

Julius Evola

EL HOMBRE Y SU DEVENIR SEGÚN EL VEDÂNTA

El interés creciente que muestra hoy nuestra cultura por todo aquello que es oriental es un hecho indudable y no puede ser explicado como una simple oleada de moda exótica, sino que debe ponerse en relación con algo bastante más profundo. Sin embargo, acerca del significado de tal hecho, queda aún un

problema que merecería ser estudiado bastante más de lo que lo ha sido hasta ahora.

En un primer momento, la costumbre era despreciar a oriente con un simple encogerse de hombros desde las alturas de una suficiencia basada esencialmente en las conquistas de nuestra civilización en el campo de la materia y de la discursividad abstracta. Pero, alejado de esta frívola presunción, a alguien comenzó a ocurrírsele la sospecha de que tales dominios no fuesen quizá la última instancia después de todo, y considerando a oriente con una visión renovada, comenzó a comprender su realidad espiritual; y dándose cuenta al mismo tiempo hacia qué puntos críticos gravita en el fondo el conjunto de la jactanciosa civilización europea cuando se la lleva hasta sus últimas consecuencias, además de reconocer a oriente comenzó a preguntarse si, por ventura, podría éste ofrecer algo que integrara la civilización europea misma con el fin de dirigirla, más allá de la crisis, hacia una más alta positividad.

Hubo aún quien cayó en el exceso opuesto, esto es, en la idea de que oriente sea como el ancla de salvación o el maná del cielo, de que todo aquello hecho por nosotros, desde los griegos hasta hoy, sea un valor negativo, un descarrío, una degeneración de la cual importa sobre todo salvarse reconociéndola como tal y retornando a la concepción oriental y tradicional de la vida como hijos pródigos.

Es curioso advertir que gran parte de esta gente acompaña a tal incompreensión de occidente otra análoga respecto al propio oriente. Esto es: de oriente no ven más que el lado más externo y deteriorado, cuando no hasta falsificado; aquel lado que permite sobre todo empujarse todo aquello que es seriedad científica, disciplina, voluntad, conciencia, para caer en los brazos de un desenfrenado divagar y disolverse en sentimientos, sueños y palabras huecas. Ahora bien, así como hay que condenar la suficiencia materialista con respecto a oriente, creemos que otro tanto -si no más- debe hacerse con semejante actitud que, tan solo por ello, refleja la disgregación de algunos elementos de nuestra civilización.

Nosotros afirmamos que si oriente representa una realidad espiritual, del mismo modo lo representa occidente; que por lo tanto se trata de términos distintos y ambos positivos, susceptibles, si acaso, de síntesis, pero no de una plana reducción del uno al otro. Con esta síntesis no se quiere decir que sólo occidente, u oriente, tenga que vencer, ya que pensamos que tal síntesis, si debe ser fecunda, debe tomar su carácter precisamente del espíritu de la cultura occidental, que es potencia, impulso a celebrar y actuar con el espíritu sin negar al "mundo" -el sistema de las determinaciones y de las individuaciones- sino queriéndolo, afirmándolo y dominándolo y, de este modo, realizándolo. Esta es la simple declaración de una tesis; acerca de su demostración reenviamos al conjunto de nuestros escritos, que puede decirse que la tiene como su centro de gravedad, y específicamente al Ensayo sobre el idealismo mágico (Roma, 1925) y a la primera sección de El hombre como potencia, de inminente aparición, publicada ya en los números 2, 3 y 4 de la revista Ultra. Aquí solo deseamos tomar en consideración la obra de un autor francés, René Guénon, y ver, a través de un análisis crítico de sus tesis, qué puede representar para nosotros uno de los máximos sistemas indios: el Vedânta. Guénon ha publicado una serie de libros a los que podemos dividir en dos grupos. Uno

comprende *Le Théosophisme, Introduction générale aux doctrines hindoues y Orient et Occident*; el segundo, el estudio de reciente aparición *L'homme et son devenir selon le Vedânta* (Ed. Bossard, París, 1925, 271 pp.), el cual preludia algunos otros. El primer grupo puede denominarse negativo, el segundo positivo, en el sentido de que la finalidad de las primeras obras es: a) Despejar el campo de todas las deformaciones, incomprendimientos y parodias a las cuales ha estado sujeta la sabiduría oriental por obra de ciertas corrientes occidentales; b) Criticar a fondo la civilización de occidente y mostrar la crisis y la ruína que la corroen en tanto no adopte un orden de valores totalmente distinto. En la segunda serie, Guénon se aplica a exponer sistemáticamente la sabiduría tradicional oriental, por él identificada absoluta y precisamente a un tal orden de valores. En referencia al primer punto, no podemos dejar de adherirnos a la obra purificadora y desenmascaradora de Guénon. Compromisos, incomprendimientos y divagaciones como los de cierto "espiritualismo" inglés y los de la antroposofía steineriana, junto a todos los tonos menores neomísticos, al estilo de Rabindranath Tagore, Gandhi y similares, nunca pueden ser tratados con severidad suficiente, y son verdaderamente los peores obstáculos para un entendimiento y una integración real de oriente y occidente. Sin embargo, tenemos ciertas reservas que hacer sobre los medios elegidos por Guénon para este fin, medios más *ad hominem* que demostrativos (nos estamos refiriendo al *Théosophisme*) ya que en lugar de asumir las doctrinas y hacer ver su absurdo intrínseco, se limita a desvelar las intrigas de las personas y de las asociaciones, cuya eventual escasa transparencia respecto a aquello que verdaderamente importa significa no obstante bastante poco. Más allá de esto, estamos de acuerdo con Guénon en orden a la exigencia de un conocimiento metafísico y, por lo tanto, hacia el nivel propio de las tradiciones iniciáticas. Este es un punto sobre el cual nunca se podrá insistir suficientemente. Entre los occidentales existe la costumbre de denominar "espiritual" a aquello que es un simple contorno, un accesorio de un estado físico de existencia. Lo que más importa, lamentablemente, es sólo la relación real, concreta, con las cosas y los seres, relación que para los hombres es algo extrínseco y contingente propio de la percepción física y de las categorías espacio-temporales que la rigen. En cuanto a todo lo que es conocimiento discursivo, mundo cardíaco, mental, moral, devocional, etc., -todo esto es algo que hace referencia a ese mismo estado físico, y con todos sus "superiores" e "inferiores", "altos" y "bajos", "divinos" y "humanos", "bien" y "mal", etc., no lleva ni un paso más allá de ello, no transforma en nada aquéllo que metafísicamente, en el orden de una absoluta concreción, el hombre es (mejor: el Yo es, como hombre). Lo espiritual no debe ser una palabra hueca; se precisa pues que el hombre tenga la fuerza de comprenderlo, de afrontar globalmente todo aquello que él es, siente y piensa, ponerlo aparte y caminar hacia adelante en una transformación radical de la relación según la cual o se está con las cosas o con sí mismo. Tal es la realización metafísica, que ha sido el interés constante de toda tradición esotérica, cuyas raíces se confunden con las de la historia misma. Guénon reafirma tales exigencias, y ello es de agradecer. Sin embargo, se asienta ante todo en los aspectos negativos, es decir, más en orden a sus ideas sobre aquello que lo metafísico no es que en orden a sus ideas sobre aquello que lo metafísico es. Ciertamente, aquí nos encontramos en un terreno bastante inseguro, puesto que la lengua acuñada por la vida material y discursiva ofrece escasas posibilidades para expresar adecuadamente lo que es propio a tal metafísica. Creemos por consiguiente poder dar una indicación aproximada diciendo que la actitud de Guénon hacia lo metafísico se resiente de una mentalidad a la que podríamos denominar racionalista, y que explicamos así: el presupuesto del racionalismo (del racionalismo como sistema filosófico, se entiende, y no en su sentido vulgar, que de ningún modo se puede vincular a Guénon) es la "objetividad ideal", esto es, la creencia en leyes existentes en y por sí mismas, en principios que son lo que son, sin ninguna posibilidad de convertibilidad, fatal y universalmente, y en el mundo como algo en lo cual todo lo que es contingencia,

tensión, oscuridad, arbitrio, indeterminabilidad, no tiene lugar alguno, pues ya está todo realizado y un orden superior aglutina a todos los elementos. En este cosmos, el principio no es la voluntad y la potencia, sino el conocimiento y la contemplación; no el dominio, sino la identidad. El individuo es como una sombra ilusoria y contradictoria si desaparece en el todo. En esta raíz profunda las cosas y las leyes -sean sensibles o no- son ellas y no otras; está hecha de pura contingencia que se hace abstracción o, mejor dicho, se extingue en algo puramente ideal: se realiza por tanto el interior según su modo "apolíneo" o intelectual, del cual el principio del Yo, antes que reafirmado en un "ente de potencia", queda abolido. Ciertamente, éstas son expresiones filosóficas que solamente deben valer como sugerencias; sugerencias de las cuales está impregnado un particular modo de ponerse en relación con las cosas, en un orden que está mas allá de todo lo que es filosófico y mental.

Dicho esto, el error de Guénon consiste en creer que tal actitud debe representar la última instancia, que "metafísico" e "intelectual" (este término es usado por Guénon no en su acepción moderna sino, en cierto modo, en la escolástica y neoplatónica) sean términos convertibles, lo cual es discutible. Guénon sabe -y nosotros con él- que su concepción se religa a toda una tradición de sabiduría iniciática; pero lo que demuestra desconocer o hacer como que desconoce es que una tradición tal no es la única, que igualmente mas allá de todo lo que es experiencia mundana y saber "profano"- contra la tradición del conocimiento, de la contemplación y de la unión está la gran tradición de las ciencias mágicas y herméticas, que es sin embargo de potencia, de individuación y de dominación. De donde, antes que atribuirse el monopolio de la sabiduría iniciática como parece haber hecho, habría sido conveniente que Guénon hubiese reflexionado un poco más, ya que mas allá de los profanos y de los ingenuos hay quien podría hacerse ciertas preguntas e invitarlo a una revisión de ideas que podría no resultar demasiado simple. Este es un punto importante, dado que de la particular actitud de Guénon con respecto a lo espiritual no puede dejar de desprenderse un completo desconocimiento de todo lo que occidente, en relación a lo propiamente espiritual -aunque sea solamente en tanto que exigencias y tendencias- ha realizado, y, por tanto, de la indicada remisión al oriente casi como al ancla de salvación de alguien que nada tiene y pide todo. De hecho, el espíritu occidental está caracterizado específicamente por la libre iniciativa, por la afirmación, por el valor de la individualidad, por una concepción trágica de la vida, por una voluntad de potencia y de acción, elementos éstos que, si bien podrían ser el reflejo sobre el plano humano, exterior, del superior valor mágico, chocan sin embargo contra quien desee a su vez el mundo universal, impersonal e inmóvil del intelectualismo "metafísico". Destaquemos todavía lo siguiente: en sus referencias al mismo oriente Guénon, conscientemente o no, es, por necesidad, unilateral. De hecho, se limita a la tradición védica, tal como ha sido desarrollada hasta los Upanishads y el Vedanta, desatendiendo otras varias escuelas que, si bien son poco reductibles a ella, no por ello son menos "metafísicas". Indicaremos solamente el sistema de los Tantra y las corrientes mágicas y alquímicas del Mahâyâna y del Taoísmo, en las que el acento es colocado precisamente sobre la vertiente "potencia", de donde, antes que contradecirlo, podría ofrecer a occidente materia para una más alta reafirmación. Guénon, de hecho, no ignora tales escuelas, pero las considera "heterodoxas", lo que, en él, es un explícito veredicto de condena; para nosotros, sin embargo -permítanos Guénon decirlo- éstas son simples palabras: está por ver si habrá que denominar verdadera y elevada una doctrina porque es tradicional, o bien si debe ser llamada tradicional porque es verdadera y elevada. También aquí Guénon presupone hechos y evidencias, los cuales quedan sin embargo perfectamente inconclusos -tendencia ésta dogmática y autoritaria que se refleja un poco por todas partes en sus escritos, por otro lado, por claridad y erudición, bastante apreciables-. Podemos por tanto ver hasta qué punto el Vedanta -que para Guénon sería casi el sistema "metafísico" por excelencia- puede representar algo para un occidental que no sea un degenerado, esto

es, que no haya perdido en cuanto a conciencia crítica y espíritu de afirmación lo que ha realizado la civilización a la cual pertenece, que no abandone sus posiciones para retroceder, sino que quiera sin embargo llevarlas adelante. Pero antes se impone una advertencia. Hemos señalado el carácter trascendente de la realización metafísica y la dificultad de poder darle un sentido en función de las categorías habituales. Pero este punto -explícitamente concedido por nosotros- no debe convertirse en refugio para un desenfundado, dogmático, arbitrario y subjetivo divagar. Precisamente esto es lo que hacen algunos diletantes "ocultistas": no permanecen callados en lo puramente inefable, sino que hablan; con todo, cuando se les pide que determinen el sentido de sus expresiones y que se den cuenta de las dificultades que suscitan, se vuelven atrás vaporizándose de nuevo en la referencia a un puro intuir interior, el cual queda de ese modo como un hecho en bruto que no da cuentas de sí mismo, que se impone un poco como el gusto de uno al que agrada el queso contra aquel de otro, que prefiere las fresas. Por consiguiente, o se permanece encerrado en el ámbito iniciático, cuyos sistemas autoverificativos y comunicativos no pueden sin embargo, salvo algunos casos excepcionales, entrar en el horizonte de un "profano", o bien se habla. Pero, si se habla, hay que atenerse a hablar correctamente, es decir, a rendir cuentas de aquello que se dice, a respetar las exigencias lógicas que aquí son tan inofensivas como las gramaticales, a hacer ver que el objeto de la realización metafísica, aunque sea por accidente (en su "forma propia", en la pura interioridad del Yo) proporciona satisfacción real a todas aquéllas exigencias y aquéllos problemas que en el ámbito puramente humano y discursivo están destinados a permanecer puramente como tales. Es demasiado fácil, de hecho, resolver los problemas no presentándolos, imitando así al avestruz que evade el peligro escondiendo la cabeza bajo el ala. Es preciso, por el contrario, mantenerse firme, afrontar al enemigo mirándolo cara a cara y abatirlo usando sus mismas armas. Decimos esto para prevenir que se acuse a nuestra crítica -si no incluso a nuestra obra en general- de tener un alcance puramente filosófico. Ello, antes que nada, no es exacto, puesto que en nosotros lo que está primero es una determinada "realización" y, solamente después, como revestimiento, un determinado sistema lógicamente inteligible. Pero aunque así fuese, cada expresión en cuanto tal es pasada por la prueba de fuego del logos; y si parte de lo supraracional, tanto mejor, pues vencerá ciertamente esta prueba, ya que lo que es superior implica y contiene en modo eminente a lo que es inferior. Y esperamos que Guénon sea consciente de que su libro sobre el Vedânta no es más que una exposición filosófica. Él habla ciertamente de algo que no es precisamente filosófico pero, con todo, habla (y no es culpa suya, puesto que no hay otra posibilidad, a menos que se recurra a los símbolos) filosóficamente, o sea, se esfuerza por presentar algo inteligible y justificado. Si, por lo tanto, aferrándonos a este aspecto de la cuestión, demostramos la relatividad de tal inteligibilidad y justificación, él, por su parte, no puede retroceder y salir del paso refiriéndose a una superior validez tradicional metafísica, con respecto a la cual, por lo demás, y sobre el mismo terreno, sabremos reafirmar nuestra adhesión; nuestras críticas filosóficas no son más que siervas obedientes. Por consiguiente, ¿qué dice el Vedântâ sobre el mundo, sobre el hombre y sobre su devenir?

En primer lugar, está el presupuesto optimista, el que exista un Dios, esto es, que el conjunto contingente y fenoménico de las cosas no sea lo primero, sino solamente el aspecto accidental de un todo que, actualmente, es ya perfecto y está comprendido en un principio superior. Que esto sea un mero presupuesto, y que Guénon preste bastante poca atención a la teoría del conocimiento propia de los hindúes, todo el mundo puede verlo por sí mismo con solo saber que para el hindú no cualquier cosa es verdadera, sino sólo en cuanto sea actualmente experimentada. En nuestro caso no hay ninguna certeza de Dios fuera de la experiencia del Yo que lo tenga por contenido. Ahora bien, puesto que tal experiencia no es inmediata y general, sino que, para llegar a ella, se precisa un

determinado proceso, no existen argumentos demostrativos aptos para afirmar que Dios existe ya (y por tanto que el proceso es simplemente re-cognoscitivo) antes de aparecer como un resultado de este proceso que ha hecho divino algo que no era tal. Pasemos adelante. De este presupuesto -Dios o Brahman- el mundo sería la manifestación. Pero el concepto de manifestación según el Vedânta es algo sumamente ambiguo. De hecho, se dice que Brahman en la manifestación permanece aquello que es inmutable, inmóvil-. No sólo eso, sino que la manifestación misma (y, por lo tanto, todo lo que es particularidad, individualidad y devenir) es, respecto a Ello, algo "rigurosamente nulo". Es una modificación que de ningún modo Lo altera. En el Brahman, en eterna y actual presencia, están todas las posibilidades; la manifestación es solamente un modo accidental que revisten algunas de ellas. Cómo tales proporciones puedan tornarse inteligibles difícilmente podría demostrarse. Adviértase: aquí no es válida la escapatoria del ex nihil católico, donde el nihil se transforma en un principio distinto y a su modo positivo, del cual las criaturas serían materializadas a fin de que existan y, al mismo tiempo (en cuanto hechas de "nada", de "privación"), no existan. Brahman no tiene sin embargo nada fuera de sí: menos aún la "nada". Las cosas son sus modificaciones: ¿cómo se puede decir por tanto que no son? En conexión con ello: si Brahman es la síntesis absoluta de todo, ¿qué puesto hay para un modo contingente de considerarla? ¿cómo es posible que surja un modo tal, un oscurecimiento semejante de Brahman? ¿cómo no advertir que la frase solo tiene sentido presuponiendo la existencia de un principio distinto de Brahman, capaz precisamente de incluirlo en modo relativo y accidental, lo que va contra la premisa principal? dice Guénon (p. 30-31): "metafísicamente la manifestación no puede ser considerada mas que en su dependencia del principio supremo y a título de simple soporte para elevarse al conocimiento transcendente". Nos preguntamos: ¿quién es el que se eleva a tal conocimiento? o es Brahman mismo, y entonces es preciso entender, con Eckhart, Scotus Erigena, Hegel, Schelling y tantos otros, que el mundo es el mismo proceso autocognoscitivo del Absoluto -pero entonces tiene un valor y una realidad, y antes de ser un fantasma frente a la síntesis eterna preexistente es el acto mismo con el cual esta síntesis se da a sí misma-, o bien es "otro" frente a Brahman, lo que significa hacer de Brahman algo relativo, "uno entre dos", contra la hipótesis considerada. Aún añade: "inmutable en su naturaleza propia, Brahman desarrolla solamente las posibilidades indefinidas que porta en sí mismo, mediante el paso de la potencia al acto... y ello sin que su permanencia esencial sea afectada, precisamente porque este pasaje no es sino relativo y este desarrollo no es desarrollo mas que en cuanto se lo considera desde el lado de la manifestación, fuera de la cual no puede ser cuestión de una sucesión cualquiera, sino solamente de una perfecta simultaneidad" (p. 36). La dificultad es la misma: todo estaría muy bien siempre que hubiese modo de hacer entender cómo puede existir un punto de vista distinto al del Absoluto y coexistente con él. Pero si ello no es posible, la sucesión, el desenvolvimiento y el resto no pueden ser denominados accidentales e ilusorios, sino absolutamente reales. El único refugio sería el creacionismo como *projectio per iatum dei* de los teólogos católicos, es decir, la posibilidad divina de separar de sí misma centros distintos de consciencia, que puedan por tanto ver desde el exterior aquello que El interiormente incluye en modo eterno. Pero prescindiendo incluso de la inconsistencia lógica de tal punto de vista, queda el hecho de que es enteramente desconocido para la sabiduría hindú.

Guénon multiplica los puntos de vista para explicar las antinomias y no advierte que ésta es una pseudo-solución, o, mejor dicho, un círculo vicioso, salvo que se parta de un dualismo originario, esto es, propiamente desde lo opuesto a aquello a lo que se quiere llegar. Traspuestas a aquéllas propias de los diferentes puntos de vista, las oposiciones no sólo permanecen, sino que resultan exasperadas.

Guénon acierta cuando dice (p. 44) que no se puede separar la manifestación de su principio sin que ésta se anule -de donde el profundo sentido de las doctrinas Vedânta y

Mahayana acerca de que las cosas son a un tiempo reales (con referencia a su principio) e ilusorias (si se toman en sí mismas)-. No le reprochamos tal separación, sino la del principio respecto a la manifestación. De decir que, si bien el mundo no puede distinguirse de Brahman, sin embargo Brahman puede distinguirse del mundo (como su causa libre), a decir que “la manifestación al completo es rigurosamente nula respecto a su infinidad”, hay un buen salto, que consiste en la introducción subrepticia de una concepción muy dudosa de la infinidad misma. Esto es: la infinidad entendida como indeterminación, como lo que para cada determinado no puede más que significar la muerte de sí. Para nosotros, la verdadera infinidad no es tal, si bien ésta es su hipóstasis abstracta, casi el carácter propio del ser ignorante e impotente. La infinidad verdadera es potestas, es decir, energía de ser incondicionadamente aquello que se desea. Lo Absoluto no puede tener, como una piedra y una planta, una naturaleza propia (y tal sería la misma infinidad si se entendiera como algo fatal, inmutable, luego pasivo respecto a sí mismo). Ello es aquello que quiere ser; y lo que quiere ser es, sin duda, el Absoluto, el Infinito. Al manifestarse es, en consecuencia, lo finito, lo individual, etc. Así pues, no es ya la muerte y la contradicción de lo Infinito (luego un no ser), una nada que oscurece la plenitud (omnis determinatio negatio est), sino al contrario, Su acto, Su gloria, aquello por lo cual testimonia y afirma en Sí mismo Su libertad potente.

Tal punto de vista reaparece en una escuela oriental (a la que naturalmente Guénon llama “heterodoxa”): la de los çakti-tantra, los cuales dirigen al Vedânta una crítica cuyo alcance es indiscutible. Solamente a condición de colocar en el lugar de las nebulosas e intelectuales nociones de espíritu (âtma) e Infinito (Brahman) aquélla activa y concreta de potencia (çakti) dicen ellos- puede resolverse, desde un punto de vista no dualista, las varias dificultades inherentes al concepto de manifestación. Lo Absoluto es potencia de manifestación, el mundo es su acto: por tanto, es real, con una suprema realidad. Si en cambio lo Absoluto se comprende como una infinidad actual existente ab aeterno, ¿qué lugar queda ya para la manifestación? ¿no se percata Guénon del absurdo del concepto de que ésta sea “desarrollo” de algunas “posibilidades” presentes en el principio supremo? De hecho, o se le da un sentido al término “desarrollo”, o no se le da. En el primer caso, se tendría algo que es, a un tiempo y en la misma relación, potencia y acto, lo cual es una contradicción de términos. Tal es la “posibilidad” de la cual habla, ya que ésta, en cuanto referida a la eventual manifestación, debería estar en potencia, pero en cuanto, por otra parte, es posibilidad del principio supremo, ya no es posibilidad sino actualidad, algo ya “desarrollado”, pues nada hay en Brahman que no sea actual (4). Puede notarse cómo Guénon, en su entusiasmo (casi diríamos fanatismo) por oriente, ve la paja en el ojo del vecino, pero no la encuentra en el suyo propio: de hecho, precisamente, esta crítica él la dirige a la concepción de Leibnitz (que, naturalmente, para él es mera “filosofía profana”) y no se percata de que ésta se hunde en las raíces mismas del Vedânta.

La contradicción, por lo tanto, solamente cesa si consideramos a Brahman no ya como eterna luz intelectual, sino como pura potencialidad que en lo manifestado tiene, no su negación, sino su afirmación. Y la necesidad de tal concepción se filtra frecuentemente en el mismo Guénon -allí donde se refiere a una “voluntad creadora divina”, a un “supremo principio causal”-. Así, se acerca a la coherencia -pero, al mismo tiempo, se aleja del Vedânta tal cual es verdaderamente-. De hecho, el Vedânta afirma explícitamente que lo Absoluto no es causa ni actividad, que causa y actividad no recaen en él, sino en la inconsciente “mâyâ”, de lo que se deduce que cuando se le atribuye cualquier tipo de función (“Yo causo, Yo actúo, Yo creo”), se cae víctima de la ilusión y de la ignorancia. Causalidad, creación y todo lo que es devenir y determinación no recaen, para el Vedânta, en lo Absoluto, que, por ello, es existencia pura, indeterminada, privada de cualquier atributo (nirguna-Brahman), sino en el Absoluto oscurecido por mâyâ (saguna-Brahman), siendo mâyâ un principio inexplicable e indefinible, un “dato” frente al cual es

preciso detenerse. Y entre saguna-Brahman y nirguna-Brahman hay un abismo inagotable (5): uno es, el otro no es. Concepto éste al cual de hecho Guénon, por otra parte, se atiene rigurosamente, reafirmando así la originaria concepción abstracta de lo Absoluto y de lo universal.

La originalidad y, al mismo tiempo, el defecto de origen del Vedânta está precisamente en la separación del principio de una síntesis con respecto a lo que está ya sintetizado, separación que hace de los dos términos algo contradictorio uno con respecto al otro. Mientras en un no-dualismo consecuente lo universal es el acto que comprende a lo particular como la potencia de la cual es el acto y a través de la cual se realiza, en el Vedânta lo universal no comprende sino que excluye a lo particular, ya que aquél no puede comprender a éste más que negándolo en una indeterminada identidad, en el mero éter de consciencia (cit-âkâça), noche -por decirlo en términos hegelianos- en la que todas las vacas son negras.

Se puede preveer desde ahora que, acercándose a tal visión, todo significado del hombre y de su devenir se disuelve. El individuo, en cuanto tal, pertenece a la manifestación y es entonces una nada, una bagatela; ésta es la única consecuencia rigurosa de la premisa. Es inútil negar la legitimidad de asumir para sí al individuo y decir por tanto que la distinción entre el Yo y Brahman es un ilusión propia del Yo (p. 210), porque precisamente aquí está el problema: esta ilusión es real y haría falta explicar cómo nace y cómo es posible la demostrada imposibilidad de duplicar los puntos de vista. Es inútil también desdoblarse la unidad de consciencia en un "Si" (personalidad, Yo metafísico) y un "Yo" (individualidad, yo empírico), ya que nos encontramos con las mismas contradicciones antes señaladas procedentes de la presuposición de la absoluta heterogeneidad entre universal y particular, entre metafísico y empírico. Entre este "Si" y este "Yo" no puede haber una unión real (como en una doctrina de la potencia, donde el "Si" sería la potencia de la cual el Yo es el acto, o bien, desde otro punto de vista, al contrario), sino una composición extrínseca, incomprensible (confirmada por lo demás por la doctrina de los "cuerpo sutiles" tal como la expone Guénon), análoga a la de "esencia" y "existencia" escogida por la Escolástica; y otra confirmación de ello nos la da el propio Guénon cuando dice que el pasaje del estado manifestado al de Brahman (correspondiente a los dos principios del hombre) implica un salto radical (p. 200).

La inconsistencia de tal opinión (que, entre otras cosas, en lo referente a la "salvación" o "liberación" debería coherentemente desembocar en el misterio cristiano de la "gracia") del Vedânta la han mostrado con pericia precisamente los Tantra. Éstos hacen a los vedantinos el siguiente razonamiento: "decís que lo verdaderamente real solamente es el inmóvil Brahman sin atributos, y el resto -el conjunto de los seres condicionados- es ilusión y falsedad. Ahora responded: ¿quiénes sois vosotros, que afirmáis esto, Brahman o un ser condicionado? pues si sois un ser condicionado (y otra cosa lealmente no podéis decir), sois ilusión y falsedad y, por consiguiente, con mayor razón, ilusorio y falso será todo lo que decís y asimismo vuestra propia afirmación, puesto que solamente Brahman es, y el resto es ilusión".

Por lo demás el mismo concepto de "ser condicionado", con el cual Guénon define al hombre y a las otras "manifestaciones" semejantes a él, conduce una vez más al dilema ya indicado. De hecho, o se admite un principio distinto, susceptible de experimentar ciertas condiciones, contra una potencia condicionante, pero eso es radicalmente contrario a todo el espíritu del Vedânta, o bien se niega la distinción, y entonces lo condicionado y lo condicionante devienen una sola y misma cosa: Brahman, que en los diversos seres se quiere determinado de una forma o de otra. Por lo que nada hay relativo y dependiente, todo es al contrario absoluto, todo es libertad. Y aquí, una vez más, no cabe la solución de los puntos de vista. No tiene sentido hablar de un punto de vista de la criatura que vive como condición y dependencia aquello que para Brahman no es tal: el punto de vista no puede ser mas que único, el de Brahman. Y es Brahman quien en los

diversos seres se alegra y entristece y en los yoguis se apresta a darse a Sí mismo la propia "liberación". Tal es el punto de vista de los tantra (y, con ellos, de todo el inmanentismo occidental), el cual sin embargo no puede ser el del Vedânta, precisamente porque para el Vedânta el Absoluto como causa inmanente es ilusión y entre él y lo relativo y "manifestado" hay discontinuidad, salto radical. Por ello el mundo es una nada, el hombre es una nada, el devenir del hombre es el de una nada que se resuelve en la nada. ¿Cuál es de hecho el sentido de tal desarrollo según el Vedânta? un reabsorberse del estado de existencia concreta en el estado de existencia sutil y después de tal estado en el no-manifestado, donde las condiciones (leyes, determinaciones) individuales son al fin canceladas totalmente. No se trata por lo tanto -como dice el propio Guénon (p. 175)- de una "evolución" del individuo, ya que siendo el fin "la reabsorción de lo individual en el estado no-manifestado, desde el punto de vista del individuo habría que denominarlo más bien una "involución". Nosotros vamos, por el contrario, más allá: concibiendo la manifestación como el acto de lo Absoluto (recuérdese siempre que es imposible duplicar los puntos de vista) diremos que tal devenir es verdaderamente un venir a menos del propio Absoluto a su acto, su arrepentirse; regresión, degeneración, y no progresión. Por lo demás, es dudoso que las ideas de Guénon y del Vedânta sobre este punto sean claras. De hecho, acerca de la "reabsorción", se habla también de una identificación del Yo con Brahman, en el cual sin embargo no se pierde de ningún modo (p. 233), y de una "resolución" que más que aniquiladora es trans-formadora, pues concurre a una expansión mas allá de todo límite y realiza la plenitud de las posibilidades (p. 196-97); ambigüedad ésta en la que se refleja el conflicto de un dato de experiencia interna, espiritual, válido en sí mismo, que no ha encontrado, para expresarse, un cuerpo lógico adecuado, pues está deformado por una concepción limitada y extática, como es la propia del universalismo abstracto del Vedânta. En todo caso, la dificultad principal permanece: cualquiera que sea la dirección, ¿tiene o no el devenir del hombre un valor, un valor cósmico? En suma ¿por qué debo yo devenir, transformarme? De nuevo, no queda más que la escapatoria de los puntos de vista. Respecto al infinito, considerado como existente actualiter et tota simul ab aeterno, como idéntico rigurosamente a sí mismo en cualquier estado o forma, todo lo que es devenir de "seres condicionados" no puede tener ningún significado real; no puede realizar a Brahman en más, del mismo modo que su no porvenir no podría realizarlo en menos. Brahman es, y no puede más que ser, indiferente: ya sea el estado de un bruto (paçã), el de un héroe (vîra) o el de un dios (deva), para Él deben ser perfectamente la misma cosa, y por tanto el progreso desde uno de estos estados hasta otro, desde Su punto de vista, no puede tener ningún sentido y justificación. Al contrario, en rigor, no se puede hablar de progreso y regreso, sino solamente de pasaje; pero ni siquiera eso, ya que el mismo devenir es una ilusión referida a un punto de vista distinto al de Brahman.

Cada uno puede ver qué consecuencias prácticas se derivan de ello. Se nos presentan dos opciones: o bien una contemplación pasiva y estupefacta del sucederse incomprendible de los estados, o bien una moral utilitaria. Utilitaria porque el motivo animador del eventual desarrollo y transformación del hombre no podría conectarse a un valor cósmico, en el sentido de que el mundo, Dios mismo, exige algo que no existe si no es por el "Yo", y que solamente podría justificarse en función de una utilidad personal, de la conveniencia que pueden ofrecer al individuo ciertos estados particulares de existencia. Pero esto no basta. Desde el punto de vista de un vedantismo coherente se deriva un derrotismo moral tal que no es capaz de justificar siquiera una ética utilitaria. Y ello porque el pasaje a través de una jerarquía de estados hasta el no manifestado Brahman, que un ser particular puede realizar mediante el largo, áspero, austero proceso de autosuperación propio del Yoga, no es más que una especie de aceleración de algo que acaecerá naturalmente a todos los seres, es la "liberación actual" en lugar de la "liberación diferida", donde todo se reduce a una cuestión de... paciencia. De hecho, el punto de vista

del Vedânta es que el mundo, procedente de estados no manifestados, vuelve a sumergirse en ellos al final de cierto período, y ello recurrentemente. Al final de tal período, todos los seres, bon gré mal gré, serán por tanto liberados, "restituidos". De donde una nueva negación: no sólo falta toda real y suprapersonal justificación para dicho desenvolvimiento, sino que la misma libertad es, según esto, negada: los seres, en última instancia, están fatalmente destinados a la "perfección" (creemos que está permitido dar este atributo, ésta "relatividad" a lo no manifestado respecto a lo manifestado, desde el momento en que no somos tan no-dualistas como para no distinguir entre aquéllo y esto); esta visión contrasta con muchas otras de la misma sabiduría hindú -especialmente del Budismo- en el cual, por el contrario, es muy vivo un sentido trágico de la existencia, el convencimiento de que si el hombre no se hace el salvador de sí mismo nadie podrá nunca salvarlo, de que solamente su voluntad puede sustraerlo al destino de la generación y de la corrupción (samsâra) en el cual, de otra forma, permanecería para la eternidad.

Creemos que no hace falta añadir más para dar cuenta del sentido de lo que quiere el Vedânta. Lo cierto es que de ningún modo es esto lo que queremos. Y si un "profano" nos dijese que, si tal es la "metafísica" -el nihilismo de la realidad, de los valores y de la individualidad-, él no sabría qué hacer con ella, no bastándole ni sirviéndole, nosotros, verdaderamente, no sabríamos como quitarle la razón. Ciertamente, hemos desatendido algunos de los elementos positivos contenidos en el Vedânta (aunque no por ello los negativos ya encontrados cesen de ser tales), bien sea porque tales elementos no constituyen lo más específico del Vedânta, sino que son comunes a otras tradiciones esotéricas y especialmente a las que hemos denominado mágicas, bien sea porque se debe insistir en aquello que oriente tiene de negativo contra quienes, como Guénon, no quieren ver en occidente nada positivo. Adviértase lo siguiente: quien esto escribe tiene con respecto a oriente la máxima consideración, y con él ha estrechado unos vínculos mucho más profundos de cuanto pueda parecer a primera vista. Pero no puede y no quiere proceder dogmáticamente: tanto oriente como occidente deben ser sometidos a una crítica que, ya sea en el uno o en el otro, separe lo positivo de lo negativo.

Solamente tras una tal separación -a decir verdad, con un espíritu exento de prejuicios y de manías polémicas mas o menos femeninas- se puede pensar en tal síntesis, que quizás sea problema de vida y de muerte para una o para otra cultura.

Con relación a ello, dos nos parecen ser los puntos fundamentales. La consciencia racional, el puro nivel lógico y discursivo -en el cual está el culmen de la civilización occidental- está superada. Pero aquello que está verdaderamente más allá del concepto no es el "sentimiento", como tampoco la moralidad, la devoción, la contemplación o la identificación "intelectual". Lo que está mas allá del concepto es, sin duda, la potencia. Más allá del filósofo y del científico no está el santo, el artista, el contemplativo, sino el mago: el dominador, el Señor. En segundo lugar: la consciencia extrovertida, perdida en el mundo material y haciendo de éste la última instancia, queda trascendida. Pero esta superación no debe consistir en acesis, desapego, fuga de la realidad, fe soñadora en los cielos e inmersión intelectual en la identidad suprema: debe ser, al contrario, inmanente resolución del mundo en el valor, espíritu que haga de la realidad la expresión misma de la perfección de su actualidad. La realidad del mundo queda reconocida, a decir verdad, como la del lugar mismo donde de un hombre se saca un dios y de la "tierra" un "sol".

Estas dos exigencias encuentran su mejor expresión en dos máximas que, a propósito, no extraemos -como podríamos hacer- de la "profana filosofía intelectual", sino de un sistema metafísico oriental, el de los Tantra:

"Sin çakti (=potencia) la liberación es mera burla".

"¡Oh, señora del Kula! En Kuladharmâ (vía tántrica de la potencia) el disfrute deviene realización (yoga) perfecta, el mal se hace bien y el mundo mismo se convierte en el lugar

de la liberación”.