino con la reverencia debida a los fundadores, con "asombro" por lo que realizaron, y con "tristeza" por la angustia que adivinamos o sospechamos en todos

ellos. Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

La segunda admonición se desprende de la dedicatoria puesta por Varona a su *Lógica*, que también cité anteriormente, y que

dice así: "A la juventud cubana, en cuyo corazón deseo fervorosamente que jamás se extinga el amor a la ciencia, que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad". Varona, entre los afanes del momento, viviendo los esfuerzos de sus compatriotas por la libertad política de Cuba, consigna a la cabeza de sus lecciones que esa liberación no es la única a que hay que tender, que el conocimiento es liberación también. En un pasaje del Sofista de Platón se llama a la dialéctica, esto es, al puro y desinteresado conocimiento, "la ciencia de los hombres libres". Y así se completa el pensamiento de Varona: no hay libertad sin conocimiento, ni hay conocimiento posible sino para el hombre libre. La enseñanza de Varona no podía ser otra: porque fué una de las sumas encarnaciones del espíritu en tierras de Iberoamérica — y el espíritu es libertad.

Causalidad e Indeterminismo (*)

Por ENRIQUE LOEDEL PALUMBO

Hasta el año 1927 se ocupaban del problema de la causalidad casi exclusivamente los filósofos. Que la ley causal se cumplía con todo rigor en el mundo físico, era algo que nadie o casi nadie osaba discutir. Lo que se discutía era acerca de si dicha ley tenía validez en el dominio del espíritu.

Pero el problema de la causalidad y el de la libertad de nuestras acciones, no interesa solamente al reducido círculo de físicos y filósofos. El hombre del pueblo siente también la angustia del mismo problema y cree encontrar una solución, cuando resignado, masculla entre dientes: . . . ¡“estaba escrito!”

Dije ya que se admitía como algo incuestionable, hasta hace poco tiempo, la validez estricta de la ley causal en el mundo físico. Pero, cosa curiosa: si hojearmos cualquier tratado clásico de física no encontraremos en él ni siquiera una palabra que se refiera a la ley causal. Mejor dicho: encontramos en casi todas las páginas las palabras causa y efecto; se nos dice a propósito de determinado fenómeno que tales y cuales han sido las causas que lo han producido pero lo que falta es la formulación explícita del principio de causalidad.

En el año 1927, el joven físico alemán Werner Heisenberg establece, para la física del átomo, un principio llamado de incer-

(*) Conferencia transmitida por LR11, estación de la Universidad de La Plata, el 28 de Noviembre de 1942.

teza o de indeterminación. Antes de ocuparme de la formulación y del alcance del nuevo principio trataré de esbozar las reacciones que el mismo suscitó en diferentes círculos de físicos y filósofos.

Unos recibieron regocijados la buena nueva que venía del campo de la física: He aquí, decían, descubierta la clave de la física cuántica. La ley causal, expresaban, no es válida en el dominio del átomo: los electrones se comportan como si fueran libres; la cadena causal se ha roto; desde el mismo campo de la física y por obra de físicos han sido conmovidos en sus cimientos los estrechos y rígidos muros de una física causalística, dentro de la cual no había espacio ni aire suficiente para albergar al espíritu humano.

La brecha abierta en la causalidad, agregaban, permite comprender cómo el espíritu puede actuar sobre la materia sin estar esclavizado por ella; los propios físicos han arrojado por la borda la ley causal y han dado de este modo razón a los que desde hace mucho sacaron, de su propia conciencia, la certeza de la libre determinación del espíritu humano.

En otro sector no fué recibido con tanta algarabía el principio de indeterminación. Desde él se oían voces que se expresaban más o menos en los siguientes términos: El llamado principio de indeterminación de Heisenberg, muestra solamente que en el dominio del átomo deben aplicarse leyes de carácter estadístico. Ya la física ha aplicado estas leyes en muchos de sus capítulos y lo ha hecho, no porque no valga en los procesos individuales la ley causal, sino por la imposibilidad humana de considerar aisladamente esos hechos. El principio de Heisenberg puede muy bien ser, decían, una etapa provisoria del desarrollo de la física, que es de desear llegue a ser superada, para volver al marco de una física causalista.

He esquematizado en lo que precede las reacciones que suscitó la aparición del principio de indeterminación de Heisenberg en el mundo de los físicos. En los trabajos inmediatamente posteriores a los de Heisenberg se nota una verdadera desorientación en todo lo que se refiere a fijar el alcance y contenido del nuevo principio. El mismo Heisenberg en su primera memoria parece asignarle al principio de incerteza un lugar opuesto al de la ley causal, o sea, se expresa de tal modo que podría traducirse su pensamiento en la siguiente forma: "Tales y tales hechos prueban que la ley causal no puede aceptarse como válida en el dominio del átomo". Sin em-

bargo, en una segunda memoria rectifica este punto de vista en la forma que mencionaré más adelante.

Pero el revuelo que produjo entre los físicos la aparición del principio de indeterminación, fué nada, en comparación con el estupor que provocó entre los filósofos. ¡Y no era para menos! Supongamos que a alguien que haya leído aunque sea someramente a Hume y a Kant se le dice que un físico ha probado experimentalmente —pues el principio de indeterminación se basa en la experiencia— que la ley causal es falsa.

Esto es tanto como si alguien nos dijera que ha logrado probar por medio de experimentos que siete más cinco son 12.

Hume, en efecto, demostró que la ley causal no puede ser probada ni desmentida por la experiencia. Si al hacer un experimento observamos un resultado opuesto al esperado estamos obligados a pensar en que ha intervenido en este caso una causa fortuita; la validez del principio de causalidad no puede, pues, estar en juego en experimento alguno; dicha validez es por el contrario un presupuesto de toda posible experiencia. En otras palabras: el principio de causalidad sería una forma de nuestro pensamiento. En el lenguaje kantiano esto se expresa diciendo que se trata de un juicio sintético a priori. Aclaremos con algunos ejemplos sencillos lo que esto significa. Si se dice:

Los hombres ciegos no ven; equivale a decir los ciegos son ciegos, y el atributo está contenido en el sujeto. Un análisis del sujeto permite obtener el atributo. Un juicio de esta clase se llama, por esta razón, analítico. En cambio si digo: "Los ciegos son desconfiados" el atributo no está contenido en el sujeto. Dicho juicio podrá ser falso o verdadero y para formularlo he debido efectuar una síntesis de diversas observaciones o experiencias. Se trata pues de un juicio sintético.

Los juicios analíticos son juicios a priori; para su formulación no se necesita efectuar experimento alguno pero lo que expresan son verdaderas trivialidades. Nadie, que no sea un sofista, emplea en el lenguaje corriente juicios analíticos.

Los juicios sintéticos, en cambio, expresan siempre algo nuevo y se efectúan después, o sea a posteriori, de ciertas observaciones o experiencias y si bien son más ricos en contenido que los pobres juicios analíticos, no tienen nunca el grado de certeza de aquéllos. Este grado de certeza de los juicios sintéticos aumenta

con el número de observaciones o de experimentos que efectuamos para verificarlos.

Los juicios de la matemática pura ¿serán analíticos? ¿serán sintéticos? Consideremos el ejemplo preferido por el mismo Kant. Cuando afirmamos que siete más cinco son doce, la idea del número doce no está contenida en los números siete y cinco ni en su reunión; el predicado no está contenido en el sujeto, por lo cual no puede obtenerse por un simple análisis de éste. El juicio no es, por tanto, analítico. Supongamos que dicho juicio lo hubiera formulado después de observar lo que pasa con dos conjuntos de cinco y siete manzanas. El juicio, efectuado a raíz de mis observaciones sobre esos dos conjuntos, sería por esa razón sintético, pero dicho juicio lo puedo extender de inmediato a otros dos conjuntos de bolitas o de personas. El grado de certeza de mi juicio no depende del número de veces en que lo haya verificado ni de la variedad de los objetos utilizados. Este juicio sintético, siete más cinco igual a doce, tiene todo el grado de certeza de los juicios analíticos y es además un juicio a priori —anterior a toda experiencia. Por estas razones Kant considera además de los juicios analíticos (a priori) y de los juicios sintéticos (a posteriori) los juicios sintéticos a priori.

Además de los juicios de la matemática pura, sería también para Kant un juicio sintético a priori el que correspondería a la noción de causalidad.

Sean dos trozos de vidrio aproximadamente iguales. Dejemos caer uno de los trozos desde una altura de un metro sobre un piso de baldosas. El trozo se hace añicos. Si ahora me dispongo a dejar caer el segundo trozo en la misma forma como lo hice con el anterior, estamos seguros que también se quebrará en pedazos. Si ello no sucediera, no pensaríamos, de ningún modo, que ha fallado el principio de que "a iguales causas iguales efectos", pensaríamos más bien que los trozos de vidrio no eran del todo iguales o que no se los ha dejado caer del mismo modo. Pero admitamos que el segundo trozo también se rompe. Si en el primer experimento hemos contado el número de pedazos y hemos anotado cuidadosamente la forma y el lugar de caída de cada uno de ellos, ahora, al efectuar el segundo experimento, estamos también seguros que por más precauciones que tomemos, ni el número, ni la distribución, ni la forma de los trozos será la misma. ¿Es que dudamos acerca de la validez del principio de causalidad? No, de ningún modo. De

lo que dudamos es de que sea posible realizar dos experimentos en circunstancias exactamente idénticas. Si los sucesos son simultáneos, o sea si dejamos caer simultáneamente los dos trozos de vidrio se efectuarán en diferentes lugares del espacio y ya las circunstancias no serán idénticas. Si en cambio los sucesos se efectúan uno después del otro, ha cambiado en el lapso transcurrido la posición de otros cuerpos del universo, por ejemplo la posición del sol, con respecto al lugar del experimento, y a priori no podemos afirmar que la posición del sol no tenga influencia en la distribución de los trozos de vidrio de nuestro ejemplo.

Se desprende de lo que precede que el principio de causalidad que aplicamos en la vida diaria, y también en la ciencia, no es el principio de que "a iguales causas iguales efectos" sino el que se podría enunciar en forma mucho más modesta del siguiente modo: "a causas aproximadamente iguales suceden efectos aproximadamente iguales".

Comprendiendo estas dificultades Laplace dió un enunciado del principio de causalidad en el cual hacía intervenir al Universo entero. El enunciado de Laplace es el siguiente:

"Una inteligencia que en un instante dado conociera todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la posición y velocidad en ese instante de todas las partículas del Universo, podría, si fuera suficientemente poderosa, someter al análisis todos esos datos y obtendría así, por una y la misma fórmula, tanto el movimiento de los cuerpos celestes como el del más liviano de los átomos; para esa inteligencia nada sería incierto y ante sus ojos se haría presente, tanto el pasado como el futuro".

Esta formulación del principio de causalidad le fué sugerida a Laplace, sin duda alguna, por la perfección alcanzada por la mecánica celeste. El mismo Laplace agrega:

"La trayectoria descrita por una simple molécula de aire o vapor está con seguridad tan determinada como las órbitas de los planetas; la diferencia proviene únicamente de nuestro conocimiento".

Antes de seguir adelante, observaremos, que la formulación de Laplace del principio de causalidad en la cual hace intervenir una inteligencia extrahumana, no difiere, en esencia, de la formulación vulgar que mencionamos al comienzo y que se sintetiza en la frase: "está escrito".

Veamos ahora que es lo que tiene que decir de nuevo la física atómica de nuestros días acerca del principio de causalidad. El enunciado de Laplace y refiriéndonos a una sola partícula y prescindiendo de toda inteligencia extrahumana puede descomponerse en dos partes:

(Primera) Si se conoce en un instante dado la posición y la velocidad de una partícula, se puede, (Segunda parte) conociendo además las fuerzas que actúan sobre la misma, calcular su posición y su velocidad en un instante posterior cualquiera. Como para efectuar este cálculo es necesario el conocimiento de la ley, se presupone aquí la invariancia de la misma.

Recordemos el ejemplo de los dos trozos de vidrio y reemplacémoslos por dos partículas elementales, las más elementales que conoce la física: dos electrones. Hacemos que uno de ellos pase a través de un orificio e incida luego sobre una placa fotográfica donde quedará marcado el lugar del impacto. En una palabra, nuestro experimento ideal consiste ahora en tirar al blanco con electrones. Dejemos que pase el segundo electrón por el mismo orificio en condiciones exactamente análogas a las de antes y nos encontramos, con que en general, incide en otro punto distinto de la placa. Pensamos que esta falta de coincidencia se deba quizás a alguna imperfección de nuestro fusil de electrones. Perfeccionamos entonces el fusil haciendo que los electrones pasen por un canal muy delgado uno después del otro y nos encontramos que, cuánto más delgado es el canal o caño de nuestro fusil tanto más impreciso es el tiro. Pasa con los electrones como con la luz: Si queremos obtener un haz muy delgado de luz podría ocurrirnos hacer que pasara a través de dos orificios muy pequeños practicados en dos pantallas. Pero al hacer este experimento nos llevamos un gran chasco: cuánto más pequeño es el segundo orificio tanto más abierto es el haz de luz que de él procede. Este fenómeno se conoce con el nombre de difracción y se explica admitiendo que la luz consiste en un proceso ondulatorio. Con los electrones ocurría exactamente lo mismo en la boca de nuestro supuesto fusil. Los electrones se difractaban. El primero en reconocer la naturaleza ondulatoria de un haz de electrones fué el físico francés Luis De Broglie en el año 1924.

Ante estos resultados obtenidos con nuestro supuesto fusil de electrones, pensamos que las discrepancias en el lugar del impacto

se han de deber a diferencias en la posición y velocidad inicial de cada uno de ellos. Para verificar si es efectivamente así procedemos a medir con la mayor exactitud posible, la posición y la velocidad inicial del supuesto electrón. El experimento que estamos suponiendo es naturalmente ideal; nos colocamos mentalmente en este plano; tenemos electrones y aparatos perfectos con los cuales se puede registrar el paso de los mismos por determinados puntos. Se trata de saber si por medio de medidas podríamos verificar que dos electrones dotados inicialmente de la misma velocidad y partiendo del mismo lugar llegan, en experimentos sucesivos, al cabo del mismo tiempo, al mismo punto.

Para observar el electrón debemos iluminarlo y al chocar la luz contra el mismo, lo desvía. El electrón parte de aquí y llega a allá. Suponemos que ha recorrido cierta trayectoria y que ha empleado cierto tiempo en ir de lo que llamamos aquí a lo que llamamos allá. Pero si queremos verificar el paso del electrón por una posición intermedia lo iluminamos, con lo cual por el impulso recibido por la luz irá ahora a otra parte. El observador perturba el sistema observado.

Cuando queremos sorprender con una mirada introspectiva el proceso íntimo de nuestras voliciones ocurre lo mismo: el proceso es perturbado por la fijeza de la atención del observador. En el mundo físico se había supuesto hasta hace muy poco, que por lo menos en principio era posible eliminar la influencia del observador sobre el hecho observado. Si iluminamos una piedra que cae para obtener una película del proceso de la caída, ni se nos ocurre siquiera pensar que la presión de la luz puede perturbar el movimiento de la piedra. Pero si en lugar de la piedra es una partícula muy pequeña, un electrón o un átomo, al choque de cada fotón sobre la misma, experimentará una desviación nada despreciable. Las colas de los cometas se dirigen alejándose del sol, a causa, precisamente de la presión de la luz.

Por estas y otras circunstancias, si alguien nos dice: "Supongamos que conocemos con toda exactitud la posición y la velocidad de un electrón en un instante dado"... Heisenberg nos enseña que debemos responder así: No, no es posible suponer tal cosa. No es por falta de imaginación: si Vd. quiere puedo suponer que viajamos y llegamos hasta la luna, el sol o cualquier otra estrella, no hay nada que en principio se oponga a ello, pero no puedo suponer algo que

sea en principio imposible. En la misma naturaleza de las cosas reside la imposibilidad de medir con absoluta precisión, simultáneamente, la posición y la velocidad del electrón. La constante de acción de Planck, cuya soberanía es incuestionable en el dominio del átomo, no es otra cosa que la medida cuantitativa de dicha imposibilidad.

Suponer, pues, que se puede medir con toda exactitud simultáneamente, posición y velocidad de un electrón, equivale, por ejemplo, a suponer que una bala atraviesa un vidrio sin horadarlo. Lo que hemos llamado primera parte del enunciado del principio de causalidad carecería, pues, de sentido.

Tratemos ahora de formarnos una idea exacta acerca del contenido del principio que ha substituido al de causalidad en el dominio del átomo. Supongamos que se mide en un momento dado, con la mayor precisión posible la posición y velocidad de un electrón. La frase "con la mayor precisión posible" significa aquí, no una posibilidad humana, limitada por la mayor o menor precisión de nuestros aparatos, sino a máxima precisión que es dable alcanzar idealmente. Hemos determinado así la posición que representamos por un punto, pero como inevitablemente habrá cierto grado de incerteza, para valorar a ésta trazamos una esfera con centro en el punto y de cierto radio. El radio de esta esfera mide el error máximo que puede haberse cometido en la medida de la posición del electrón. En otras palabras: de acuerdo a nuestra medida el electrón podría encontrarse en cualquier punto del interior de esa esfera. Simultáneamente hemos determinado también la velocidad del electrón que representamos por medio de un sector de cierta longitud con su origen en el centro de la esfera representada anteriormente. Pero en esta medida habremos cometido también inevitablemente cierto error y para tener una representación del mismo consideraremos otra esfera con centro en el extremo del vector. Según esto la velocidad que podría haber tenido el electrón en el instante de la medida puede ser representada por cualquier vector de origen en el centro de la primera esfera y de extremo en un punto interior cualquiera de la segunda.

De acuerdo a esta representación, el radio de la primera esfera, mide el error que se cometió en la determinación de la posición del electrón y el radio de la segunda esfera da una medida del error cometido en la determinación de la velocidad. Por esta razón

llamaré a la primer esfera, esfera de posición y a la segunda, esfera de velocidad.

Ahora bien, el principio de Heisenberg puede enunciarse diciendo que los radios de estas dos esferas están entre sí en razón inversa. o lo que es lo mismo el producto de ambos radios es constante. Esto significa que, en principio, puede llevarse a cabo una medida, de tal modo, que el radio de la esfera de posición sea extremadamente pequeño, pero en ese caso el radio de la esfera de velocidad será extremadamente grande. Inversamente: si determinamos con mucha precisión la velocidad, lo que significa en nuestra representación, que el radio de la esfera de velocidad es pequeño, quedará muy indeterminada la posición. Luego, pues, no existe límite alguno para determinar con la precisión que se quiera, separadamente, la posición o la velocidad de un electrón. La limitación está cuando se quiere determinar simultáneamente ambas magnitudes. Si el radio de una de las esferas disminuye, el radio de la otra aumenta. Dije ya que el producto de estos dos radios es constante. ¿Cuánto vale esta constante? El valor de ella es igual a la constante de acción de Planck dividida por la masa de la partícula que se considere. Llamando pues R1 al radio de la primera esfera y R2 al radio de la segunda (radio cuyas dimensiones son las de una velocidad) el principio de Heisenberg se expresaría por la fórmula siguiente:

$$R1 \times R2 = \frac{h}{m}$$

en que h es la constante de Planck y m la masa de la partícula.

Con esta fórmula delante de los ojos se comprende como la física ha podido vivir bajo la ilusión determinista hasta hace tan poco tiempo. La constante de Planck, h, tiene un valor extremadamente pequeño, del orden de diez a la menos veintisiete si se la expresa en unidades del sistema C.G.S. por lo cual, para la masa de las partículas comunes que considera la física macroscópica, el segundo miembro puede ser considerado igual a cero. Si este segundo miembro es cero los radios de ambas esferas podrían ser idealmente nulos. De ahí que en la mecánica clásica tenga pleno sentido decir: sea una partícula de masa M que tiene tal posición y tal ve-

locidad. Pero si la masa de la partícula es muy pequeña, como la de un electrón, cuya masa es del orden de diez a la menos veintiocho gramos, el valor de la constante del segundo miembro, h/m , está muy lejos de valer cero. Para un electrón h/m vale 7 centímetros \times centímetro sobre segundo. Esto significa que si el radio de la esfera de posición de un electrón vale 1 centímetro el radio de la esfera de velocidad valdrá 7 cm/seg.

De aquí, que en lugar de decir: "sea una partícula que en tal instante tiene tal posición y tal velocidad": deba decirse: "sea una partícula que en tal instante la probabilidad de encontrarse en tal parte es tanto y la probabilidad de que tenga tal velocidad tanto"...

He dicho ya que esta limitación en la determinación simultánea de la posición y de la velocidad de una partícula, reside no en una imperfección o limitación humana sino en la propia naturaleza de las cosas. Para comprender esto es necesario que imaginemos cómo deberíamos llevar a cabo las medidas si quisiéramos mucha precisión en la determinación de la posición o por el contrario en la de la velocidad.

Consideremos que deseamos fijar con precisión la posición de la partícula. Utilizamos para ello un microscopio. Para iluminar la partícula podemos utilizar luz roja, o azul o luz ultravioleta, o Rayos X, etc. Digamos desde ya que se trata de un microscopio perfecto y que no es necesario que apliquemos el ojo al ocular del mismo. El ojo puede ser reemplazado por una película fotográfica sensible a la luz empleada. ¿Cuál de todas esas luces será más conveniente? Los biólogos, que se dedican a estudiar la sutil estructura de la célula, saben que llega un momento, en que por grande que sea el aumento utilizado, no es posible distinguir con precisión ciertos detalles. El microscopio tiene determinado poder separador y este poder separador depende de la longitud de onda de la luz empleada.

Se obtiene mayor poder separador, es decir se aprecian mejor los detalles con luz azul que con luz roja. Con luz ultravioleta, de longitud de onda más corta, el poder separador es mayor y sería mayor todavía si utilizáramos rayos X o rayos gamma. Si queremos ver separados dos puntos que disten entre sí un millonésimo de centímetro es indispensable que utilicemos luz de longitud de onda inferior a aquella distancia.

Iluminados los puntos con luz de longitud de onda algo ma-

yor, las dos imágenes se superpondrán y veremos en lugar de dos una única mancha. Del mismo modo, si deseamos que el radio de nuestra esfera de posición sea igual a lo más, a un millonésimo de centímetro, deberemos utilizar en la determinación, luz de longitud de onda en algo inferior a aquella longitud. Pero he aquí que la partícula que estamos examinando recibe un impulso al ser chocada con la luz. Pero este impulso perturbador que hará variar la velocidad de la partícula es tanto mayor cuanto menor sea la longitud de onda de la luz empleada. Los fotones correspondientes a la luz roja son portadores de un impulso relativamente pequeño y ya el impulso es mayor para la luz azul y mayor todavía para los rayos X o los gamma.

Como el impulso mecánico de los fotones es igual a la constante de Planck sobre la longitud de onda, resulta de aquí, casi de inmediato, que la velocidad de la partícula examinada variará entre tales límites, que hace que el producto de la incerteza de la posición por el producto de la incerteza de la velocidad por, la masa, sea igual a la constante de Planck.

O sea, obtenemos así la fórmula correspondiente al enunciado principio de Heisenberg. ¿Se desprende acaso de todo esto que el principio de causalidad, en el dominio del átomo, es falso?

No, no es ni falso ni verdadero: es una proposición carente de sentido. Si enunciamos el principio diciendo; por ejemplo, que "todo lo que sucede es lo que debe suceder" queda reducido así a lo que los lógicos llaman una tautología pues ¿qué es lo que debe suceder?... lo que sucede.

Si en cambio tratamos de enunciarlo como una proposición real, esto es, como una proposición que se refiera al comportamiento del mundo físico, debemos darle tal forma que sea dicho principio controlable experimentalmente. Y esto es imposible.

Para valorar el alcance del vuelco que ha experimentado la física de nuestros días, volvamos a Kant. Consideremos para ejemplificar, un triángulo cuyos vértices se encuentran en los centros de tres estrellas determinadas. Si de ese triángulo afirmo que es isósceles se trata aquí de un juicio sintético que podrá ser falso o verdadero, lo que se decidirá por medio de mediciones. En cambio si de ese triángulo afirmo que la suma de sus tres ángulos es igual a dos ángulos rectos, este juicio sería para Kant un juicio sintético a priori. Para el solitario filósofo de Koenigsberg la geometría euclídea era

un presupuesto anterior y necesario a toda experiencia. Era una forma de nuestro pensar. Para la física actual, en cambio, el juicio que expresa que la suma de los tres ángulos de aquel triángulo es igual a dos rectos es simplemente un juicio sintético y por añadidura presumiblemente falso.

Esta posibilidad del hombre de cambiar lo que se creía que era una forma invariable de su pensamiento: el espacio, el tiempo, la causalidad... para ordenar dentro de nuevos marcos la multitud de hechos de la experiencia es lo que Reichenbach llama la revolución copernicana de nuestros tiempos.

Se pensará quizá que aun queda la aritmética, en su simplicidad y pureza, para mostrarnos que pese a todas las crisis y a todas las tormentas permanecerá por siempre incólume e invariable. ¿Podemos acaso pensar en un mundo en que cinco más siete no sean doce? Creo que sí, pues el pensamiento humano no tiene más limitaciones que algunos pocos principios lógicos y quizá la física nuclear del futuro, se llegue a asentar sobre una nueva aritmética en la cual cinco neutrones más siete neutrones podrían no ser doce neutrones.

Sí pensamos que las fuerzas no se suman aritméticamente sino vectorialmente, esto es, que una fuerza de cinco kilogramos más otra de siete kilogramos, da en general una suma diferente de 12 kilogramos y esto en nuestro mundo familiar de dimensiones medias, ¿por qué habrán de sumarse los neutrones en la misma forma en que se suman las manzanas?

¿Por qué la suma no ha de depender de su distribución y de su distancia?

Una cosa son las proposiciones puramente lógicas y otra las proposiciones de la física. Un litro de agua y un litro de alcohol, ocupan separadamente un volumen total de dos litros, pero mezclados el volumen total es menor.

La brevedad de esta exposición nos obliga a recurrir a ejemplos y comparaciones que pueden dar cierta idea acerca de nuestro pensamiento sobre la estructura lógica de la teoría física, pero esos ejemplos deben tomarse solamente como esquemas de apoyo para una ulterior reflexión.

Consideramos, pues, que fundamentalmente la misión de la ciencia consiste en ordenar los hechos, los datos de la experiencia.

Para este ordenamiento debemos ajustarnos a ciertas normas como hace un bibliotecario con los libros de su biblioteca.

Si el número o la variedad de libros a ordenar se hiciera muy grande, puede llegar un momento en que el bibliotecario se vea obligado a ajustarse a un nuevo criterio de ordenamiento. El espacio y el tiempo absoluto de la física newtoniana y su estricta causalidad fueron normas aptas para el ordenamiento hasta fines del siglo pasado. Pero, se descubren nuevos hechos para los cuales no hay, dentro de esas normas, casilleros apropiados. Y el hombre de ciencia cambia entonces sus normas, inventa un nuevo modo de clasificación y a eso se le llama una teoría física.

No porque la física actual haya sustituido el rígido concepto de causalidad por el más elástico de probabilidad ha aumentado la conciencia de nuestra libertad, no. Sentimos que la conciencia de nuestra libertad y del poder de creación del espíritu humano ha aumentado, porque hemos sido capaces de sustituir por nuevas normas lo que se creía que eran formas invariables de nuestro pensar.

LOS COLABORADORES DE ESTE NUMERO

VICENTE FATONE:

Nació en 1903. Es profesor egresado de la Facultad de Filosofía en 1925.

Publicaciones: Libros: *Misticismo épico*, 1928; *Sacrificio y gracia*, 1931; *El budismo "nihilista"*, 1941; *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, 1942. Opúsculos: *Arquitectura y Danza*, 1931; *Meister Eckart*, s. f.; *Brahmanaspati, el Señor de la Plegaria*. Cursos: *Budismo*, en esta revista.

En 1929 fué nombrado profesor de Lógica y de Gnoseología y Metafísica en la Universidad del Litoral. En 1937 fué becado por la Comisión Nacional de Cultura para realizar en Calcuta investigaciones sobre la filosofía en la India antigua. Desde 1934 dicta regularmente cursos en el Colegio Libre.

Actualmente es profesor de Historia de las Religiones en la Facultad de Humanidades de La Plata; de Lógica en el Liceo Militar "General San Martín" y de Estética y de Historia de la Danza en el Conservatorio Nacional de Música y Arte Escénico.

FRANCISCO ROMERO:

Nacido en 1891, siguió la carrera militar, permaneciendo en actividad hasta 1931, año en que se retiró, con grado de Mayor, para ocupar la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras, como sucesor de Korn, quien había manifestado repetidas veces deseos de que lo reemplazara a su jubilación.

Desempeña actualmente la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires, la de Filosofía Contemporánea en la de La Plata y la de Teoría del Conocimiento Científico en el Instituto Nacional del Profesorado. Pertenece al consejo de redacción de las revistas "Sur", "Philosophic Abstracts" (New York) y "Philosophy and Phenomenological Research", y colabora regularmente en "La Nación", "Nosotros", etc.

Publica obras filosóficas desde 1920. He aquí algunos de sus trabajos: *Alejandro Korn* (en colaboración con A. Vassallo y Luis Aznar); *Filosofía Contemporánea, Lógica* (en colaboración con E. Pucciarelli); *Filosofía de la persona*; *Teoría y práctica de la verdad*, etc.

Recientemente ha sido invitado a dictar cursos en la Columbia University y en la Yale University, y a intervenir en el First Interame-

rican Congress of Philosophy, así como a participar en los trabajos de organización de este último.

ENRIQUE LOEDEL PALUMBO:

Nació en Montevideo en 1901. Es doctor en Ciencias Físico-Matemáticas; profesor en diversos colegios de La Plata.

Libros publicados: Tratado elemental de Física (en colaboración con R. G. Loyarte), Cosmografía, Física elemental.

Publicaciones en CURSOS Y CONFERENCIAS: Estructura del átomo (I, 2, 4, 5, 8); Lógica y Metafísica (Una introducción al estudio del problema de la causalidad) (III, 9).

LOS LIBROS

POETA EN NUEVA YORK, de Federico García Lorca. Editorial Losada, Buenos Aires, 1942.

Este título lleno de sugerencias nos lleva sin querer por los caminos del recuerdo y los viejos amigos vuelven del largo viaje gris. Poeta en Baltimore fué Edgard Allan (Poe, el magníficamente triste que supo de acibaradas horas entre la incomprensión de un mundo hostil; poeta en Nueva York el soberbio Walt Whitman que paseó su armonía ciclópea como un Polifemo, derramando mundo con sus fuertes manos, y poeta en Nueva York, Federico García Lorca, el andaluz de la música verde-oscura, el de las luciérnagas de plata, el del copioso y afilado llanto por Ignacio Sánchez Mejías.

¡Qué solo se siente el poeta en la ciudad del acero y del altísimo triunfo de las cosas! ¡Cómo huye su poesía por las calles, perdida entre elevadas cenefas de casas, donde la vida corre como prófugo río! Tan sólo se halla, que se pierde, y no se encuentra sino a ratos. Aquí y allá, de tanto en tanto, un espejo lo devuelve y torna el antiguo Federico con restos de luna entre los ojos y polvo de nardos en las manos.

Hay ciertamente en esta poesía hermética y disgregada como un furtivo asomarse de las luces antiguas, pero en general, parece que el poeta vagara por un desierto de muros donde las armonías chocan y se quiebran antes de nacer, en mil sonidos estridentes. En el fondo de estas estridencias vibra la sofocada emoción, y tiembla el arco tenso de un dolor oscuro, no de un claro dolor; asoma la soledad vestida de gris, más pálida aun entre el fuego heridor de los guiños luminosos, se marchita el silencio junto al metálico hervidero de ruidos.

Agobia y pesa en las manos vacías del poeta el desbordado cúmulo de cosas, lo comprendemos, pero aun así, poco de esta poesía nos deleita como la otra, la antigua y la posterior. Casi sentimos una especie

de dolido y celoso resentimiento de que haya escrito algunas de estas poesías, y sólo el recuerdo de que estaba en Nueva York, él, el español nacido en Fuente Vaqueros, él, que supo de la umbría y recoleta Granada, de la ardorosa Sevilla, sólo ese recuerdo, nos suaviza un poco la aspereza.

A veces una palabra, un solo verso, varios versos alineados, nos detienen como manos tendidas, las estrechamos y seguimos adelante. A veces, todo un espejo de rocío, una poesía completa, nos detiene, y entonces, nos miramos en él. Pero pocas veces. Y entre ellas, "Tu infancia en el mentón", donde se denota el eterno motivo de la búsqueda:

"¡Amor de siempre, amor, amor de nunca!
Oh sí, yo quiero amor. ¡Amor, Amor! Dejadme."

"La Aurora", moderna radiografía de Nueva York; "Poema doble del Lago Eden", en que la nostalgia de la "voz antigua" logra el milagro de reproducirla nuevamente en la tónica de su canto:

"Ay voz antigua de mi amor,
ay voz de mi verdad,
ay voz de mi abierto costado,
cuando todas las rosas manaban de mi lengua
y el césped no conocía la impasible dentadura del caballo!"

Y luego, la imagen diáfana y conquistadora:

"quiero llorar porque me da la gana
como lloran los niños del último banco..."

"Muerte", el poema en que la angustia del esfuerzo se va agrandando como concéntricos círculos de agua oscura, con las flechas de plata de algunos aciertos:

"Y la rosa
¡qué rebaño de luces y alaridos
ata en el vivo azúcar de su tronco!
Y el azúcar ¡qué puñalitos sueña en la vigilia!"

Y por último, la "Oda a Walt Whitman", magnífica, en que cada comparación es una reluciente columna de cristal que fulge con mil luces, y se apoya en otra aun más resplandeciente. ¡Y qué hondura de agua profunda corre a la vez por los canales interiores! Fondo y forma en luminosa conjunción de sol y luna.

Tras el "Poeta en Nueva York", sigue la parte de prosa del libro, donde hay varias islas de desigual verdura.

"La imagen poética en Don Luis de Góngora" compone un estudio breve pero intenso, en torno a este largo motivo de disputa que Góngora ha resultado ser en la historia de las letras.

Ya de antemano paladeábamos el exquisito deleite de asomarnos a Góngora conducidos por García Lorca. Y la especificación del título, "la imagen poética", estilizaba aún más la calidad de este presentado deleite. Dejamos a un lado la parte de restauración ambiental y evolución de las letras hasta llegar a Góngora, — proceso necesario en el desarrollo del plan, pero de menor interés —, para referirnos a lo que nos parece verdaderamente medular en este poético y hondo estudio.

Causas y efectos están clara y agudamente analizados. ¿Causas? Algo existente en el propio Góngora, una sed de belleza que le exigió emprender "un nuevo modelado del idioma". ¿Efectos? Sus grandes poemas. Y entre una y otra estación del viaje, muchas cosas de cristalina sustancia, agudamente captadas por García Lorca: la mirada de Góngora que se acendra en la observación y descubre el destino de las cosas, de los colores y latidos, más allá de lo visual; el creciente anhelo de hermosura sin otro valor que el de sí misma; el diestro perfeccionamiento de todos los sentidos para emplearlos en la cacería de bellas imágenes, y las buenas relaciones de estos sentidos entre sí en múltiples préstamos y correspondidos favores; la sabia administración de los elementos imaginativos, un mismo fervoroso amor para lo grande y lo pequeño, el logro de la sensación madura completada por imágenes numerosas, superpuestas y por planos distintos; y todo esto, transfundido en el propio poeta, devuelto con noble largueza, y nuevamente fundido con el mundo circundante, en un niveo y magnífico alarde de poesía pura.

Hay también una relativa aceptación de la llamada "oscuridad" de Góngora, en cuanto a lo intrincado de la intención mitológica, pero no en cuanto a la lengua en sí, a la que juzga investida de mayor luminosidad.

Y por último, la fina percepción de García Lorca descubre en Góngora una aristocrática y quintaesenciada a floración de lo erótico; el sentimiento amoroso que se manifiesta de manera casi impalpable, polvo de oro vegetal rozando las flores, en el Polifemo. Homenaje del hombre investido de hábito hacia la mujer.

El final del estudio nos brinda una explicación, a nuestro juicio muy original y acertada de por qué "Las Soledades" resultaron un poema lírico con dimensiones de poema épico. Para que el poema lírico no se desmenuzara en mil livianas y coloridas pompas, dado que iba a ser largo, le dió el casi etéreo esqueleto de una anécdota voluntariamente diluida y apenas esbozada y todo esto lo recubrió con el traje de luces de sus metáforas.

Este estudio de García Lorca, denota su clarividencia de creador y su agudeza para calar en un poeta de las dimensiones de Góngora, y a esta labor de crítico de lo ajeno, se suma el deleite que nos produce cuando explica el génesis de la propia creación poética. Es algo así como asistir a la aurora de un mundo. De un poco de ceniciento barro, vemos surgir de pronto la imagen limpia y armoniosa del primer hom-

bre. ¡Y qué paladeo de ambrosía esperanzada se darían leyendo esto, los buscadores de recetas para la factura poética!

Algo hay sin embargo que nos desconcierta un poco; y es que al final, en la "Indicación de las fuentes", Guillermo de Torre, autor de la recopilación de las Obras Completas (hecha por otra parte con meritísimo y acendrado empeño, nos hace saber que en ocasión de haberse publicado este trabajo en CURSOS Y CONFERENCIAS, en 1936, se advertía en una nota, "posiblemente por indicación del propio autor", que este texto "no respondía ya exactamente a su criterio actual sobre las cuestiones gongorinas". ¿Qué cambios se operaron en el pensamiento o en el juicio del poeta? Por desgracia, nunca lo sabremos ya. No puede aclararlo Federico García Lorca desde su undoso país. Pero con todo, y como se mantiene en pie el acierto de sus conclusiones, preferimos creer, — y tenemos el derecho de hacerlo, — que su criterio varió sólo en detalles de mínima importancia, ya que la mención de la palabra "exactamente", nos deja esta ventanita abierta al cielo.

"Las nanas infantiles", segunda prosa del libro, vienen a demostrarnos una vez más, cómo la tierra española era fuerza caudalosa para el alma de García Lorca.

En este poético estudio, — porque García Lorca es siempre poeta aunque hable en prosa —, su voz está teñida con la hondura de la tierra nativa. Hay algo muy tierno en esta atención fiel que recoge todos los latidos de su pueblo. El poeta quiere esta vez que su voz tenga valor de sugerencia; quiere ser aguja de claridad hiriendo el rebozo de las sombras dormidas, y busca como jardín propicio para tal aventura de luz, el aire tibio de un país de infancia.

Por contraposición con lo objetivo estable, — los monumentos, las catedrales, las hispídas piedras, — el poeta quiere calar en las hondas vivencias de España animadas de calor vital, y juzga que ellas se representan y mantienen en las canciones y los dulces. Las canciones, que sin morir, nacen nuevamente en cada siglo, en cada boca. Los dulces, que guardan el calor, la fragancia de los lugares. Y de entre las canciones, la canción de cuna o "nana" infantil.

Explica el por qué de su entrañable y melodiosa tristeza: nacidas en boca de mujeres pobres que arrullan a sus niños con la mención de sus propios dolores, pasaron después a los ambientes de burguesía y lujo. García Lorca capta y fija también con su constante percepción de lo poético, el valor de abstracción sugerente que tienen las sombras desdibujadas de los "cucos" con que se asusta a los niños rebeldes.

En melódico paseo por España, nos da muestras genuinas de cada región; y siempre la tristeza flota por encima de todas, mariposa de alas negras y doradas.

Hay una gran esencia lírica en este trabajo, y es hondamente certero este análisis de la sensibilidad dolorosa de España, hecho por un español que tan cerca estuvo de la tierra, antes de estarlo para siempre. Y así, hondamente certero, lo sentimos.

"Teoría y juego del duende" es un sutilísimo y relampagueante fijar posiciones. Tres presencias incorpóreas, o tres influencias tutelares reconoce García Lorca para el arte: el duende, el ángel y la musa.

No se puede definir al "duende" porque es lo indefinible. Algo misterioso que nace de pronto en la inviolada penumbra del yo y sube con claridad de llamarada. Lo que no se adquiere; lo que está o no está en el artista, lo que se impone al mismo artista con voz de sangre, a veces aun en contra de sus adquiridas convicciones, y triunfa, pese a quien pese. En resumen, el poder creador.

El duende está dentro, sube por los caminos rojos de la sangre, por las ramas del árbol de coral, en tanto que el ángel y la musa están fuera. El ángel alumbraba desde arriba, la musa sopla desde un costado. Y de aquí se infiere todo el pensamiento conceptivo de García Lorca. El ángel es la gracia fácil, la fluidez y condición nativa dúctil e inteligente; es mucho, pero no todo. ¡Todo es el duende! Y la musa es la tan desprestigiada inspiración que sopla de pronto, y a veces, acaso por la misma fuerza del soplo, apaga la luz. ¡Cuidado con la musa!

Finamente se burla el poeta cabal de los poetas exclusivos de musa.

El agudo, cicatero andaluz que hay en el fondo triste de García Lorca, se asoma en este comentario, con los ojos lucientes de picardía lunar. ¡Qué ligero y profundo puede ser el poeta! Sin querer, y a lo largo de nuestro comentario, con una fidelidad persistente volvemos a repetir los mismos conceptos: hondura poética, clara y vertical percepción, agudeza de puñal, originalidad sin empañaduras. Y es que estas reflexiones son comunes al contenido que llena el volumen. No es posible dejar de repetirlo y cómo este múltiple e idéntico verificar nos llena una vez más de tristeza por la ausencia cumplida e irreparable. ¡Qué frutos pudo dar la madurez de tal hombre?

Las "Prosas Póstumas" con que termina este viaje a través de dos continentes son de diverso valor y factura.

No sentimos "Santa Lucía y San Lázaro", ni "La degollación del Bautista".

En cambio "Granada", es una invitación al viaje. Granada, según García Lorca, es la ciudad donde se exalta el triunfo de lo pequeño, desde lo diminuto hasta el diminutivo. El diminutivo simbolizando todo, y aun el metal anímico como consecuencia del aire apacible que llena allí los resquicios de la vida.

"Semana Santa en Granada" es un voto fervoroso del poeta para que este pueblo contemplativo, más hecho para un recato de vida interior que de bullicio derramado, viva su semana santa en una intimidad silenciosa y antigua.

El resto del volumen es, como bien dice Guillermo de Torre, producción juvenil de las horas ya lejanas y vale como manifestación primigenia.

En verdad, el viaje a través de este libro no termina nunca. Es un viaje de circunvalación. Del final, nos volvemos al comienzo. Hay al-

gunas páginas para leer siempre. Y claro está, no tocamos tierra, en aquellos lugares que no nos agradan. Pero los otros, los de Federico García Lorca, esos que nos traen a los labios empecinadas palabras de retorno, son como pequeñas patrias que nos invitan a quedarnos.

María Hortensia Lacau.

BENJAMIN JARNES: "Manuel Acuña, Poeta de su Siglo". México 1942. Ediciones Xochitl.

"Es una estrella que se apaga" dijo Ignacio Ramírez al saber la muerte del poeta. La perspectiva del tiempo nos sugiere hoy otra imagen, si bien sideral. Los veinticuatro años de existencia — veinticuatro como vida física, sólo cinco para la vida del poeta — brillan en el luminoso cielo de Méjico como una estrella fugaz.

Benjamín Jarnés, virtuoso del estilo, nos regala con una biografía del romántico poeta. Precedido de la autoridad crítica de Menéndez y Pelayo evoca los días de quien fué expresión fiel de una época. Romántico él y romántico el vivir de entonces: las costumbres, las ideas, los corazones. Un romanticismo de América, de Méjico para ser más precisos, y Méjico muy próximo a España.

Ahondando en el testimonio de los que dijeron verdad, reconstruye Jarnés — infundiendo vida, acelerando el pulsar de los corazones, poniendo en máxima tensión los nervios — los veinticuatro años de la existencia de Manuel Acuña, la vinculación de éste con sus contemporáneos y hasta parte del vivir cortesano de la imperial ciudad de Méjico. Todo dicho con una tal espontaneidad, con una tal soltura de forma, con un tal sentido de concisa precisión que el libro se nos concluye dejándonos el disgusto de una extrema brevedad. Es que la observación profunda, el aserto oportuno, el esclarecimiento psicológico alternan con el sucesivo acontecer de la vida. Vida breve, magra materia.

En el Capítulo IV — "El prematuro y la imposible" — rivaliza la hondura con la sutileza del pensador, para concluir con la afirmación: "No morirá, no, prematuramente, Manuel Acuña. Es su vida la prematura, la insaciable, la precipitada".

No menos profundas son las consideraciones sobre la vida y la muerte, según se trate de un místico o de aquellos que se arrojan en las sombras del más allá. Pero Benjamín Jarnés no sólo es pensador y crítico, también es poeta. Y cómo no ha de serlo si se trata de la vida de un poeta, se dirá. Es poeta cuantas veces puede, porque cuando del vivir se discurre no siempre se puede ser poeta. En circunstancias tales, la pluma adquiere aspereza y filo, de modo que desgarrará y taja. En una y otra vez se revela el diestro manejo del instrumento, aunque Jarnés abunde en la forma ligera de evocación poética o amena y no en la dramática.

Aun cuando reiterare: "estas páginas quieren ser biográficas, no críticas", va anotando aquí y allá parcas consideraciones valorativas de la poesía de Acuña, que si bien no constituyen un juicio exhaustivo de su obra, dan al lector un elemento de juicio bastante amplio sobre su aporte poético a las letras mejicanas. A las apreciaciones propias suma los fragmentos de Carlos González Peña y de Enrique Fernández Ledesma, más el juicio de Menéndez y Pelayo, inserto en el prólogo de su "Antología de poetas hispanoamericanos" con que Jarnés comienza su obra.

Es, pues, "Manuel Acuña. Poeta de su siglo", la biografía esclarecedora y poética — con tono de novela — de una fugaz vida gloriosa y torturada.

María Angélica Pagano.

AMADO ALONSO: "Ensayo sobre la novela histórica. El modernismo en La Gloria de Don Ramiro". Instituto de Filología de la U. de Buenos Aires. 1942.

Después de su magistral estudio sobre Neruda, Amado Alonso acaba de brindarnos una nueva prueba de su maestría en el análisis crítico y estilístico de las obras literarias, con su libro *Ensayo sobre la novela histórica. El modernismo en "La gloria de don Ramiro"*.

El Ensayo que ocupa la primera parte del mismo comprende dos elementos: la historia del género literario denominado novela histórica, desde su estructuración como tal en el romanticismo y postromanticismo, y una aguzada visión de su crisis interna. Asistimos así al origen y desarrollo del género, a su rotundo triunfo (cuando Walter Scott es proclamado el genio de la novela y las gentes visitan Edimburgo para ver al "gran desconocido", el "hábil mago" según Víctor Hugo). Luego contemplamos su decadencia, cuando se echa de ver que las novelas históricas no pintan fielmente el pasado, cuando se descubren errores y falsedades documentales en ellas. Manzoni, quizás el autor que más altura poética alcanzó en su género, con *Los novios*, plantea admirablemente la crisis: al aceptar que la novela histórica no distingue lo verdadero de lo inventado, postula su fracaso en el sentido informativo. Y si quisiera señalar esa distinción, rompería la unidad y homogeneidad necesarias en la obra de arte. De ahí que Manzoni vea al género falto de vitalidad y destinado a perecer.

Pero la raíz de la crisis era más honda; estaba en la entraña misma del género y se revela en una suerte de incompatibilidad entre la novela histórica y la creación poética superior. Niega Alonso que ella sea producto de que, dada ya la materia por la historia, falte el don de la inventiva. Tal incompatibilidad radica en la peculiar actitud del novelista (no de uno o de muchos determinados, sino del género mismo como tal) ante la materia histórica. Llama Alonso "historia" a la

sucesión de acciones ilustres individuales o colectivas que, eslabonadas, forman una figura con unidad de sentido"; y arqueología al "estudio del medio y el ambiente cultural donde las acciones se desarrollan, con todos los particularismos de época y de país". "Una cosa es el río —nos dice— y otra los terrenos donde labra su cauce".

En la historia, así entendida, lo que interesa es lo permanente, las fuerzas del hombre en lo que tienen de universalidad; en la arqueología lo que importa es lo transitorio, lo condicionado por la época y el lugar, lo caduco y preterido. Si el poeta atiende a lo histórico hará tarea superior de creación y nos dará obras de vigencia permanente, eterna; si atiende a lo arqueológico presentará un cuadro de época, una vida despersonalizada sin vigencia poética creadora. Lo primero hicieron, entre otros, el poeta del Cid, los épicos y trágicos griegos y latinos, Lope, Shakespeare, Calderón, a quienes el tomar los temas de la historia y la tradición no impidió alcanzar la excelsitud poética. Lo segundo hicieron los cultores de la llamada novela histórica. Y ese vuelco de actitud ante la materia histórica, de los románticos y postrománticos, frente a la que venía desde la literatura grecolatina, hirió de muerte al nacer, en su raíz vital, al género mismo.

Comienza Alonso el estudio sobre *La gloria de don Ramiro* afirmando que la mayor parte de su éxito procede de que es una novela histórica hecha con prosa modernista. Dentro del género de la novela histórica, en que deliberadamente se encuadra, Larreta eligió el tipo fijado por Flaubert en *Salambó* (extremado arqueologismo y elaboración artística superior); pero le aplicó, no los módulos del realismo, sino los del impresionismo y el modernismo. En lo arqueológico, con acentuado respeto por los datos documentales históricos, la pintura de la España de Felipe II revela la visión actual que Larreta tiene de esa España; visión emparentada, con ser muy suya, con la de los románticos franceses; visión de doble faz: la España cristiana fanática, exaltada y sombría; la musulmana poética y sensual. Esa visión actual de los hechos del pasado como a través de un cristal transformador, es lo que llaman perspectiva de monumentalidad. Algunos ejemplos muestra Alonso de la visión y sentimiento actuales de Larreta interferidos en la obra: tomemos el más significativo aquel asco de muerte judicial, que escribe Larreta al hablar de una ejecución.

Muy acertada nos parece la visión que tiene Alonso de Ramiro, como un individuo donde luchan la fantasía ambiciosa y la voluntad débil. Ramiro es hombre de ímpetus, de arranques; pero no de continuado esfuerzo. No es el medio exterior quien lo coarta y sofoca; es él mismo el naturalmente sofocado y vencido por su muelle voluntad; en cualquier medio y en cualquier época Ramiro hubiese llevado en sí el ineludible destino de la frustración.

Al analizar la pintura que de sus personajes hace Larreta, Amado Alonso muestra cómo muchas veces dan la impresión de descripciones de cuadros de la época, y cómo los gestos y ademanes armonizan,

por su compostura y decoro escénicos, con tales retratos. Alonso ve a Larreta en uno de ellos, Blázquez Serrano; pero la acentuación de los perfiles del autorretrato nos parece producto de los 35 años transcurridos desde la publicación de la obra. Tal vez también en Alonso influye la perspectiva de monumentalidad, y piensa en el Larreta de nuestros días, no en el de 1903-8.

Larreta ha repartido su labor —nos dice su crítico— entre la figuración de sucesos y psicologías de una determinada época pretérita y la descripción de experiencias sensoriales, no limitadas a época ninguna. Lo estilística y artísticamente más valioso de *La gloria de don Ramiro* no finca en la narración ni en lo arqueológico (ya sea la interpretación del vivir y del pensar de la España de Felipe II; ya el reflejo del habla y lenguaje de entonces, con el deliberado arcaísmo de léxico y estilo); sino en los temas permanentes: en lo descriptivo visto a la manera impresionista, describiendo las impresiones que las cosas nos provocan, no las cosas mismas; las reacciones espirituales ante ellas; la atracción y repulsión que producen; y la representación de los estados interiores del alma; “por medio de figuradas sensaciones ópticas, olfativas, acústicas, térmicas, gustativas, táctiles, cinéticas, internas.”

La parte final del libro es un análisis acabado y sagaz, como de Alonso, de la maestría con que Larreta realiza sus descripciones impresionistas: cómo pinta la luz y sus juegos sobre las joyas y las platerías; cómo marca el crecimiento y el desvanecimiento de la luz solar; cómo muestra la mudación de un mismo objeto por el cambio de la luz en diversas horas, a la manera como Fader nos dejó en una serie de cuadros la “historia de un día”; cómo puebla sus páginas de rumores y de campanas; cómo hace a la luz y a las voces auténticos protagonistas de algunos pasajes. Hace notar Alonso que la abundancia y perfección de Larreta en el reflejo de sensaciones visuales, auditivas y olfativas, así como la atención alerta para las sensaciones internas, contrasta con el poco interés hacia lo gustativo y táctil.

Termina Alonso su magnífico estudio reiterando la opinión de que el más auténtico valor literario de la obra de Larreta está “en la elaboración impresionista de las sensaciones”, y afirmando que si *Zogoibi* no obtuvo idéntico favor popular fué porque su autor abandonó en ella “este terreno de sus mejores triunfos”.

Luis A. Castellanos.

LAS REVISTAS

INSULA, No. 1, Buenos Aires 1943.

Una nueva revista literaria se asoma al país de las letras: “*Insula*”, dirigida por Renata Donghi Halperín. A pesar de su nombre arcaico — se dice en las palabras liminares, — no hay en la intención “un obstinado mirar hacia atrás”.

Y en cuanto a su destino, entendiendo por destino una misión que cumplir en estas aguas de azogue del presente, se enuncia, siempre de acuerdo al prólogo, un moroso aunque dolorido deleite analítico de la misión responsable del hombre en la vida, porque este escrutar y saber que se escruta es a la vez la razón y el sentimiento mismo de la vida. Loables y dignas intenciones, más que nunca significativas en los días de hoy; en estos días en que no podemos mirarnos vivir, en los que por el contrario, debemos sentir la vida en cada latido del corazón sobresaltado.

Tres estudios de recia envergadura con diferente fulgor, constituyen la médula de "Insula": El tema de la *Iliada*, en el que Francisco Capello con su fino estilete esclarece en forma diamantina la calidad de la ira casi sagrada de Aquiles; un estudio hondo y sintético de Américo Castro sobre "Cántico" de Jorge Guillén, en el que tras varias andanzas por oscuros vericuetos nos brinda la clave de luz acerada, la síntesis de ideas del poeta español; y un trabajo sobre el "Guzmán de Alfarache y la segunda parte apócrifa", por desgracia póstumo, del profesor Arnoldo C. Crivelli. A pesar de las huellas visibles en algunos casos, de la exposición oral, algo de lo que fué propio y exclusivo del gran maestro desaparecido, algo que tenía la fineza y la transparencia del más puro cristal y era a la vez ardientemente hondo y logrado, algo en fin, que era sólo del profesor Crivelli, tan agudo y sutil y que los que tuvimos la suerte de ser sus alumnos sentíamos casi advenir antes de haber plasmado en la vibración oral; algo de eso hay aquí en estos apuntes de clase colacionados por Enriqueta Terzano. Varias conclusiones firmes y agudas revelan su extraordinaria acuidad, su amplia y certera visión.

Sazonan además a "Insula" un estudio pedagógico de Amanda Larbarca sobre "Las coordenadas de una política educacional"; un cuento titulado Nocturno, de Renata Donghi Halperín y un comentario de Julieta Gómez Paz sobre "Umbral de tierra" el libro de feliz iniciación de María Granata. Cierran las páginas de "Insula" un fragmento de Leopardi elegido con sutil acierto, traducción de Renata Donghi de Halperín, comentarios de actualidad viva, actividades culturales y sintética revisión de libros.

En resumen, una publicación lograda que cumple su propósito inicial por el calor humano que irradia, por su contenido alto y depurado, por su armoniosa factura. Su aspecto externo se corresponde igualmente con el íntimo, y muy poética y original es la idea de poner Otoño 1943 en lugar del mes de aparición.

María Hortensia Lacau.

LA BIBLIOTECA DEL COLEGIO

LIBROS QUE HAN INGRESADO ULTIMAMENTE

- "EL GENIO HELENICO y los caracteres de sus creaciones espirituales", de Redolfo Mondolfo. — Tucumán, 1943. — Fac. de Filosofía y Letras. — 146 páginas.
- "COMTE", selección de textos precedida de un estudio de René Hubert. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Sudamericana. — 223 páginas.
- "HOMBRES REPRESENTATIVOS", de Ralph Waldo Emerson. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Losada. — 232 páginas.
- "RECONSTRUCCION", de Guglielmo Ferrero. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Sudamericana. — 381 páginas.
- "LA FONTANA DE ORO", de Benito Pérez Galdós. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Losada. — 338 páginas.
- "HALMA", de Benito Pérez Galdós. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Losada. — 239 páginas.
- "NAZARIN", de Benito Pérez Galdós. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Losada. — 226 páginas.
- "FIGURAS DE AMERICA", de Juan Pablo Echagüe. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Sudamericana. — 164 páginas.
- "VALOR ECONOMICO DE LOS PUERTOS ARGENTINOS", de Ricardo M. Ortiz. — Buenos Aires, 1943. — Edit. Losada. — 242 páginas.
- "RESPONSABILIDAD DE LA INTELIGENCIA", de José Medina Echavarría. — México, 1943. — Fondo de Cultura Económica. — 270 páginas.
- "LA ASOCIACION NACIONAL DE LOS EDUCADORES EN LOS EE. UU. - Su obra en política educativa", de Bernabé Rojo. (Con notas del estado docente en Chile). — Buenos Aires, 1943. — S.E. — 24 páginas (folleto), 6 ejemp.

INDICE DEL VOLUMEN XXII

	Pág.
FATONE VICENTE: Temas de la filosofía india	345
GONZALEZ GALE, JOSE: El sexo desde el punto de vista estadístico 1033	(217)
LABARCA, AMANDA: La educación en Chile	3
LOEDEL PALUMBO, ENRIQUE: Causalidad e Indeterminismo	437
MARSHALL, ENRIQUE: El sistema monetario actual de Chile	115
PINILLA NORBERTO: Panorama y significación del movimiento literario de 1842	56
ROMERO FRANCISCO: Enrique José Varona	415
RUIZ BOURGEOIS, Julio: La minería en la vida de Chile	157
WALKER LINARES, FRANCISCO: Legislación social chilena	77
WOLFF, PABLO OSVALDO: Los venenos sociales 1085	(269)

Advertencia. — Por un error de imprenta, el número 130 de la revista aparece numerado desde la página 1033 a la 1160, en lugar de serlo desde la 217 a la 344. Publicamos entre paréntesis el número de página que realmente corresponde a los trabajos publicados en dicha revista.