

Los estados múltiples del Ser

René Guénon

Obras Completas vol. IX



LOS ESTADOS MÚLTIPLES DEL SER

René Guénon

**Obras Completas
Volumen IX**



Colección



En la colección *Ignitus de Estudios Tradicionales* se publican obras de los grandes comprensos de las Tradiciones espirituales orientales y occidentales como Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, Rajit Maharaj, maestro Eckhart, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Douglas Harding, Michael James, etc. La colección está especialmente comprometida a publicar aquellas obras dedicadas a enseñar o comentar las vías o métodos de realización espiritual. En este sentido, también se publican diversos tratados inéditos de la tradición espiritual cristiana, así como estudios de arte y simbolismo tradicionales. De esta manera, en pocos años, la Colección *Ignitus* se ha situado como punto de referencia indiscutible en el panorama editorial internacional.

Director de la Colección: Javier Alvarado Planas, Catedrático de Historia de las Instituciones de la *Universidad Nacional de Educación a Distancia* (Madrid, España).

LOS ESTADOS MÚLTIPLES DEL SER

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los autores, editores y traductores. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

© C. E. Anama (de la traducción española)

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

Pol. Ind. Ventorro del Cano – 28925 Alcorcón (Madrid)

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición francesa: 1932

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-59-7

Depósito legal: M-2718-2023

Imagen de la portada: Mosaico arabe policromado, El Cairo, siglos XV-XVII.

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

LOS ESTADOS MÚLTIPLES DEL SER

René Guénon

Obras Completas

Volumen IX

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Escrita como complemento a *El simbolismo de la cruz, Los Estados múltiples del ser* (1932) es la más completa explicación publicada nunca sobre la “geografía” del infinito, la Posibilidad Universal, el Ser y el No-Ser, como marco de referencia para *comprender* la realización metafísica.

Como un *ser* cualquiera, considerado en su totalidad, debe conllevar estados de manifestación y estados de no-manifestación, dado que en el No-Ser no puede haber multiplicidad de estados, ya que es el dominio de lo incondicionado que, por definición, no está sometido a lo uno y a lo múltiple, las diferencias entre estados de No-manifestación y de estados de manifestación son ilusorias, aunque necesarias para su comprensión lógica. Para ello, el concepto de la multiplicidad de estados del ser permite considerar todos estos estados como simultáneamente existentes en un mismo ser y no solo recorridos sucesivamente en el curso de un “descenso”. La simultaneidad de los estados del ser hace que las modificaciones individuales que se realizan de forma sucesiva tengan existencia ilusoria o simbólica dado que la sucesión temporal no es “más que una imagen del encadenamiento lógico y ontológico, a la vez, de una serie extratemporal de causas y efectos”.

El título del libro contiene una primera dualidad conceptual que es preciso elucidar; “Ser” y “existir”. El *Ser* se manifiesta es múltiples estados que constituyen la *existencia*. Precisamente, aquí radica la diferencia entre Ser y existir: «existir», en la acepción etimológica de esta palabra (del latín *ex-stare*, literalmente, “estar fuera”, estar sostenido o depender de otro), es propiamente un ser dependiente y condicionado; es no tener en sí mismo su propio principio o su razón suficiente (*Los estados múltiples del ser*, cap. IV). Por ello, lo que denominamos la Existencia comprende solo las posibilidades de manifestación del ser, *incluido el estado primordial, indiferenciado, y punto de partida de todas las manifestaciones diferenciadas, de igual modo que la unidad es el punto de partida de toda la multiplicidad de los números*. Precisamente esta unidad, en la cual reside el equilibrio y que es el motor inmóvil, es lo que la Tradición extremo-oriental llama el “Invariable Medio”. Solo desde este punto de vista *principal* cabe asociar la *verdad* al

lugar a-temporal y a-espacial, eje o centro imperturbable de la rueda, y el error al aparente movimiento de los radios de la rueda: en efecto, los que están en el «error», en el sentido propio y etimológico de la palabra, se encuentran atraídos por la multiplicidad, *errantes* en los ciclos de la manifestación (*El Simbolismo de la Cruz*, cap. XXV).

Tiempo y espacio (forma) son dos de las condiciones de la existencia. Respecto al tiempo, éste no solo queda reducido a su dimensión cronológica, pues puede concebirse como simultáneo. En efecto, los estados múltiples del ser pueden ser concebidos tanto simultáneos como sucesivos, aunque, como el tiempo no es más que una condición propia y limitativa de uno de estos estados, es necesario matizar que tal sucesión no puede aceptarse más que en sentido lógico, y no en sentido cronológico. Para ser más precisos, “Dios, por el hecho mismo de no estar en el tiempo, crea el mundo *ahora* tanto como lo creó o lo creará; el acto creador es realmente intemporal, y sólo nosotros lo situamos en una época que relacionamos con el pasado, o nos lo representamos ilusoriamente bajo el aspecto de una sucesión de acontecimientos que es esencialmente simultánea en la realidad *principal*. En el tiempo, todas las cosas se mueven incesantemente, aparecen, cambian y desaparecen; en la eternidad, por el contrario, todas las cosas permanecen en un estado de inmutabilidad constante; la diferencia entre ambas es propiamente la del *devenir* y del *ser*” (Reseña publicada en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1948). Por eso *es imposible admitir la antigua teoría de una creación hecha de una vez por todas debido a que la idea de Dios conlleva la idea de Creador; si no hubiera creado más que una vez, ya no habría soles ni planetas impulsando alrededor de ellos la vida; por tanto, es preciso que la creación sea perpetua; y, si Dios no existiera, la antigüedad, la eternidad del Universo se impondría con mayor fuerza aún...*

Igualmente, entre las condiciones de la existencia, la forma caracteriza el estado individual, el cual no constituye más que un estado particular de manifestación dentro la serie indefinida de los estados del Ser Total. Ahora bien, todo cuerpo puede moverse siguiendo una o varias de las tres dimensiones del espacio físico, pero, además, este cuerpo se mueve siempre necesariamente en el tiempo; *por consiguiente, éste se entenderá como otra dimensión del espacio si se cambia la sucesión en simultaneidad; en otras palabras, suprimir la condición temporal, equivale a añadir una dimensión suplementaria al espacio físico, del cual el nuevo espacio así obtenido constituye una prolongación o una extensión. Esta cuarta dimensión corresponde entonces a la “omnipresencia” en el dominio considerado, y por medio de esta transposición*

en el “no-tiempo” puede concebirse la “permanente actualidad” del Universo manifestado. Todo ello sin perjuicio de que la aparente multiplicidad no existe más que en la unidad y que su existencia como ser independiente es ilusoria: son como los personajes de un sueño, que son meros productos del soñador incluso aún en el caso de que el soñador sea consciente de que está soñando y comprenda que todo es un producto de su imaginación.

Con todo, el concepto de *estados múltiples del ser*, no se refiere a una simple multiplicidad numérica o cuantitativa, sino a una multiplicidad de orden “transcendental” o verdaderamente universal, aplicable a todos los dominios que constituyen los diferentes “mundos” o grados de la Existencia, considerados separadamente o en su conjunto. Bien es verdad que Guénon ofrece un desarrollo más amplio de esta doctrina tradicional deteniéndose en el estado humano. Y aunque dicho estado humano no es sino un estado más de manifestación como todos los demás entre una indefinida de otros estados, como *la realización del ser total puede llevarse a cabo a partir de cualquier estado que se tome como punto de partida, puede, pues, ser realizada a partir del estado humano tanto como a partir de cualquier otro. Y dado que éste es el estado en que actualmente nos encontramos, de él debe partir quien se proponga alcanzar la realización metafísica.*

Diciembre de 2022

PREFACIO

En un anterior estudio que lleva por título *El simbolismo de la Cruz*, expusimos, de acuerdo a los datos suministrados por las distintas doctrinas tradicionales, una representación geométrica del ser íntegramente basada en la teoría metafísica de los estados múltiples. El presente volumen viene a constituir un complemento del citado texto, pues las indicaciones que allí dábamos no bastan, quizás, para subrayar el alcance total de esta teoría, que debe ser considerada como absolutamente fundamental; en efecto, en aquella ocasión debimos limitarnos a lo que de forma más directa se relacionaba con el objetivo claramente definido que entonces nos proponíamos. Por este motivo, dejando ahora a un lado la representación simbólica ya descrita, o al menos limitándonos a recordarla sólo de forma incidental cuando haya lugar a ello, consagraremos enteramente este nuevo trabajo a un más amplio desarrollo de la teoría en cuestión, ya sea, y antes de nada, a su principio mismo, ya a algunas de sus aplicaciones, en particular a aquellas que atañen más directamente al ser considerado bajo su aspecto humano.

En lo que a este último punto se refiere, quizá no sea inútil recordar desde ahora mismo que el hecho de detenernos en consideraciones de este orden no implica en modo alguno que el estado humano ocupe un rango privilegiado en el conjunto de la Existencia universal, ni que esté metafísicamente diferenciado con relación a otros estados por la posesión de una prerrogativa cualquiera. En realidad, el estado humano no es más que un estado de manifestación como cualquier otro y entre una *indefinidad* de otros; el estado humano se sitúa en la jerarquía de grados de la Exis-

tencia en el lugar que le es asignado por su naturaleza, es decir, por el carácter restrictivo de las condiciones que lo definen, y este lugar no le confiere ni superioridad ni inferioridad absoluta. Si, en tales condiciones, debemos centrar nuestra atención de forma particular en él, ello es debido únicamente a que se trata del estado en que de hecho nos encontramos y a que, en consecuencia, adquiere para nosotros, pero sólo para nosotros, una especial importancia; es éste, por tanto, un punto de vista totalmente relativo y contingente: el de los individuos que somos en nuestro presente modo de manifestación. Por esta razón, cuando hablamos concretamente de estados superiores y de estados inferiores, debemos efectuar esta diferenciación jerárquica tomando siempre como término de la comparación el estado humano, puesto que es el único que nos resulta directamente aprehensible en tanto que individuos; y es preciso no olvidar que toda expresión, al ser envoltura en una forma, se lleva a cabo necesariamente de modo individual, de manera que cuando queremos hablar de cualquier cosa que sea, incluso de las verdades de orden puramente metafísico, no podemos hacerlo sino descendiendo a un orden completamente diferente, esencialmente relativo y limitado, para traducirlas al lenguaje, que es el orden de expresión propio de las individualidades humanas. Se comprenderá sin dificultad todas las precauciones y reservas que impone la inevitable imperfección de este lenguaje, tan manifiestamente inadecuado a lo que en tales casos debe ser expresado; hay en ello una desproporción evidente y otro tanto se puede afirmar, por lo demás, para toda representación formal, cualquiera que sea, comprendidas incluso las representaciones propiamente simbólicas, si bien éstas son incomparablemente menos limitadas y constringentes que el lenguaje ordinario y, en consecuencia, más aptas para la comunicación de las verdades trascendentes, y de ahí la continua utilización que de ellas se hace en toda enseñanza que posea un carácter ver-

daderamente "iniciático" y tradicional¹. Por este motivo y tal como ya hemos recalcado en numerosas ocasiones, conviene, para no alterar nada de la verdad con una expresión parcial, restrictiva o sistematizada, preservar siempre la parte de lo inexpresable, es decir, lo que no podría ser encerrado en ninguna forma y que, metafísicamente, es en realidad lo más importante, incluso, podríamos decir, todo lo esencial.

Ahora bien, si se quiere vincular, siempre en lo que concierne a la consideración del estado humano, el punto de vista individual con el punto de vista metafísico, tal y como debe hacerse siempre que se trate de "ciencia sagrada" y no solamente de saber "profano", es preciso señalar lo siguiente: la realización del ser total puede llevarse a cabo a partir de cualquier estado que se tome como base y punto de partida, en razón misma de la equivalencia de todos los modos de existencia contingentes con relación al Absoluto; puede, pues, ser realizada a partir del estado humano tanto como a partir de cualquier otro, e incluso, como ya hemos señalado en otro lugar, a partir de toda modalidad de dicho estado, lo que implica que es particularmente posible para el hombre corporal y terrestre, sea lo que fuere lo que puedan pensar los occidentales, inducidos a error, en cuanto a la importancia que conviene atribuir a la "corporalidad", por la extraordinaria insuficiencia de sus concepciones sobre la constitución del ser humano².

Puesto que éste es el estado en que actualmente nos encontramos, es desde él de donde debemos partir si efectivamente nos proponemos alcanzar la realización metafísica, en cualquier grado que sea, y ahí está la razón esencial de

¹ Señalaremos brevemente a este respecto que el hecho de que el punto de vista filosófico no haga jamás apelación a ningún simbolismo, bastaría por sí solo para poner de manifiesto el carácter exclusivamente "profano" y por completo exterior de este punto de vista específico y del modo de pensamiento al que corresponde.

² *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XXIII [en estas *Obras Completas*].

que este caso deba ser más especialmente analizado por nosotros; habiendo, por otra parte, desarrollado estas consideraciones en anteriores ocasiones, no insistiremos sobre ellas en lo sucesivo, tanto más cuanto que nuestra exposición permitirá comprenderlas con mayor claridad³. Además de esto y para evitar todo posible equívoco, debemos recordar desde ahora que cuando hablamos de los estados múltiples del ser, no nos referimos a una simple multiplicidad numérica, o incluso más generalmente cuantitativa, sino a una multiplicidad de orden "trascendental" o verdaderamente universal, aplicable a todos los dominios que constituyen los diferentes "mundos" o grados de la Existencia, considerados separadamente o en su conjunto, y por tanto fuera y más allá del dominio específico del número e incluso de la cantidad bajo todos sus modos. En efecto, la cantidad, y con mayor razón el número, que no es sino uno de sus modos, a saber, la cantidad discontinua, es solamente una de las condiciones determinantes de ciertos estados, entre los cuales se encuentra el nuestro; no podría pues ser extrapolada a otros estados y todavía menos ser aplicada al conjunto de todos ellos, que escapa evidentemente a tal determinación. Por este motivo, cuando hablamos desde esta perspectiva de una multitud indefinida, debemos siempre tener cuidado de reparar en que tal *indefinidad* sobrepasa todo número y también todo aquello a lo que la cantidad es más o menos directamente aplicable, como la *indefinidad* espacial o temporal, que no pone de relieve más que condiciones propias de nuestro mundo⁴.

Una advertencia más es necesaria en cuanto a la utilización que hacemos de la palabra "ser", que, rigurosamente hablando, no podría ser aplicada en su sentido propio cuando se trata de ciertos estados de no-manifestación de los que

³ Véase *El Simbolismo de la Cruz*, capítulos XXVI a XXVIII [en estas *Obras Completas*].

⁴ Véase *Ibidem*, cap. XV.

tendremos ocasión de hablar y que están más allá del grado del ser puro. Nos vemos sin embargo obligados, en razón de la propia constitución del lenguaje humano, a conservar este término incluso en semejante caso por carecer de otro más adecuado, pero no atribuyéndole entonces más que un valor puramente analógico y simbólico, pues de no hacerlo así nos resultaría de todo punto imposible hablar de una forma cualquiera del tema.

Capítulo I

EL INFINITO Y LA POSIBILIDAD

Para comprender correctamente la doctrina de la multiplicidad de los estados del ser, es necesario remontarse, antes de cualquier otra consideración, hasta la más primordial de todas las nociones, la del Infinito metafísico enfocado en sus relaciones con la Posibilidad universal. Infinito es, según la significación etimológica del término que lo designa, lo que no tiene límites; y para conservar el sentido que a este término le es propio será preciso reservar rigurosamente su utilización a la designación de lo que no tiene absolutamente ningún límite, con exclusión de todo aquello que solamente se encuentra sustraído a ciertas limitaciones particulares, pero permanece sometido a otras en virtud de su propia naturaleza, a la cual son esencialmente inherentes, como ocurre, desde el punto de vista lógico, que no hace en definitiva más que traducir a su manera el punto de vista que podríamos llamar "ontológico", con los elementos que intervienen en la definición misma de aquello de que se trata. Esta observación es particularmente aplicable, como ya hemos tenido ocasión de indicar en diversas ocasiones, al número, al espacio y al tiempo, incluso en las concepciones más generales y más amplias que sea posible formarse de estos tres elementos y que sobrepasan con mucho las nociones que ordinariamente se tiene de ellos¹; en realidad, todo esto no

¹ Es preciso subrayar que decimos "generales" y no "universales", pues sólo se trata de condiciones específicas de determinados estados de existencia, y nada más; esta advertencia debe ser ya suficiente para comprender que no podría plantearse en este caso la cuestión de la infinitud, al ser estas condiciones evidentemente limitadas, lo mismo que los propios estados a los que se aplican y a cuya definición contribuyen.

puede nunca sino pertenecer al dominio de lo indefinido, ese indefinido al que algunos, cuando es de orden cuantitativo como en los ejemplos que acabamos de mencionar, dan de forma completamente abusiva el nombre de "infinito matemático", como si la agregación de un epíteto o de una calificación determinante a la palabra "infinito" no implicara ya en sí misma una contradicción pura y simple². De hecho, este indefinido, procedente de lo finito del que no es más que una extensión o desarrollo, y, en consecuencia, siempre reducible a él, no tiene ninguna medida común con el verdadero Infinito, análogamente a cómo la individualidad humana o cualquier otra individualidad, incluso comprendiendo la totalidad de las prolongaciones indefinidas de que sea susceptible, tampoco podría tener ninguna medida común con el ser total³. Esta formación de lo indefinido a partir de lo finito, de la que tenemos un ejemplo muy claro en la formación de la serie de los números, sólo resulta posible a condición de que lo finito contenga ya en potencia a lo indefinido y, aunque los límites se alejaran hasta que de alguna manera los perdiéramos de vista, es decir, hasta que escapasen a nuestros ordinarios medios de medida, en modo alguno quedarían suprimidos por ello; es muy evidente, en razón de la naturaleza misma de la relación causal, que lo "más" no puede proceder de lo "menos", ni lo Infinito de lo finito.

No podría ser de otra forma cuando se trata, como en el caso que nos ocupa, de ciertos órdenes de posibilidades particulares que están manifiestamente limitados por la coexis-

² Si utilizamos en ocasiones la expresión "Infinito metafísico", precisamente para señalar de forma más explícita que en modo alguno se trata del pretendido "infinito matemático" o de otras "falsificaciones del Infinito", si se nos permite hablar así, tal expresión no cae de ninguna manera bajo la objeción que aquí formulamos, puesto que el orden metafísico es realmente ilimitado, de forma que no hay allí ninguna determinación, mientras que quien dice "matemático", restringe por ello mismo la concepción a un dominio específico y limitado, el dominio de la cantidad.

³ Véase *El simbolismo de la Cruz*, capítulos XXVI y XXX.

tencia de otros órdenes de posibilidades, por tanto en virtud de su naturaleza propia, lo que hace que en ellos estén contenidas unas posibilidades determinadas pero no todas las posibilidades sin restricción. Si así no fuera, tal coexistencia con una indefinidad de otras posibilidades distintas, que no estén comprendidas en aquellas, siendo cada una de ellas similarmente susceptible de un desarrollo indefinido, sería una imposibilidad, es decir, un absurdo en el sentido lógico de la palabra⁴. El Infinito, por el contrario, para ser verdaderamente tal no puede admitir ninguna restricción, lo que supone que debe ser absolutamente incondicionado e indeterminado, pues toda determinación, sea cual fuere, es forzosamente una limitación por el mero hecho de dejar algo fuera de sí, a saber, todas las determinaciones igualmente posibles. La limitación presenta, por otra parte, el carácter de una verdadera negación: poner un límite es negar, para lo que permanece dentro de él, todo lo que dicho límite excluye; en consecuencia, la negación de un límite es propiamente la negación de una negación, es decir, lógica e incluso matemáticamente, una afirmación, de tal forma que la negación de todo límite equivale en realidad a la afirmación total y absoluta. Lo que carece de límites es aquello de lo que nada puede negarse, por tanto lo que contiene todo, aquello fuera de lo cual nada hay; y esta idea del Infinito, que es por tanto la más afirmativa de todas, puesto que comprende o envuelve todas las afirmaciones particulares cualesquiera que éstas puedan ser, no se expresa por un término de forma negativa sino en razón misma de su indeterminación absoluta. En el lenguaje, en efecto, toda afirmación directa es forzosamente una afirmación particular y determinada, la afirmación de algo, mientras que la afirmación total y absoluta no es ninguna afirmación particular con ex-

⁴ Absurdo, en el sentido lógico y matemático, es lo que implica contradicción; se identifica con lo imposible, pues es la ausencia de contradicción interna la que, tanto lógica como ontológicamente, define la posibilidad.

clusión de otras, puesto que las implica a todas por igual; y es fácil captar ahora la muy estrecha relación que esto presenta con la Posibilidad universal, que comprende de la misma forma todas las posibilidades particulares⁵.

La idea del Infinito, tal como acabamos de exponerla aquí⁶, desde el punto de vista puramente metafísico, no es de ninguna forma discutible o impugnabile, pues no puede encerrar en sí ninguna contradicción, por el hecho mismo de no haber en ella nada de negativo; es, además, necesaria en el sentido lógico de la palabra⁷, pues es la negación lo que sería contradictorio⁸. En efecto, si se considera el "Todo" en el sentido universal y absoluto, es evidente que no puede ser limitado de ninguna forma, pues sólo podría serlo por algo que le fuera exterior y si hubiera algo que le fuera exterior ya no sería el "Todo". Interesa subrayar, además, que el

⁵ Sobre la utilización de términos negativos en su forma, pero cuyo significado real es esencialmente afirmativo, véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. VIII, y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XV.

⁶ No decimos de definirla, pues resultaría obviamente contradictorio el pretender una definición del Infinito; y hemos puesto ya de manifiesto que el propio punto de vista metafísico, en razón de su carácter universal e ilimitado, no es ya susceptible de ser definido (*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. V).

⁷ Hay que distinguir esta necesidad lógica, que es la imposibilidad de que una cosa no sea o de que sea diferente de lo que es, y esto independientemente de toda condición particular, de la necesidad llamada "física" o necesidad fáctica, que es simplemente la imposibilidad para las cosas o los seres de no conformarse a las leyes del mundo a que pertenecen, y que, en consecuencia, está subordinada a las condiciones por las que este mundo está definido y no tiene validez más que en el interior de ese dominio específico.

⁸ Ciertos filósofos, habiendo argumentado muy justamente contra el pretendido "infinito matemático" y habiendo mostrado todas las contradicciones que esta idea implica (contradicciones que desaparecen, por lo demás, desde que se cae en la cuenta de que no hay más que infinito), creen haber demostrado por eso mismo, y al mismo tiempo, la imposibilidad del Infinito metafísico; todo lo que en realidad demuestran con semejante confusión es su propia ignorancia en lo que a éste último caso respecta.

"Todo" en este sentido en modo alguno debe ser identificado con un todo particular y determinado, es decir, con un conjunto compuesto de partes que estarían con él en una relación definida; el "Todo" es, propiamente hablando, "sin partes", puesto que tales partes, debiendo ser necesariamente relativas y finitas, no podrían tener con él ninguna medida común ni, en consecuencia, ninguna relación, lo que equivale a decir que no existen para él⁹; baste con esto para poner de relieve que no se debe pretender llegar a ninguna concepción particular del "Todo"¹⁰.

Lo que acabamos de decir del Todo universal, en su indeterminación más absoluta, le puede ser igualmente aplicado cuando se lo contempla desde el punto de vista de la Posibilidad; y, a decir verdad, no hay aquí ninguna determinación, o al menos sólo el mínimo de determinación requerida para hacerla actualmente concebible y sobre todo expresable en algún grado. Como hemos tenido ocasión de señalar en otra parte¹¹, una limitación de la Posibilidad total es, en el sentido propio de la palabra, una imposibilidad, puesto que debiendo comprender la Posibilidad para limitar-

⁹ En otros términos, lo finito, aunque sea susceptible de extensión indefinida, es siempre rigurosamente nulo respecto al Infinito; en consecuencia, ninguna cosa o ningún ser puede ser considerado como "parte del Infinito", lo que constituye una errónea concepción propia del "panteísmo", pues la misma utilización de la palabra "parte" supone la existencia de una relación definida con el todo.

¹⁰ Es especialmente importante no concebir el Todo universal a la manera de una suma aritmética, obtenida por la adición de sus partes tomadas una a una y sucesivamente. Incluso cuando se trata de un todo particular, hay dos cosas que deben ser tenidas en cuenta: un todo verdadero es lógicamente anterior a sus partes e independiente de ellas; un todo concebido como lógicamente posterior a sus partes, de las que no es más que su suma, sólo constituye en realidad lo que los filósofos escolásticos llamaban un *ens rationis*, cuya existencia, en tanto que "todo", está subordinada a la condición de ser efectivamente pensada como tal; el primero tiene en sí mismo un principio de unidad real, superior a la multiplicidad de sus partes, mientras que el segundo no tiene otra unidad que la que nosotros le atribuyamos por el pensamiento.

¹¹ *El simbolismo de la Cruz*, cap. XIV.

la, no podría estar comprendida en ella, y lo que está fuera de lo posible no puede ser otra cosa que imposible; pero una imposibilidad, no siendo nada más que una negación pura y simple, una verdadera nada, no puede evidentemente limitar nada, de donde se deduce directamente que la Posibilidad universal es necesariamente ilimitada. No obstante, es preciso tener muy en cuenta que lo que acabamos de decir no es naturalmente aplicable más que a la Posibilidad universal y total, que viene entonces a ser lo que podríamos llamar un aspecto del Infinito, del que no es distinta de ninguna forma ni en ninguna medida; no puede haber nada que esté fuera del Infinito, puesto que eso sería una limitación y en tal caso ya no podría hablarse de Infinito. La concepción de una "pluralidad de infinitos" es un absurdo, puesto que se limitarían recíprocamente de forma que en realidad ninguno de ellos sería infinito¹²; por tanto, cuando decimos que la Posibilidad universal es infinita o ilimitada, es preciso entender por ello que no es otra cosa que el Infinito mismo considerado bajo un determinado aspecto, en la medida que se pueda afirmar que hay aspectos en el Infinito. Puesto que el Infinito es verdaderamente "sin partes", tampoco podría hablarse, en rigor, de una multiplicidad de aspectos existentes real y "distintivamente" en él; somos nosotros quienes, a decir verdad, concebimos el infinito bajo uno u otro aspecto, porque no nos es posible hacerlo de otra forma, e, incluso si nuestra concepción no fuera esencialmente limitada, como lo es en tanto que estamos en un estado individual, debería forzosamente limitarse para hacerse expresable, puesto que para ello debe necesariamente revestirse de una forma determinada. Lo realmente importante es comprender bien el origen y el alcance de la limitación, a fin de no atribuirla más que a nuestra propia imperfección, o más bien a la de los instrumentos interiores y exteriores de que actualmente

¹²Véase *ibid.*, cap. XXIV.

disponemos en tanto que seres individuales, no poseyendo efectivamente como tales más que una existencia definida y condicionada, y no trasladar esta imperfección, puramente contingente y transitoria como las condiciones a las que se refiere y de las que deriva, al dominio ilimitado de la propia Posibilidad universal.

Añadamos todavía una última observación: si se habla correlativamente del Infinito y la Posibilidad, no es con objeto de establecer entre ambos términos una distinción que no podría existir en realidad; ello significa simplemente que el Infinito es entonces considerado más específicamente bajo su aspecto activo, mientras que la Posibilidad es su aspecto pasivo¹³; pero ya sea contemplado por nosotros como activo o como pasivo, es siempre el Infinito, que no puede ser afectado por estos puntos de vista contingentes, y las determinaciones, cualquiera que sea el principio por el que se la efectúa, no existen más que con relación a nuestra concepción. Se trata pues, en suma, de lo mismo que ya en otro lugar hemos denominado, haciendo uso de la terminología extremo-oriental, la "perfección activa" (*Khien*) y la "perfección pasiva" (*Khuen*), siendo la Perfección, en sentido absoluto, idéntica al Infinito entendido en toda su indeterminación; y como entonces decíamos, puede establecerse una analogía, pero en otro grado y desde una perspectiva mucho más universal, con lo que son en el Ser, la "esencia" y la "substancia"¹⁴. Es preciso comprender correctamente que el Ser no encierra toda la Posibilidad y que, en consecuencia, no puede de ninguna manera ser identificado con el Infinito; por este motivo decimos que el punto de vista en el que ahora nos colocamos tiene un alcance mucho más universal que aquel en que deberíamos situarnos si quisiéramos

¹³ Es *Brahma* y su *Shakti* en la doctrina hindú (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, capítulos V y X).

¹⁴ Véase *El simbolismo de la Cruz*, capítulo XXIV.

enfocar exclusivamente el Ser; nos limitamos a hacer esta breve indicación para evitar toda confusión, pues tendremos ocasión, de ahora en adelante, de explicarnos con mayor amplitud.

Capítulo II

POSIBLES Y COMPOSIBLES

Tal y como decíamos, la Posibilidad universal es ilimitada y no puede ser otra cosa que ilimitada; pretender entenderla de otra forma es, en realidad, condenarse a no entenderla en absoluto. Ésta es la razón de que todos los sistemas filosóficos del Occidente moderno sean igualmente impotentes desde el punto de vista metafísico, es decir, universal, y ello es debido precisamente a su carácter sistemático, tal como ya hemos señalado en diversas ocasiones; en efecto, en tanto que sistemas, no son más que concepciones restringidas y cerradas que pueden tener, merced a algunos de los elementos que los integran, un determinado valor en un dominio relativo, pero que se tornan peligrosos y falsos desde el momento en que, tomados en su conjunto, tienen más elevadas pretensiones y aspiran a pasar por expresión de la realidad total. No hay duda de que siempre es legítimo contemplar de forma particular, si así se considera oportuno, ciertos órdenes de posibilidades con exclusión de otros y eso es en definitiva lo que necesariamente debe hacer una ciencia cualquiera; pero lo que ya no es legítimo es afirmar que ahí está contenida toda la Posibilidad, negando cuanto sobrepase la capacidad de la propia comprensión individual, más o menos estrechamente limitada¹. Éste es, sin embargo, en uno u otro grado, el carácter esencial de la

¹ Es de destacar que todo sistema filosófico se presenta esencialmente como la obra de un individuo, contrariamente a lo que ocurre con las doctrinas tradicionales, para las que las individualidades carecen de toda relevancia.

forma sistemática que parece inherente a toda la filosofía occidental moderna; y ésta es también una de las razones por las que el pensamiento filosófico, en el sentido ordinario de la palabra, no tiene ni puede tener nada en común con las doctrinas de orden puramente metafísico².

Entre los filósofos que, en virtud de esta tendencia sistematizadora y verdaderamente "antimetafísica", se esfuerzan o se han esforzado por limitar de una u otra forma la Posibilidad universal, algunos, como Leibnitz (cuyos planteamientos son, en muchos aspectos, menos limitados que los de la mayor parte de los filósofos), han querido apelar, en lo que a este tema respecta, a la diferenciación entre "posibles" y "composibles"; pero es demasiado evidente que tal diferenciación en la medida que es válidamente aplicable, no puede de ninguna forma servir a este fin ilusorio. En efecto, los composibles no son otra cosa que posibles compatibles entre sí, es decir, posibles cuya reunión en un mismo conjunto complejo no introduce en él contradicción ninguna; por consiguiente, la "composibilidad" es siempre esencialmente relativa al conjunto que se considera. Quede bien entendido, por otra parte, que este conjunto puede ser, ya sea el de los caracteres que constituyen todas las atribuciones de un objeto particular o de un ser individual, ya sea algo mucho más general y más extenso, el conjunto de todas las posibilidades sometidas a ciertas condiciones comunes y formando por eso mismo un determinado orden definido, uno de los dominios comprendidos en la Existencia universal, pero en todos los casos es preciso que se trate de un conjunto siempre determinado, sin lo cual la citada diferenciación ya no se aplicaría. Tomemos en primer lugar un ejemplo de orden particular y extremadamente simple: un

² Véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. VIII; *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. I; *El simbolismo de la Cruz*, capítulos I y XV.

"cuadrado circular" es una imposibilidad porque la reunión de los dos posibles "cuadrado" y "circular" en una misma figura conlleva una contradicción; pero estos dos posibles no dejan de ser igualmente realizables, y al mismo nivel, pues evidentemente, la existencia de una figura cuadrada no impide la simultánea existencia, a su lado y en el mismo espacio, de una figura circular, así como tampoco impide la existencia de cualquier otra figura geoméricamente concebible³. Estas consideraciones son tan evidentes que no parece pueda ser de utilidad insistir más en ello; no obstante, un ejemplo de esta clase, en razón de su propia simplicidad, tiene la ventaja de ayudarnos a comprender por analogía lo que se refiere a casos aparentemente más complejos, como el que a continuación vamos a tratar.

Si en lugar de un objeto o un ser particular, se considera lo que podemos denominar un mundo, de acuerdo al sentido que ya hemos dado a esta palabra, es decir, entendiendo por "mundo" todo el dominio formado por un determinado conjunto de compositibles que se realizan en la manifestación, estos compositibles deberán ser todos los posibles que satisfagan determinadas condiciones, las cuales caracterizarán y definirán precisamente el mundo de que se trata, constituyendo uno de los grados de la Existencia universal. Los otros posibles, que no son determinados por las mismas condiciones y que, por consiguiente, no pueden formar parte del mismo mundo, no son evidentemente menos realizables por ello, pero, bien entendido, cada uno según el modo que conviene a su naturaleza. En otras palabras, todo posi-

³ De la misma forma, por tomar un ejemplo de orden más amplio, las diversas geometrías euclidianas y no-euclidianas no pueden evidentemente aplicarse a un mismo espacio; pero esto no podría impedir que las diferentes modalidades de espacio a que tales geometrías corresponden coexistan en la totalidad de la posibilidad espacial, donde cada una de ellas debe realizarse a su modo, de acuerdo a lo que a continuación explicaremos sobre la identidad efectiva de lo posible y lo real.

ble tiene su existencia propia como tal⁴, y los posibles cuya naturaleza implica una realización, en el sentido en el que habitualmente se entiende, es decir, una existencia en un modo cualquiera de la manifestación⁵, no pueden perder este carácter que les es esencialmente inherente y volverse irrealizable por el hecho de que otros posibles sean actualmente realizados. Se puede también decir que toda posibilidad que sea posibilidad de manifestación debe necesariamente, y por ello mismo, manifestarse, y que, inversamente, toda posibilidad que no deba manifestarse es una posibilidad de no-manifestación; expresado de esta forma, parece que se trate únicamente de una cuestión de simple definición y sin embargo la afirmación precedente no comportaba nada más que esta verdad axiomática, que no es en modo alguno discutible. Si se preguntara sin embargo por qué motivo no toda posibilidad debe manifestarse, es decir, por qué razón hay a la vez posibilidades de manifestación y posibilidades de no-manifestación, bastaría responder que al estar limitado el dominio de la manifestación por el hecho mismo de ser un conjunto de mundos o estados condicionados (por otra parte en multitud indefinida), no podría agotar la Posibilidad universal en su totalidad; excluye de sí todo lo incondicionado, es decir, precisamente lo que metafísicamente es más importante. Preguntarse por qué motivo una determinada posibilidad no debe manifestarse al igual que otra, equivaldría simplemente a preguntarse por qué esa po-

⁴ Debe tenerse muy en cuenta que no tomamos aquí la palabra "existencia" en un sentido riguroso y conforme a su derivación etimológica, sentido que no se aplicaría estrictamente más que al ser condicionado y contingente, es decir, en definitiva, a la manifestación; empleamos esta palabra, como lo haremos también a veces con el término "ser", y tal como ya hemos advertido desde un principio, de una forma exclusivamente analógica y simbólica, puesto que nos ayuda en cierta medida para una mejor comprensión, bien que, en realidad, tal uso sea extremadamente inadecuado (véase *El simbolismo de la Cruz*, caps. I y II).

⁵ Es entonces la "existencia" en el sentido propio y riguroso de la palabra.

sibilidad es lo que es y no lo que otra es; viene a ser, por consiguiente, lo mismo que preguntarse por qué un determinado ser es él mismo y no otro, lo que sería sin duda un interrogante carente de todo sentido. Lo que con relación a este tema es preciso comprender correctamente es que una posibilidad de manifestación no tiene, en cuanto tal, ninguna superioridad sobre una posibilidad de no-manifestación; no es objeto de ningún tipo de "elección" o "preferencia"⁶, sino solamente una posibilidad de naturaleza distinta.

Si se quisiera objetar, respecto al tema de los compositibles, que, siguiendo la expresión de Leibnitz, "no hay más que un mundo", una de dos: o esta afirmación es una pura tautología o no tiene ningún sentido. En efecto, si por "mundo" se entiende aquí el Universo total, o incluso, limitándose a las posibilidades de manifestación, el dominio completo de todas estas posibilidades, es decir, la Existencia universal, la proposición enunciada es demasiado evidente, por más que la manera en que se la expresa sea quizás impropia; pero si por "mundo" se entiende, como es habitual y como nosotros mismos acabamos de hacer, un determinado conjunto de compositibles, decir que su existencia impide la coexistencia de otros mundos es tan absurdo como afirmar, para seguir con el ejemplo anteriormente propuesto, que la existencia de una figura circular impide la coexistencia de una figura cuadrada, triangular o de cualquier otra clase. Todo lo que puede decirse es que, así como las características de un objeto determinado excluyen de él la presencia de otras características con las que aquéllas entrarían en contradicción, las condiciones por las que se define un mundo

⁶ Tal idea es metafísicamente injustificable y sólo puede proceder de una intrusión del punto de vista "moral" en un dominio en el que la moral nada tiene que hacer; también el "principio de lo mejor" al que Leibnitz apela con relación a este punto, es propiamente antimetafísico, como ya hemos indicado brevemente en otro lugar (*El simbolismo de la Cruz*, cap. II).

determinado excluyen de dicho mundo los posibles cuya naturaleza no implica su realización bajo esas mismas condiciones; estos posibles quedan así fuera de los límites del mundo considerado, pero no por ello se ven excluidos de la Posibilidad, puesto que se trata de posibles por hipótesis, ni siquiera, en casos más restringidos, de la Existencia en el sentido propio del término, es decir, entendida como comprendiendo todo el dominio de la manifestación universal. Hay en el universo modos de existencia múltiples y cada posible tiene aquél que conviene a su propia naturaleza; hablar, como a veces se hace, y refiriéndose precisamente al pensamiento de Leibnitz (apartándose sin duda de él en una medida muy notable) de una especie de "lucha por la existencia" entre los posibles, es echar mano de una concepción que, con certeza, nada tiene de metafísica; tal tentativa de extrapolación de lo que no pasa de ser una simple hipótesis biológica (en conexión con las modernas teorías "evolucionistas") es incluso puramente ininteligible.

La distinción entre lo posible y lo real, sobre la que tanto han insistido numerosos filósofos, no tiene por tanto ningún valor metafísico: todo posible es real a su manera y conforme al modo que comporta su naturaleza⁷; de otra forma, habría posibles que no serían nada y decir que un posible no es nada es una contradicción pura y simple; es lo "imposible" y sólo lo imposible, lo que, como ya hemos dicho, es una pura nada. Negar que haya posibilidades de no-manifestación es querer limitar la Posibilidad universal; y negar que entre las posibilidades de manifestación haya di-

⁷ Lo que queremos decir con esto es que no ha lugar, metafísicamente, a contemplar lo real como un orden diferente de lo posible; pero es preciso tener muy en cuenta que la palabra "real" es en sí misma bastante vaga, si no equívoca, al menos en cuanto al uso que de ella se hace en el lenguaje ordinario e incluso por la mayor parte de los filósofos; si nos hemos sentido inclinados a utilizarla ha sido sólo por la necesidad de descartar la distinción vulgar entre lo posible y lo real; más adelante, sin embargo, le daremos un significado mucho más preciso.

ferentes órdenes es querer limitarla más estrechamente todavía.

Antes de seguir adelante, quisiéramos señalar que, en lugar de considerar el conjunto de condiciones que determinan un mundo, como acabamos de hacer en las páginas precedentes, se podría, también, desde el mismo punto de vista, considerar de forma aislada una sola de tales condiciones: por ejemplo, entre las condiciones del mundo corporal, el espacio considerado como el continente de las posibilidades espaciales⁸. Es muy evidente que, por definición misma, sólo las posibilidades espaciales puedan realizarse en el espacio, pero no es menos evidente que esto no impide que las posibilidades no-espaciales puedan realizarse igualmente (y aquí, al limitarnos a la consideración de las posibilidades de manifestación, la palabra "realizarse" debe ser entendida como sinónima de "manifestarse"), al margen de esta condición particular de existencia que es el espacio. Sin embargo, si el espacio fuera infinito, tal y como algunos pretenden, no habría lugar en el Universo para ninguna posibilidad no-espacial y, lógicamente, el propio pensamiento, por tomar el ejemplo más común y más conocido, no podría en tal caso ser admitido en la existencia más que a condición de ser entendido como extensión, idea cuya falsedad reconoce sin paliativos incluso la psicología "profana"; pero, bien lejos de ser infinito, el espacio no es más que uno de los modos posibles de la manifestación, manifestación que de ninguna manera es infinita ni siquiera en la totalidad de su extensión, incluyendo la *indefinidad* de modos que com-

⁸ Es importante reparar en que la condición espacial no basta, por sí sola, para definir un cuerpo como tal; todo cuerpo está necesariamente extendido, es decir, sometido al espacio (de donde deriva, en particular, su indefinida divisibilidad que ha dado pie al absurdo de la concepción atomista), pero, contrariamente a lo pretendido por Descartes y por otros partidarios de una física "mecanicista", la extensión no constituye toda la naturaleza o la esencia de los cuerpos.

porta y siendo a su vez indefinido cada uno de éstos⁹. Observaciones similares podrían aplicarse idénticamente a cualquier otra condición específica de existencia; y lo que es cierto para cada una de estas condiciones aisladamente considerada, lo es también para el conjunto formado por algunas de ellas, cuya reunión o combinación determina un mundo. Es evidente, por lo demás, la necesidad de que las diferentes condiciones así reunidas sean compatibles entre sí, y su compatibilidad implica evidentemente la de los posibles que ellas respectivamente comprenden, con la restricción de que los posibles que están sometidos al conjunto de las condiciones consideradas pueden no constituir más que una parte de los que están comprendidos en cada una de las citadas condiciones consideradas aisladamente de las demás, de donde resulta que dichas condiciones, en su totalidad, comportarán, además de su parte común, prolongaciones en diversos sentidos, pertenecientes también al mismo grado de la Existencia universal. Estas prolongaciones, de extensión indefinida, corresponden en el orden general y cósmico a lo que son, para un ser particular, las de uno de sus estados, por ejemplo, de un estado individual íntegramente considerado, más allá de una determinada modalidad definida de este mismo estado, tal como la modalidad corporal en nuestra individualidad humana¹⁰.

⁹ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXX.

¹⁰ Véase *ibid.*, cap. XI; *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. II y también caps. XII y XIII.

Capítulo III

EL SER Y EL NO-SER

En las páginas anteriores hemos señalado la diferencia entre las posibilidades de manifestación y las posibilidades de no-manifestación, estando unas y otras igualmente comprendidas, y con el mismo rango, en la Posibilidad total. Esta distinción se nos impone antes que cualquier otra de carácter más particular como pueda ser la de los diferentes modos de la manifestación universal, es decir, de los diferentes órdenes de posibilidades que tal manifestación conlleva, repartidos según las condiciones específicas a que están respectivamente sometidos y constituyendo la multitud indefinida de los mundos o grados de la Existencia.

Bien sentado este punto, si se define el Ser, en el sentido universal, como el principio de la manifestación y considerando al mismo tiempo que comprende el conjunto de todas las posibilidades de manifestación, debemos decir que el Ser no es infinito, puesto que no coincide con la Posibilidad total; efectivamente, el Ser, en tanto que principio de la manifestación, comprende sin duda todas las posibilidades de manifestación, pero solamente en tanto que se manifiestan. Más allá del Ser está, pues, todo lo demás, es decir, todas las posibilidades de no-manifestación con las propias posibilidades de manifestación en tanto en cuanto están en estado no-manifestado; y el propio Ser se encuentra incluido en ellas, pues no pudiendo pertenecer a la manifestación, por ser su principio, es en sí mismo no-manifestado. Para designar lo que así está fuera y más allá del Ser, nos vemos

obligados, a falta de otro término mejor, a llamarlo No-Ser; y esta expresión negativa que para nosotros no es de ningún modo sinónima de "nada", como parece ser en el lenguaje de algunos filósofos, además de estar directamente inspirada en la terminología de la doctrina metafísica extremo-oriental se encuentra suficientemente justificada por la necesidad de emplear alguna denominación para poder hablar de ello, a lo que añadiremos la observación, ya formulada en las páginas precedentes, de que las ideas más universales, siendo las más indeterminadas, no pueden expresarse, en la medida que son expresables, más que en términos negativos en su forma, tal como acabamos de ver en lo que concierne al Infinito. Se puede decir también que el No-Ser, en el sentido que acabamos de proponer, es más que el Ser o, si se quiere, superior al Ser, siempre que estas palabras sean entendidas en el sentido de que lo que el No-Ser comprende está más allá de la extensión del Ser y contiene en principio al propio Ser. Ahora bien, desde el momento en que se opone el Ser al No-Ser, o incluso desde el momento en que simplemente se los distingue, ni uno ni otro pueden ser infinitos, puesto que, desde tal punto de vista, se limitan recíprocamente de alguna manera; el Infinito no corresponde más que al conjunto del Ser y el No-Ser, puesto que tal conjunto es idéntico a la Posibilidad universal.

Podemos también expresarlo de la siguiente forma: la Posibilidad universal contiene necesariamente la totalidad de las posibilidades y se puede afirmar que el Ser y el No-Ser son sus dos aspectos: el Ser, en tanto que la citada Posibilidad universal manifiesta sus posibilidades (o, más exactamente, algunas de ellas); el No-Ser, en tanto que no las manifiesta. El Ser contiene, pues, todo lo manifestado; el No-Ser contiene todo lo no-manifestado incluyendo al propio Ser; pero la Posibilidad universal comprende a la vez el Ser y el No-Ser. Añadamos que lo no-manifestado com-

prende lo que podríamos llamar lo no-manifestable, es decir, las posibilidades de no-manifestación, y lo manifestable, es decir, las posibilidades de manifestación en tanto que no se manifiestan, no comprendiendo evidentemente la manifestación más que el conjunto de estas mismas posibilidades en tanto que se manifiestan¹.

En lo que concierne a las relaciones del Ser y del No-Ser, es esencial subrayar que el estado de manifestación es siempre transitorio y condicionado, y que incluso para las posibilidades que conllevan la manifestación, sólo el estado de no-manifestación es absolutamente permanente e incondicionado². Añadamos a este respecto que nada de lo que es manifestado puede "perderse", apelando a una expresión muy frecuentemente utilizada, a no ser por el paso a lo no-manifestado; y, quede claro, este paso (que cuando se trata de la manifestación individual es propiamente la "transformación" en el sentido etimológico del término, es decir, el paso a lo que está más allá de la forma) no constituye una "pérdida" más que desde el específico punto de vista de la manifestación, puesto que en el estado de no-manifestación todas las cosas, por el contrario, subsisten eternamente en principio, independientemente de todas las condiciones particulares y limitativas que caracterizan los distintos modos de la existencia manifestada. Ahora bien, para poder decir propiamente que "nada se pierde", incluso con la restricción concerniente a lo no-manifestado, es preciso considerar todo el conjunto de la manifestación universal y no simplemente uno de sus estados con exclusión de los otros, pues, en razón de la continuidad existente entre todos estos estados, siempre puede haber un paso de uno a otro, sin que tal paso a través de la continuidad entre los estados, que no es más

¹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XV.

² Debe quedar bien claro que cuando decimos "transitorio" no nos referimos exclusivamente, ni siquiera principalmente, a la sucesión temporal, pues ella sólo es aplicable a un modo específico de la manifestación.

que un cambio de modo (implicando un cambio correspondiente en las condiciones de existencia), nos haga salir en absoluto del dominio de la manifestación³.

En cuanto a las posibilidades de no-manifestación, éstas pertenecen esencialmente al No-Ser y, por su propia naturaleza, no pueden entrar en el dominio del Ser, contrariamente a lo que tiene lugar para las posibilidades de manifestación; pero, como ya hemos dicho anteriormente, esto no implica ninguna superioridad de unas sobre otras, puesto que tanto unas como otras son solamente modos de realidad diferentes y conformes a sus naturalezas respectivas; y la propia distinción entre Ser y No-Ser es, en definitiva, puramente contingente, puesto que no puede ser establecida más que desde el punto de vista de la manifestación, que es esencialmente contingente. Lo cual, por otra parte, no disminuye en nada la importancia que esta diferenciación tiene para nosotros, dado que en nuestro estado actual no nos es posible situarnos en un punto de vista que no sea éste, que es el nuestro en tanto que pertenecemos como seres condicionados e individuales al dominio de la manifestación y

³ Sobre la continuidad de los estados del ser, véase *El simbolismo de la Cruz*, caps. XV y XIX. -Lo que acabamos de decir debe poner de relieve que los pretendidos principios de la "conservación de la materia" y de la "conservación de la energía", cualquiera sea la forma en que se los exprese, no son en realidad más que simples leyes físicas completamente relativas y aproximativas y que, en el interior mismo del dominio específico al que se aplican, no pueden ser verdaderas más que bajo ciertas condiciones restrictivas, condiciones que subsistirían todavía, *mutatis mutandis*, si se quisiera hacerlas extensibles, mediante una conveniente transposición de los términos, a todo el dominio de la manifestación. Los físicos están por otra parte obligados a reconocer que de alguna forma no se trata más que de "casos límite", en el sentido de que tales leyes no serían rigurosamente aplicables más que a lo que ellos denominan "sistemas cerrados", es decir, a algo que de hecho ni existe ni puede existir, pues es imposible concretar, y ni siquiera concebir, en el sistema de la manifestación, un conjunto que esté completamente aislado del resto sin comunicación ni intercambio de ninguna clase con lo que permanece fuera de él; una solución de continuidad tal sería una verdadera laguna en la manifestación, siendo este conjunto con relación al resto como si no existiera.

que no podemos sobrepasar más que liberándonos enteramente, mediante la realización metafísica, de las condiciones limitativas de la existencia individual.

Como ejemplo de posibilidad de no-manifestación, podemos citar el vacío, pues tal posibilidad es concebible, al menos negativamente, es decir, por exclusión de ciertas determinaciones: el vacío implica exclusión, no solamente de todo atributo corporal o material, no solamente incluso, de una forma más general, de toda cualidad formal, sino también de todo lo que se relaciona con un modo cualquiera de la manifestación. Es pues un disparate pretender que pueda haber vacío en lo comprendido por la manifestación universal, bajo cualquier estado que sea⁴, puesto que el vacío pertenece esencialmente al dominio de la no-manifestación; no es posible dar a este término otra acepción inteligible. Debemos limitarnos, en lo que a este tema respecta, a esta somera indicación, pues no podemos tratar aquí la cuestión del vacío con todas las consideraciones que ello implicaría y que nos apartaría en exceso de nuestro tema central; como es sobre todo con relación al espacio en lo que la cuestión del vacío da pie, en ocasiones, a confusiones graves⁵, las reflexiones que con ello se relacionan encontrarán su lugar adecuado en el estudio que nos proponemos dedicar particularmente a las condiciones de la existencia corporal⁶. Desde el punto de vista en el que ahora nos situamos, debemos simplemente añadir que el vacío, cualquiera sea la forma en que se lo contemple, no es el No-Ser, sino solamente lo que podríamos llamar uno de sus aspectos, es decir, una de las posibilidades en él contenidas y que son dis-

⁴ Esto es lo que pretenden especialmente los atomistas.

⁵ La concepción de un "espacio vacío" es contradictoria, lo que, dicho sea de paso, constituye una prueba suficiente de la realidad del elemento étéreo (*Akâsha*), contrariamente a la teoría de las diversas escuelas que, en la India y en Grecia, no admitían más que cuatro elementos corporales.

⁶ Sobre el vacío y sus relaciones con la extensión, véase también *El simbolismo de la Cruz*, cap. IV.

tintas a las comprendidas en el Ser, y por tanto al margen de éste incluso considerado en su totalidad, lo que demuestra claramente una vez más que el Ser no es infinito. Por otra parte, cuando decimos que tal posibilidad constituye un aspecto del No-Ser, es preciso reparar en que no puede ser concebida de modo distinto; modo éste que se aplica exclusivamente a la manifestación; y ello explica por qué, incluso pudiendo concebir efectivamente la posibilidad del vacío u otra posibilidad del mismo orden, no podemos dar más que una expresión absolutamente negativa de él; esta observación, generalizable a todo lo que se relaciona con el No-Ser, viene de nuevo a justificar la utilización que de este término hacemos⁷.

Consideraciones semejantes podrían, pues, aplicarse a cualquier otra posibilidad de no-manifestación; podríamos tomar otro ejemplo, como el silencio, pero la aplicación sería demasiado fácil como para que valga la pena insistir en ello. Nos limitaremos, por tanto, a observar lo siguiente: así como el No-Ser, o lo no-manifestado, comprende o envuelve al Ser, o principio de la manifestación, el silencio contiene en sí mismo el principio de la palabra; en otros términos, lo mismo que la Unidad (el Ser) no es más que el Cero metafísico (el No-Ser) afirmado, la palabra no es más que el silencio expresado; pero, inversamente, el Cero metafísico, al ser la unidad no afirmada, es a su vez algo más (e incluso infinitamente más), lo mismo que el silencio, que es un aspecto del Cero metafísico en el sentido que acabamos de precisar, no es simplemente la palabra no-expresada, pues es necesario considerar como incluido en él todo lo que es inexpresable, es decir, no susceptible de manifestación (pues quien dice expresión, dice manifestación, e incluso manifestación formal) ni por tanto de determinación en modo dis-

⁷ Véase *Tao-te-King*, cap. XIV.

tintivo⁸. La relación así establecida entre el silencio (no-manifestado) y la palabra (manifestada) muestra cómo es posible concebir posibilidades de no-manifestación que corresponden, por transposición analógica, a ciertas posibilidades de manifestación⁹ sin pretender con ello de ninguna manera, tampoco ahora, introducir en el No-Ser, una distinción efectiva que no podría encontrarse allí, puesto que la existencia en modo distintivo (que es la existencia en el sentido propio de la palabra) es esencialmente inherente a las condiciones de la manifestación (no siendo forzosamente aquí "modo distintivo" sinónimo, en todos los casos, de "modo individual", e implicando ésta última expresión de forma especial la distinción formal)¹⁰.

⁸ Es lo inexpresable (y no lo incomprensible como vulgarmente se cree) lo que primitivamente designaba la palabra "misterio", pues en griego, *μυστηριον* (MYSTERION) deriva de *μειν* (MYEIN), que significa "callarse", "estar en silencio". Con la misma raíz verbal *mu* (de donde procede el latín *mutus*, ("mudo")) se relaciona también la palabra *μυθος* (MYTHOS), "mito", que antes de ser deformada en su sentido hasta llegar a designar simplemente un relato, designaba lo que no siendo susceptible de ser directamente expresado, no podía ser más que sugerido por una representación simbólica, ya fuese verbal o gráfica.

⁹ De la misma forma se podrían tomar en consideración las tinieblas, en un sentido superior, como lo que está más allá de la manifestación luminosa, mientras que en su sentido inferior y más habitual son simplemente, en lo manifestado, la ausencia o privación de luz, es decir, algo puramente negativo; efectivamente, el color negro se relaciona simbólicamente con este doble significado.

¹⁰ Se podrá advertir que las dos posibilidades de no-manifestación a que nos hemos referido corresponden al "Abismo" (*βυθος*, BYTHOS) y al "Silencio" (*Σιγη*, SIGÉ) de ciertas escuelas de gnosticismo alejandrino, y que son, en efecto, aspectos del No-Ser.

Capítulo IV

FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE LOS ESTADOS MÚLTIPLES

Lo expuesto en los precedentes capítulos contiene en toda su universalidad el fundamento de la teoría de los estados múltiples; un ser cualquiera considerado en su totalidad debe conllevar, al menos virtualmente, estados de manifestación y estados de no-manifestación, pues sólo en este sentido se puede hablar verdaderamente de "totalidad"; de otra forma sólo se estará en presencia de algo incompleto y fragmentario que no puede constituir realmente el ser total¹. Sólo la no-manifestación, hemos dicho anteriormente, posee un carácter de permanencia absoluta; es pues de la no-manifestación de donde la manifestación, en su condición transitoria, extrae toda su realidad; y de ahí que el No-Ser, lejos de ser la "nada", sea exactamente todo lo contrario, a condición de aceptar que la "nada" pueda tener un contrario, lo que de hecho significaría cierto grado de "positividad" cuando en realidad la "nada" no es más que "negatividad absoluta", es decir, pura imposibilidad².

Aclarado este punto, se deduce de ello que son esencialmente los estados de no-manifestación los que aseguran al ser la permanencia y la identidad; y, al margen de estos estados, es decir, si no se considera al ser más que en la ma-

¹ Como indicamos al principio, si se quiere hablar del ser total, es preciso, aunque en rigor este término no le sea aplicable, llamarle analógicamente "un ser", a falta de otro más adecuado.

² La "nada" no se opone pues al Ser, en contra de lo que habitualmente se dice; es a la Posibilidad a lo que se opondría, si pudiera entrar como término real en una oposición cualquiera; pero no es así: nada puede oponerse a la Posibilidad, lo que se comprende sin dificultad puesto que la Posibilidad es, en realidad, idéntica al Infinito.

nifestación, sin ponerlo en relación con su principio no manifestado, esta permanencia y esta identidad sólo podrán ser ilusorias, pues el dominio de la manifestación es propiamente el dominio de lo transitorio y de lo múltiple, lo que implica continuas e indefinidas modificaciones. Desde esta perspectiva se comprenderá fácilmente lo que habría que pensar desde el punto de vista metafísico de la pretendida unidad del "yo", es decir del ser individual, tan crucial en la psicología occidental y "profana": por un lado, es una unidad fragmentaria puesto que no se refiere más que a una parte del ser, a uno de sus estados considerado aislada y arbitrariamente entre una *indefinidad* de ellos (y aún este estado está lejos, ordinariamente, de ser examinado en su *integralidad*); por otra parte, esta unidad, al no ser considerada más que en el estado específico en que se encuentra, es todavía completamente relativa, pues este estado se compone de una *indefinidad* de modificaciones diversas y posee tanta menos realidad cuanto que se hace abstracción del principio trascendente (el "Sí" o la personalidad) que es lo único que verdaderamente podría conferírsele manteniendo la identidad del ser de forma permanente a través de todas estas modificaciones. Los estados de no-manifestación pertenecen al dominio del No-Ser y los estados de manifestación al dominio del Ser considerado en su *integralidad*; podemos decir también que éstos últimos corresponden a los diferentes grados de Existencia y que no son otra cosa que los diferentes modos, en multiplicidad indefinida, de la manifestación universal. Para establecer una clara distinción entre Ser y Existencia debemos, como ya hemos dicho, considerar el Ser como principio mismo de la manifestación; la Existencia universal será entonces la manifestación integral del conjunto de posibilidades que el Ser comporta, que son todas las posibilidades de manifestación, lo que implica el desarrollo efectivo de dichas posibilidades en modo condicionado. Así pues, el Ser envuelve la Existencia y es metafísicamente superior a ésta al ser su principio; por consiguien-

te, la Existencia no es idéntica al Ser, pues a éste corresponde un menor grado de determinación y, en consecuencia, un mayor grado de universalidad³.

Si bien la Existencia es esencialmente única, puesto que el Ser en sí mismo es uno, no por ello deja de comprender en sí la multiplicidad indefinida de los modos de la manifestación: los comprende igualmente a todos por el hecho de que todos son igualmente posibles, posibilidad que implica el que cada uno de ellos deba realizarse según las condiciones que le son propias. Como señalábamos en otro lugar al hablar de esta "unicidad de la Existencia" (en árabe *Wahdatul-wujûd*) al hilo de las aportaciones del esoterismo islámico⁴, resulta de lo dicho que la Existencia en su "unicidad" lleva implícita una *indefinidad* de grados, correspondientes a todos los modos de la manifestación universal (que, en el fondo, es lo mismo que la Existencia); y esta indefinida multiplicidad de grados de la Existencia implica correlativamente, para cualquier ser considerado en el dominio total de dicha Existencia, una multiplicidad igualmente indefinida de posibles estados de manifestación, cada uno de los cuales debe realizarse en un grado determinado de la Existencia universal. Un estado de ser es entonces el desarrollo de una posibilidad particular comprendida en un determinado grado, estando definido este grado por las condiciones a que está sometida la citada posibilidad, en tanto se la considere en su realización en el dominio de la manifestación⁵.

³ Recordamos una vez más que "existir", en la acepción etimológica de la palabra (del latín *ex-stare*), significa propiamente ser dependiente o condicionado; es pues, en suma, no tener en sí mismo su propio principio o razón suficiente, lo que sin duda es el caso de la manifestación, tal como lo expondremos a continuación al definir la contingencia de una forma más precisa.

⁴ *El simbolismo de la Cruz*, cap. I.

⁵ Es necesaria esta restricción, puesto que, en su esencia no-manifestada, esta misma posibilidad no puede evidentemente estar sometida a tales condiciones.

De esta forma, cada estado de manifestación de un ser corresponde a un grado de la Existencia y este estado comporta además modalidades diversas según las diferentes combinaciones de condiciones de que es susceptible un mismo modo general de manifestación; en fin, cada modalidad comprende en sí misma una serie indefinida de modificaciones secundarias y elementales. Por ejemplo, si consideramos el ser en este estado particular que es la individualidad humana, la parte corporal de esta individualidad no es más que una de sus modalidades y esta modalidad no es determinada por una condición específica de existencias, sino por un conjunto de condiciones que delimitan sus posibilidades, siendo la reunión de estas condiciones lo que define el mundo sensible o corporal⁶. Como ya hemos indicado⁷, cada una de estas condiciones, aisladamente considerada de las demás, puede extenderse más allá del dominio de esta modalidad y, bien sea por su propia extensión, bien por su combinación con condiciones diferentes, constituir entonces los dominios de otras modalidades que forman parte de la misma individualidad integral. Por otra parte, cada modalidad debe ser considerada como susceptible de desenvolverse en el transcurso de un determinado ciclo de manifestación y, para la modalidad corporal en particular, las modificaciones secundarias que este desarrollo lleva consigo serán la totalidad de los momentos de su existencia (considerándola bajo el aspecto de la sucesión temporal), o lo que es lo

⁶ Es esto lo que la doctrina hindú designa con el nombre de manifestación burda; en ocasiones, también se le da el nombre de "mundo físico", pero esta expresión es equívoca y, si bien puede justificarse por el sentido moderno de la palabra "físico", que, en efecto, no se aplica más que a lo concerniente a las cualidades sensibles, creemos que sería más oportuno preservar para esta palabra su sentido antiguo y etimológico (de φυσικῆ, FISIS, "naturaleza"); así entendida, la manifestación sutil no es menos "física" que la manifestación burda, pues la "naturaleza", es decir, hablando con propiedad, el dominio del "devenir", es en realidad idéntico a la manifestación universal en su conjunto.

⁷ *El simbolismo de la Cruz*, cap. XI.

mismo, todos los actos y todos los gestos, cualesquiera que sean, que realizará en el curso de esta existencia⁸.

Es casi superfluo insistir sobre el escaso lugar que ocupa el "yo" individual en la totalidad del ser⁹, pues, incluso en toda la extensión que puede adquirir cuando se lo examina en su totalidad (y no solamente en una modalidad particular como es la modalidad corporal), no constituye sino un estado como los otros, y entre una *indefinidad* de ellos, y esto aunque nos limitemos a considerar solamente los estados de manifestación; si bien, por otra parte, éstos son desde el punto de vista metafísico los menos importantes en el ser total, por las razones anteriormente expuestas¹⁰.

Existen otros estados de manifestación, aparte de la individualidad humana, que pueden ser igualmente estados individuales (es decir, formales), mientras que otros son estados no-individuales (o no-formales) estando determinada la naturaleza de cada uno, así como su lugar en el conjunto jerárquicamente organizado del ser, por las condiciones que le son propias, puesto que se trata siempre de estados condicionados; por el hecho mismo de ser manifestados. En cuanto a los estados de no-manifestación, es evidente que no estando sometidos a la forma, como tampoco a ninguna otra condición de un modo cualquiera de existencia manifestada, son esencialmente extra-individuales; podemos decir que constituyen lo que de verdaderamente universal hay en cada ser y, por tanto, aquello por lo que todo ser se vincula en todo lo que es a su principio metafísico y trascendente,

⁸ *ibid.*, cap. XII

⁹ *ibid.*, cap. XXVII

¹⁰ Se podría, pues, decir que el "yo", con todas las prolongaciones de que es susceptible, tiene una importancia incomparablemente menor de la que le atribuyen los modernos psicólogos y filósofos occidentales, aun teniendo posibilidades indefinidamente más amplias de lo que ellos creen, posibilidades que ni siquiera llegan a imaginar (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. II y también lo que más adelante expondremos sobre la consciencia individual).

vínculo sin el cual no habría mas que una existencia absolutamente contingente y en el fondo completamente ilusoria.

Capítulo V

RELACIONES DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

En el No-Ser no puede hablarse de una multiplicidad de estados, ya que es esencialmente el dominio de la indiferencia e incluso de lo incondicionado: lo incondicionado no puede estar sometido a las determinaciones de lo uno y lo múltiple y lo indiferenciado no puede existir de modo distintivo. No obstante, si hablamos de estados de no-manifestación no es con objeto de establecer algo semejante a una simetría expresiva con los estados de manifestación, lo que sería injustificado y a todas luces artificial, sino porque nos vemos forzados a introducir de alguna forma esta distinción, sin la cual nos resultaría de todo punto imposible hablar de este tema; ahora bien, debemos ser perfectamente conscientes de que esta distinción no existe en sí, de que somos nosotros quienes le otorgamos su existencia completamente relativa; pues solamente así podemos analizar lo que hemos denominado aspectos del No-Ser, advirtiendo no obstante todo cuanto de impropio e inadecuado tiene tal expresión. En el No-Ser no hay multiplicidad y, en rigor, tampoco unidad, pues el No-Ser es el Cero metafísico, al que nos vemos obligados a atribuir un nombre para poder hablar de él, y es lógicamente anterior a la unidad; ésta es la razón de que la doctrina hindú hable únicamente de "no-dualidad" (*âdvaita*), lo que debe relacionarse con lo que precedentemente dijimos sobre la utilización de términos de forma negativa.

Es esencial recalcar que el Cero metafísico no está relacionado con el cero matemático, que no es más que el signo

de lo que podría llamarse una nada de cantidad, y que el Infinito verdadero tampoco lo está con lo simplemente indefinido, es decir, con la cantidad indefinidamente creciente o decreciente¹; y esta ausencia de relaciones, si así puede decirse, es exactamente del mismo orden en uno y otro caso, con la reserva, empero, de que el Cero metafísico no es más que un aspecto del Infinito; al menos, nos está permitido considerarlo como tal en tanto contiene en principio a la unidad y, por consiguiente, a todo lo demás. En efecto, la unidad primordial no es otra cosa que el Cero afirmado, o, en otros términos, el Ser universal que esta unidad es, es el No-Ser afirmado en la medida que tal afirmación sea posible, lo que supone ya una primera determinación, pues no es sino la más universal de todas las afirmaciones definidas y, por tanto, condicionadas; y esta primera determinación, previa a toda manifestación y a toda particularización (incluida la polarización en "esencia" y "substancia" que es la primera dualidad y, como tal, el punto de partida de toda multiplicidad) contiene en principio todas las demás determinaciones o afirmaciones distintivas, correspondientes a todas las posibilidades de manifestación, lo que equivale a decir que la unidad, desde el momento que es afirmada, contiene en principio a la multiplicidad o que ella misma es el principio inmediato de dicha multiplicidad².

¹ Estos dos casos de lo indefinidamente creciente y lo indefinidamente decreciente son lo que en realidad corresponde a lo que Pascal ha llamado tan impropriamente "los dos infinitos" (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIX); conviene insistir sobre el hecho de que ni el uno ni el otro nos hacen salir en modo alguno del dominio cuantitativo.

² Recordemos una vez más, pues nunca se insistirá bastante en ello, que la unidad que aquí consideramos es la unidad metafísica o "trascendental", que se aplica al Ser universal como atributo "coextensivo" a aquél, para emplear el lenguaje de los lógicos (si bien la noción de "extensión" y la de "comprensión" que le es correlativa no sean ya propiamente aplicables más allá de las categorías o de los géneros más generales, es decir, cuando se pasa de lo general a lo universal) y que, como tal, difiere esencialmente de la unidad matemática o numérica, aplicable sólo al terreno cuantitativo; lo mismo sucede para la multiplicidad, según la observación que ya he-

Se pregunta con frecuencia, y bastante vanamente, cómo la multiplicidad puede surgir de la unidad, sin advertir que el problema así formulado no tiene respuesta por la simple razón de estar mal planteado y de no corresponder, bajo esta forma, a ninguna realidad; en efecto, la multiplicidad no surge de la unidad, como tampoco la unidad surge del Cero metafísico; o como tampoco surge cosa alguna del Todo universal o como ninguna posibilidad puede encontrarse fuera del Infinito o de la Posibilidad total³. La multiplicidad está comprendida en la unidad primordial y no deja de estar comprendida en ella por el hecho de desarrollarse en modo manifestado; esta multiplicidad es la de las posibilidades de manifestación y no puede concebirse de otra forma que así, pues es la manifestación lo que implica la existencia distintiva; por otra parte, puesto que se trata de posibilidades, es necesario que éstas existan en la manera que está implícita en su propia naturaleza. Así, el principio de la manifestación universal, aunque siendo uno, y siendo incluso la unidad en sí, contiene necesariamente la multiplicidad; y ésta en todos sus desarrollos indefinidos y realizándose indefinidamente según una *indefinidad* de direcciones⁴ procede enteramente de la unidad primordial en la que siempre permanece comprendida, y que no puede verse en modo alguno afectada o modificada por la existencia en su seno de la multiplicidad, pues evidentemente no podría de-

mos hecho anteriormente en diversas ocasiones. Hay solamente analogía, no identidad ni siquiera similitud, entre las nociones metafísicas de las que hablamos y las nociones matemáticas correspondientes; la designación de unas y otras mediante términos comunes no expresa en realidad nada más que dicha analogía.

³ Por tal razón pensamos que debería evitarse, siempre que sea posible, la utilización de un término como "emanación", que evoca una idea o mejor, una imagen falsa: la de una "salida" fuera del Principio.

⁴ Es evidente que la palabra "direcciones", tomada de la consideración de las posibilidades espaciales, debe ser entendida aquí de manera simbólica, pues, en sentido literal, no se aplicará más que a una ínfima parte de las posibilidades de manifestación; el sentido que ahora le damos está en conformidad con todo lo que ya expusimos en *El simbolismo de la Cruz*.

jar de ser ella misma por un efecto de su propia naturaleza, y es precisamente en tanto que unidad que implica esencialmente las posibilidades múltiples de las que estamos hablando. Es por tanto en la unidad misma donde existe la multiplicidad y puesto que ésta no afecta a la unidad, no puede tener sino una existencia contingente con relación a ella; podemos decir, pues, que la existencia, en tanto no se la relaciona con la unidad tal como acabamos de hacer, es puramente ilusoria; es sólo la unidad la que siendo su principio le confiere toda la realidad de que es susceptible; y la unidad, a su vez, no es un principio absoluto y que se baste a sí mismo, sino que es del Cero metafísico de donde extrae su propia realidad.

El Ser, al no ser más que la primera afirmación, la determinación más primordial, no es el principio supremo de todas las cosas; no es, repitámoslo, más que el principio de la manifestación, y se aprecia aquí hasta qué punto es una restricción la pretensión de reducir la metafísica a una mera "ontología"; hacer así abstracción del No-Ser significa excluir todo lo que es más verdadera y puramente metafísico. Señalada esta circunstancia, concluiremos así en lo que concierne al punto que acabamos de tratar: el Ser es uno en sí mismo y, consiguientemente, la Existencia universal, que es la manifestación integral de sus posibilidades, es única en su esencia y naturaleza íntima; pero ni la unidad del Ser ni la "unicidad" de la Existencia excluyen la multiplicidad de formas de la manifestación y de ahí la *indefinidad* de grados de la Existencia, en el orden general y cósmico, y la de los estados del Ser, en el orden de las existencias particulares⁵. La consideración de los estados múltiples no entra en contradicción, por tanto, con la unidad del Ser, como tampoco

⁵ No decimos "individuales", pues en lo que aquí tratamos quedan comprendidos igualmente los estados de manifestación no formal, que son supra-individuales.

con la "unicidad" de la Existencia fundamentada en aquella unidad, pues ni la una ni la otra son afectadas en nada por la multiplicidad; y de ahí resulta que, en todo el dominio del Ser, la comprobación de la multiplicidad, lejos de contradecir la afirmación de la unidad o de oponerse a ella de alguna forma, encuentra ahí precisamente el único fundamento válido que pueda dársele, tanto lógica como metafísicamente.

Capítulo VI

CONSIDERACIONES ANALÓGICAS DERIVADAS DEL ESTUDIO DEL ESTADO DE SUEÑO CON SUEÑOS

Dejamos ahora el punto de vista puramente metafísico en el que nos hemos situado en el capítulo precedente, para abordar la cuestión de las relaciones entre unidad y multiplicidad, pues seguramente la naturaleza de tales relaciones podrá ser mejor comprendida por medio de consideraciones analógicas, traídas aquí a título de ejemplo, o mejor de "ilustración", si se nos permite usar este término¹, y que aclararán en qué sentido y en que medida podemos decir que la existencia de la multiplicidad es ilusoria con relación a la unidad, aunque teniendo siempre, quede claro, tanta realidad como su naturaleza comporta. Basaremos estas consideraciones de carácter más particular en el estudio del estado de sueño con sueños, que es una de las modalidades de manifestación del ser humano, correspondiente a la parte sutil (es decir, no corporal) de su individualidad y en la que genera un mundo que procede íntegramente de sí mismo y cuyos objetos consisten de manera exclusiva en concepciones mentales (por oposición a las percepciones sensibles del estado de vigilia), es decir en combinaciones de ideas revestidas de formas sutiles, formas que, por otra parte, dependen substancialmente de la forma sutil del propio individuo y

¹ En efecto, no hay ejemplo posible, en el sentido estricto de esta palabra, en lo que concierne a las verdades metafísicas, puesto que por esencia son universales y no susceptibles de ninguna particularización, mientras que todo ejemplo es forzosamente de orden particular en un grado u otro.

del que los objetos ideales del soñar no son, en suma, sino otras tantas modificaciones accidentales y secundarias².

El hombre en el estado de sueño con sueños se sitúa en un mundo enteramente imaginado por él³, todos cuyos elementos son, consecuentemente, extraídos de sí mismo, de su propia individualidad más o menos extendida (en sus modalidades extracorporales) como otras tantas "formas ilusorias" (*mâyâvirûpa*)⁴, y esto aunque no posea actualmente una conciencia clara y distintiva de ello. Cualquiera que sea el punto de partida interior o exterior, pudiendo ser muy diferente según los casos, que confiere al sueño una determinada dirección, los acontecimientos que se despliegan no pueden ser más que el resultado de una combinación de elementos contenidos, al menos potencialmente y en tanto que susceptibles de un determinado género de realización, en la comprensión integral del individuo; y si estos elementos, que son modificaciones del individuo, son indefinidos en su número, la variedad de combinaciones posibles es igualmente indefinida. El soñar, en efecto, debe ser considerado como un modo de realización para aquellas posibilidades que perteneciendo al dominio de la individualidad humana no son susceptibles, por una u otra razón, de realizarse en modo corporal; tales son, por ejemplo, las formas de seres pertenecientes al mismo mundo que el hombre pero distintas a éste, formas que el ser humano posee virtualmente en sí mismo en razón de la posición central que ocupa en este mundo⁵. Evidentemente, estas formas no pueden ser realizadas por el ser humano más que en el estado sutil y los sueños constituyen el medio más corriente, más normal, podríamos decir, de cuantos le posibilitan la identificación

² Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XII.

³ La palabra "imaginado" debe entenderse aquí en su sentido más exacto, pues el sueño es esencialmente una formación de imágenes.

⁴ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. X.

⁵ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. II.

con otros seres, sin dejar por ello de ser él mismo en ningún momento, como indica este texto taoísta: "*Hace mucho tiempo, cuenta Chuang-Tsé, una noche, fui una mariposa que revoloteaba contenta de su suerte; después me desperté siendo Chuang-Tsé. ¿Quién soy yo en realidad? ¿Una mariposa que sueña que es Chuang-Tsé o Chuang-Tsé que se imagina que fue una mariposa? ¿Se trata de dos individuos reales? ¿Ha habido una transformación real de un individuo en otro? Ni lo primero ni lo segundo; ha habido dos modificaciones irreales del ser único, de la norma universal en la que todos los seres en todos sus estados son uno*"⁶.

Si el individuo que sueña toma parte activa en los acontecimientos que se desarrollan en el transcurso del sueño por efecto de su facultad imaginativa, es decir, si desempeña una función determinada en la modalidad extra-corporal de su ser que corresponde actualmente al estado de su consciencia claramente manifestada, o a lo que podríamos llamar la zona central de esta consciencia, no por ello podemos negar que simultáneamente todas las demás funciones son igualmente "activadas" por él, ya sea en otras modalidades, ya sea, cuando menos, en diferentes modificaciones secundarias de la misma modalidad, pertenecientes también a su consciencia individual, si no en su estado actual y limitado de manifestación en tanto que consciencia, sí al menos en alguna de sus posibilidades de manifestación, las cuales, en su conjunto, abarcan un campo indefinidamente más amplio. Naturalmente, todas estas funciones aparecen como secundarias con relación a la que para el individuo es la principal, es decir, aquella en la que su consciencia actual está directamente interesada, y puesto que todos los elementos del sueño no existen sino por él, puede afirmarse que no son reales sino en tanto participan de su propia existencia: es él mismo quien los realiza como otras tantas modificaciones

⁶ *Chuang-Tsé*, cap. II.

de sí mismo y sin dejar por ello de ser él mismo, independientemente de las citadas modificaciones que no afectan en absoluto a lo que constituye la esencia propia de su individualidad. Es más, si el individuo es consciente de que sueña, es decir, de que todos los acontecimientos que se despliegan en ese estado no poseen verdaderamente más realidad que la que él mismo les otorga, no se verá en modo alguno afectado por ellos, aunque sea al mismo tiempo actor y espectador, y precisamente porque no dejará de ser espectador para convertirse en actor, no estando ya separadas concepción y realización por su consciencia individual, toda vez que ésta haya alcanzado un grado de desarrollo suficiente para abarcar sintéticamente todas las modificaciones actuales de la individualidad. Aun no siendo así, las mismas modificaciones pueden todavía realizarse, pero, al no establecer ya la consciencia una relación directa entre la realización y la concepción, siendo aquélla un efecto de ésta, el individuo es inducido a atribuir a los acontecimientos una realidad exterior a sí mismo y en la medida que se la atribuye de manera efectiva se ve sumido en una ilusión cuya causa está en él, ilusión que consiste en separar la multiplicidad de estos acontecimientos de lo que es su principio inmediato, es decir, de su propia unidad individual⁷.

Es éste un ejemplo muy claro de una multiplicidad existente en una unidad sin que ésta se vea afectada por aquélla; aunque la unidad que consideramos no sea más que una unidad completamente relativa, la de un individuo, no por eso deja de jugar con relación a la multiplicidad un papel análogo al de la verdadera y primordial unidad con rela-

⁷ Las mismas observaciones son igualmente válidas en el caso de las alucinaciones, en las que el error no consiste, como se dice de ordinario, en atribuir una realidad al objeto percibido, pues sería evidentemente imposible percibir algo que no existiera en alguna forma, sino más bien en atribuirle un modo de realidad distinto al que es verdaderamente el suyo: es, en suma, una confusión entre el orden de la manifestación sutil y el de la manifestación corporal.

ción a la manifestación universal. Por lo demás, habríamos podido tomar otro ejemplo e incluso considerar desde este punto de vista la percepción en el estado de vigilia⁸; pero el caso que hemos elegido tiene la ventaja de no dar pie a ninguna discusión a causa de las condiciones particulares del mundo del sueño, en el que el hombre se encuentra aislado de todas las cosas exteriores, o supuestamente exteriores⁹, que constituyen el mundo sensible. Lo que confiere realidad al mundo de los sueños es únicamente la consciencia individual considerada en todo su desarrollo, en todas las posibilidades de manifestación que abarca; y, por otra parte, esta misma consciencia, así tomada en su conjunto, comprende este mundo del sueño al igual que todos los demás elementos de la manifestación individual, pertenecientes a una cualquiera de las modalidades contenidas en la extensión de la posibilidad individual.

Interesa subrayar ahora que, si queremos considerar analógicamente la manifestación universal, sólo podemos decir que así como la consciencia individual confiere realidad a este mundo específico que está constituido por todas sus modalidades posibles, hay también algo que confiere realidad al Universo manifestado, pero sin que sea en modo alguno legítimo hacer de este "algo" el equivalente a una facultad individual o a una condición especializada de existencia, lo que constituiría una concepción eminentemente antropomórfica y antimetafísica. Este algo no es, por consiguiente, ni la consciencia ni el pensamiento, sino algo de lo

⁸ Leibniz ha definido la percepción como la "expresión de la multiplicidad en la unidad" (*multorum in uno expressio*), lo que es correcto, pero a condición de hacer las reservas que ya hemos indicado sobre la unidad que se puede atribuir a la "substancia individual" (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. III).

⁹ Con esta restricción no pretendemos de ningún modo negar la exterioridad de los objetos sensibles, que es una consecuencia de su espacialidad; queremos solamente indicar que no entramos aquí en la cuestión del grado de realidad que pueda ser asignado a dicha exterioridad.

que la consciencia y el pensamiento no son sino modos particulares de manifestación; y si hay una *indefinidad* de tales modos posibles, que pueden ser considerados como otros tantos atributos directos o indirectos del Ser universal, análogos en cierta medida a lo que para el individuo son las funciones desempeñadas en el sueño por sus modalidades o modificaciones múltiples, y por las que no se ve afectado en su naturaleza íntima, no hay razón alguna para pretender reducir todos estos atributos a uno o varios de ellos, o, mejor dicho, no puede haber más que una y ésta no es otra que la tendencia sistematizadora que ya hemos denunciado como incompatible con la universalidad de la metafísica. Estos atributos, cualesquiera que sean, son únicamente aspectos diferentes del principio único que confiere realidad a toda la manifestación porque él es el Ser mismo y su diversidad no existe más que desde el punto de vista de la manifestación diferenciada y no desde el de su principio o del Ser en sí, que es la verdadera y primordial unidad. Esto es igualmente cierto para la distinción más universal que podemos hacer en el Ser, la de "esencia" y "sustancia", que son como los dos polos de toda manifestación; *a fortiori* vale también para aspectos mucho más particulares, es decir, más contingentes y de importancia secundaria¹⁰: cualquiera sea el valor que puedan tomar a los ojos del individuo cuando éste los considera desde su punto de vista específico, no son propiamente hablando, más que simples "accidentes" en el Universo.

¹⁰ Hacemos aquí especial alusión a la distinción entre "espíritu" y "materia", tal como la plantea, desde Descartes, toda la filosofía occidental, empeñada en querer abarcar con ello toda la realidad, sea en los dos términos de esta distinción, sea solamente en uno u otro de ellos y por encima de los cuales es incapaz de elevarse. (Véase *Introducción General al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. VIII).

Capítulo VII

LAS POSIBILIDADES DE LA CONSCIENCIA INDIVIDUAL

Lo que acabamos de decir respecto al estado de sueño con sueños nos lleva a formular algunas breves consideraciones de carácter general sobre las posibilidades que el ser humano conlleva dentro de los límites de su individualidad y, más particularmente, sobre las posibilidades de este estado individual considerado bajo el aspecto de la consciencia que constituye una de sus características principales. Bien entendido que no es el punto de vista psicológico el que pretendemos adoptar, aunque tal punto de vista pueda quedar definido precisamente por la consideración de la consciencia como característica inherente a ciertas categorías de fenómenos que se producen en el ser humano o, si se prefiere una forma más gráfica de hablar, como el "continente" de los citados fenómenos¹. La psicología no tiene que ocuparse de investigar lo que pueda haber en el fondo de la naturaleza de la consciencia, como tampoco la geometría investiga la naturaleza del espacio, que toma como premisa incontestable y al que considera únicamente como continente de todas las formas que estudia. En otras palabras, la psicología no tiene más que ocuparse de lo que podemos llamar "consciencia fenoménica", es decir, la consciencia considerada exclusivamente en sus relaciones con los fenómenos, excluyendo la pregunta de si es o no expresión de alguna

¹ La relación continente-contenido, tomada en su sentido literal, es una relación espacial; pero aquí no debe entenderse sino en forma figurada, pues aquello de lo que estamos hablando carece de extensión y no está situado en el espacio.

realidad de otro orden que, por definición, no surge del terreno de lo psicológico².

Para nosotros, la consciencia representa algo muy distinto a lo que representa para la psicología: no constituye un estado de ser particular ni es tampoco el único carácter distintivo del estado individual humano; incluso en el estudio de este estado o, dicho con mayor precisión, de sus modalidades extra-corpóreas, no nos es posible admitir que se reduzca a un punto de vista más o menos semejante al de la psicología. La consciencia sería más bien una condición de la existencia en ciertos estados, aunque no estrictamente en el sentido en que podemos hablar, por ejemplo, de las condiciones de la existencia corporal; podríamos decir, de manera más exacta, por extraño que a primera vista pueda parecer, que es una "razón de ser" de los estados a que nos estamos refiriendo, pues la consciencia es manifiestamente aquello por lo que el ser individual participa de la inteligencia universal (el *Buddhi* de la doctrina hindú)³; pero, naturalmente, es inherente a la facultad mental individual (*manas*) bajo su forma determinada (como *ahamkâra*)⁴, y, por consiguiente, la misma participación del ser en la inteligencia universal puede traducirse en otros estados de modos muy diferentes. La consciencia, de la que no pretendemos dar aquí una definición exhaustiva, lo que sería sin duda bastante inútil⁵, es por tanto algo específico, sea en el estado humano, sea en otros estados individuales más o menos análogos a éste; por consiguiente, no es en modo alguno un

² Resulta de esto que la psicología, por más que algunos pretendan lo contrario, tiene exactamente el mismo carácter de relatividad que cualquier otra ciencia especial y contingente y no tiene relaciones con la metafísica; no hay que olvidar que es una ciencia completamente moderna y "profana", sin ligazón con ninguna clase de conocimiento tradicional.

³ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. VII.

⁴ *Ibid.*, cap. VIII.

⁵ Sucede, en efecto, que para cosas de las que cada uno tiene por sí mismo una noción suficientemente clara, como es el caso, la definición aparece algo más complejo y oscuro que lo definido.

principio universal y si, no obstante, es parte integrante y elemento necesario de la Existencia universal, es sólo en la misma medida que ocurre con todas las condiciones propias de cualquier estado de ser, sin que tenga a este respecto el menor privilegio, como tampoco lo tienen los estados a los que se refiere, con relación a otros estados⁶.

A pesar de estas restricciones esenciales, la consciencia en el estado individual humano no es menos susceptible de extensión indefinida de lo que este estado en sí mismo pueda serlo; incluso en el hombre ordinario, es decir, en aquel que no ha desarrollado de manera especial sus modalidades extra-corpóreas, se extiende mucho más allá de lo que comúnmente se supone. Se admite de forma bastante general, es cierto, que la consciencia actualmente clara y diferenciada no es toda la consciencia, que no es sino una parte más o menos considerable de ella y que lo que deja detrás de sí puede sobrepasarla mucho en extensión y complejidad; pero si los psicólogos reconocen de buen grado la existencia de una "subconsciencia", si abusan incluso con frecuencia de ella como medio de explicación en exceso cómodo, haciendo encajar indistintamente en este concepto todo aquello que no saben dónde clasificar entre los fenómenos que estudian, siempre se han olvidado de considerar correlativamente la existencia de una "supra-consciencia"⁷, como si la consciencia no pudiera prolongarse tanto por arriba como por abajo, suponiendo que estas nociones relativas de "arriba" y "abajo" tengan aquí algún sentido, y es verosímil que

⁶ Sobre esta equivalencia de todos los estados desde el punto de vista del ser total, véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXVII.

⁷ Algunos psicólogos, no obstante, han empleado este término de "supra-consciencia", pero sin entender por él otra cosa que la consciencia normal, clara y distinta, por oposición a la "subconsciencia"; en estas condiciones, no es más que un neologismo perfectamente inútil. Por el contrario, lo que nosotros entendemos aquí por "supra-consciencia" es realmente simétrico a la "subconsciencia", con relación a la consciencia ordinaria, con lo que este término ya no admite una doble utilización.

deban tener alguno, al menos desde el particular punto de vista de los psicólogos. Observemos de paso que "subconsciencia" y "supraconsciencia" no son en realidad, una y otra, más que simples prolongaciones de la consciencia, que no nos hacen salir en absoluto de su dominio integral y que, por consiguiente, no pueden en forma alguna ser identificadas con el "inconsciente", es decir, con lo que queda fuera de la consciencia, sino que, por el contrario, deben estar comprendidas en la noción integral de la consciencia individual.

En estas condiciones, la consciencia individual puede bastar para dar cuenta de todo lo que desde el punto de vista mental suceda en el dominio de la individualidad, sin necesidad de apelar a la grotesca hipótesis de una "pluralidad de consciencias", que algunos han llegado a entender en el sentido de un "polipsiquismo" literal. Es cierto que la "unidad del yo" tal como se la interpreta de ordinario es igualmente ilusoria; pero, si esto es así, es justamente por la pluralidad y la complejidad existentes en el seno mismo de la consciencia que se prolonga en modalidades, algunas de las cuales pueden ser muy lejanas u oscuras, como las que constituyen lo que podríamos llamar la "consciencia orgánica"⁸, así como también la mayor parte de las que se manifiestan en el estado de sueño.

Por otra parte, la indefinida extensión de la consciencia hace completamente inútiles ciertas teorías extrañas que han aparecido en nuestra época y cuya imposibilidad metafísica es suficiente para refutarlas plenamente. No nos proponemos hablar aquí únicamente de hipótesis más o menos reencarnacionistas ni de todas aquellas que, implicando una limitación semejante de la Posibilidad universal, les son comparables y sobre las que ya tuvimos ocasión de manifestarnos de forma exhaustiva⁹; consideremos de forma es-

⁸ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XVIII.

⁹ Véase *El error espiritista*, 2ª parte, cap. VI, y también *El simbolismo de la Cruz*, cap. XV.

pecial la hipótesis "transformista" que, por lo demás, ha perdido en la actualidad buena parte de la innecesaria credibilidad de que gozó durante cierto tiempo¹⁰. Para precisar este punto sin extendernos demasiado, señalaremos que la pretendida ley del "paralelismo entre ontogenia y filogenia" que es uno de los postulados principales del "transformismo", supone, ante todo, la existencia de una "filogenia" o "filiación de la especie", lo que no es un hecho sino una hipótesis totalmente gratuita; el único hecho que podemos comprobar es la realización de ciertas formas orgánicas por parte del individuo en el curso de su desarrollo embrionario; y desde el momento que realiza tales formas de esta manera, no tiene necesidad ninguna de haberlas realizado con anterioridad en las así llamadas "existencias sucesivas", como tampoco es necesario que la especie a la que pertenece las haya realizado para él en el transcurso de un desarrollo en el que, en tanto que individuo, no habría podido tener participación alguna.

Por otra parte, dejando a un lado las consideraciones embriológicas, la concepción de los estados múltiples nos permite considerar todos estos estados como simultáneamente existentes en un mismo ser y no como necesaria y sucesivamente recorridos en el curso de una "descendencia" que pasaría no sólo de un ser a otro; sino también de una especie a otra¹¹. La unidad de la especie es, en cierto sentido, más verdadera y más esencial que la del indivi-

¹⁰ El éxito de esta teoría fue debido, en buena parte, a razones que no tienen nada de "científico", sino que competen directamente a su carácter antitradicional; por las mismas razones es de prever que, aunque ningún biólogo serio crea ya en ella, subsistirá todavía largo tiempo en los manuales escolares y obras de vulgarización.

¹¹ Debe quedar bien claro que la imposibilidad de cambio de especie no se aplica más que a las especies verdaderas, que no forzosamente coinciden con lo que se designa como tales en las clasificaciones de zoólogos y botánicos, que pueden tomar erróneamente por especies distintas lo que no son en realidad sino razas o variedades de una misma especie.

duo¹², lo que se opone a la realidad de una "descendencia" tal; por el contrario, el ser que, como individuo, pertenece a una especie determinada, no es, al mismo tiempo, menos independiente de esa especie en sus estados extra-individuales y puede incluso, sin ir tan lejos, tener vínculos estables con otras especies por simples prolongaciones de la individualidad. Por ejemplo, como ya hemos dicho anteriormente, el hombre que reviste una determinada forma en sueños, hace de dicha forma una modalidad secundaria de su propia individualidad y, por tanto, la realiza de manera efectiva según el único modo en que esta realización le resulta posible. Hay también, desde esta misma perspectiva, otras prolongaciones individuales de un orden bastante diferente y que presentan un carácter más bien orgánico; pero éstas nos llevarían demasiado lejos y nos limitaremos a indicarlo de pasada¹³.

Por otra parte, en lo que se refiere a una refutación más completa y detallada de las teorías "transformistas", ésta debe ser vinculada de forma especial con el estudio de la naturaleza de la especie y de sus condiciones de existencia, estudio que por el momento no podemos abordar; pero lo que es preciso subrayar es que la simultaneidad de los estados múltiples es suficiente para demostrar la inutilidad de tales hipótesis, que son perfectamente insostenibles cuando se las examina desde el punto de vista metafísico y cuyo defecto de principio conduce necesariamente a la falsedad.

Insistimos de manera particular en la simultaneidad de los estados de ser, pues, incluso las modificaciones indivi-

¹² Esta afirmación puede parecer bastante paradójica en un primer momento, pero queda suficientemente justificada cuando se considera el caso de los vegetales y el de ciertos animales inferiores, tales como pólipos y gusanos, en los que es casi imposible reconocer si nos encontramos en presencia de uno o de varios individuos y determinar en qué medida estos individuos son realmente distintos unos de otros, mientras que los límites de la especie, por el contrario, aparecen siempre con suficiente claridad.

¹³ Véase *El error spiritista*, cap. III.

duales, que se realizan de forma sucesiva en el orden de la manifestación, tendrían una existencia meramente ilusoria si no hubieran sido concebidas en principio como simultáneas. No sólo el "flujo de las formas" en lo manifestado es plenamente compatible, a condición de conservarles su carácter totalmente relativo y contingente, con la "permanente actualidad" de todas las cosas en lo no-manifestado, sino que, si no hubiera ahí algún principio de cambio, el cambio mismo, como ya hemos explicado en otras ocasiones, quedaría desprovisto de toda realidad.

Capítulo VIII

LA MENTE, ELEMENTO CARACTERÍSTICO DE LA INDIVIDUALIDAD HUMANA

Hemos dicho que la consciencia, entendida en su sentido más general, no puede ser considerada como rigurosamente propia del ser humano en cuanto tal, como algo susceptible de caracterizarlo y diferenciarlo del resto de los seres; hay, en efecto, incluso en el dominio de la manifestación corporal (que no representa sino una parte restringida del grado de la Existencia en que el ser humano se sitúa) y en el de la parte de la manifestación corporal que más inmediatamente nos rodea y que constituye la existencia terrestre, una multitud de seres que no pertenecen a la especie humana, pero que bajo muchos aspectos presentan, sin embargo, tanta similitud con ella que no nos es permitido suponerlos desprovistos de consciencia, aunque tomemos esta palabra en su sentido psicológico ordinario. Tal es, en uno u otro grado, el caso de todas las especies animales que de forma manifiesta testimonian la posesión de la consciencia; ha sido necesaria toda la ceguera propia del espíritu investigador para dar nacimiento a una teoría tan contraria a toda evidencia como es la teoría cartesiana de los "animales-máquina". Quizás fuera necesario ir más lejos todavía y considerar para los otros reinos orgánicos, si no para todos los seres del mundo corporal, la posibilidad de otras formas de consciencia distintas a la que aparece como más especialmente vinculada con la condición vital; pero esto en nada afecta a lo que ahora nos proponemos estudiar.

No obstante, entre todas las formas de que puede revestirse la consciencia, hay una que es propiamente humana, y

esta forma determinada (*ahamkara* o "consciencia del yo") es inherente a la facultad que denominamos "mente", es decir, precisamente a ese "sentido interno" denominado *manas* en sánscrito y que es ciertamente la característica de la individualidad humana¹. Esta facultad es algo tan específico que, como ya hemos aclarado ampliamente en otras ocasiones, deber ser cuidadosamente distinguida del intelecto puro, debiendo ser contemplado éste, por el contrario y en razón de su universalidad, como existente en todos los seres y en todos los estados, cualesquiera puedan ser las modalidades a través de las cuales sea manifestada su existencia; y no habría que ver en la "mente" algo distinto de lo que en realidad es, es decir, y por emplear el lenguaje de los lógicos, una "diferencia específica" pura y simple, sin que su posesión pueda implicar por sí misma ninguna superioridad efectiva del hombre sobre los otros seres. En efecto, no podría plantearse la cuestión de superioridad o inferioridad de un determinado ser con relación a otros, sino en lo que con éstos tiene de común, lo que implica una diferencia de grado pero no de naturaleza, mientras que la "mente" es precisamente lo que de específico hay en el hombre, aquello que no tiene en común con los seres no-humanos y, por tanto, aquello a cuyo respecto no puede de ninguna manera ser comparado con ellos. Sin duda, el ser humano podrá ser considerado, en cierta medida, superior o inferior a otros seres desde uno u otro punto de vista (superioridad o inferioridad por lo demás siempre relativa); pero la mente, desde el momento en que se le otorga un carácter de "diferencia" en

¹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. VIII. Utilizamos el término "mente", con preferencia a cualquier otro, porque su raíz es la misma que la del sánscrito *manas*, que volvemos a encontrar en el latín *mens*, el inglés *mind*, etc.; por otra parte, las numerosas consideraciones lingüísticas que fácilmente pueden hacerse sobre esta raíz *man* o *men* y sobre los diversos significados de las palabras que forma, nos muestra que se trata de un elemento esencialmente característico del ser humano, pues con frecuencia sirve también para designarle, lo que implica que este ser queda suficientemente definido por la presencia del elemento en cuestión (véase *ibid.*, cap. I).

la definición del ser humano, jamás podrá proporcionar ningún punto de comparación.

Para expresar la misma idea en otros términos, podemos retomar simplemente la definición aristotélica y escolástica del hombre como "animal racional": si así se le define y si consideramos al mismo tiempo la razón, o mejor, la "racionalidad", como aquello que los lógicos de la Edad Media llamaban *differentia animalis*, es evidente que su presencia no puede constituir nada más que un simple carácter distintivo. En efecto, esta diferencia únicamente se aplica en el género animal para caracterizar a la especie humana y distinguirla esencialmente de las otras especies del mismo género; pero no a otros seres que no pertenezcan a dicho género, de forma que éstos (los ángeles, por ejemplo) no pueden en ningún caso ser considerados como "racionales", y tal distinción viene a indicar únicamente que su naturaleza es diferente a la del hombre, sin implicar de ninguna manera inferioridad alguna con relación a éste². Por otra parte, debe quedar claro que la definición a que acabamos de referirnos sólo se aplica al hombre en cuanto ser individual, pues es únicamente en cuanto tal que podemos considerarlo como perteneciente al género animal³; y es en tanto ser individual que el hombre está caracterizado por la razón, o mejor, por la "mente", incluyendo en este término más extenso a la razón propiamente dicha, que es uno de sus aspectos y, sin duda, el principal.

Cuando decimos al hablar de la "mente", o de la razón, o, lo que viene a ser más o menos lo mismo, del pensamiento en su modo humano, que son facultades individuales, es

² Veremos más adelante que los estados "angélicos" son propiamente los estados supraindividuales de la manifestación, es decir, aquellos que pertenecen al dominio de la manifestación no formal.

³ Recordamos que la especie es esencialmente del orden de la manifestación individual, que es estrictamente inmanente a cierto grado definido de la Existencia universal y que, por consiguiente, el ser no le está ligado más que en su estado correspondiente a este grado.

obvio que es necesario entender por ello, no las facultades que serían propias de un individuo con exclusión de los otros, o que serían esencial y radicalmente diferentes en cada individuo (lo que en el fondo sería lo mismo, pues ya no se podría decir que son las mismas facultades, de forma que no se trataría sino de una identificación puramente verbal), sino las facultades que pertenecen a los individuos en cuanto tales y que dejarían de tener razón de ser si se las considerara al margen de un determinado estado individual y de las consideraciones particulares que definirían la existencia de ese estado. En este sentido, la razón, por ejemplo, es propiamente una facultad humana individual, pues si bien es cierto que en el fondo, en su esencia, es común a todos los hombres (sin lo cual no podría evidentemente servir para definir la naturaleza humana) y que no difiere de un individuo a otro más que en su aplicación y en sus modalidades secundarias, no por ello pertenece menos a los hombres en tanto que individuos, y sólo en tanto que individuos, puesto que es justamente característica de la individualidad humana, y será conveniente no perder de vista que es sólo por medio de una transposición puramente analógica como podemos legítimamente establecer de alguna manera su correspondencia en lo universal. Por tanto, e insistimos en ello para evitar toda posible confusión (confusión que se ve facilitada por las concepciones "racionalistas" del Occidente moderno), si se toma la palabra "razón" a la vez en sentido universal y en sentido individual, debe tenerse siempre buen cuidado de subrayar que esta doble utilización de un mismo término (que en rigor debería ser evitada) no es más que la indicación de una simple analogía que expresa la refracción de un principio universal (que no es otro que *Buddhi*) en el orden mental humano⁴. Es sólo en virtud de esta analogía,

⁴ En el orden cósmico, la correspondiente refracción del mismo principio tiene su expresión en el *Manú* de la tradición hindú (véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 3ª parte, cap. V y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. IV).

que no supone en grado alguno una identificación, como podemos, en cierto sentido y siempre con la reserva precedentemente señalada denominar igualmente "razón" a lo que en lo universal corresponde, por conveniente transposición, a la razón humana o, en otras palabras, a aquello de lo cual la razón es expresión, como traducción y manifestación, en modo individualizado⁵. Así pues, los principios fundamentales del conocimiento, incluso considerados como expresión de alguna forma de "razón universal" entendida en el sentido del *Logos* platónico y alejandrino, no por ello dejan de sobrepasar más allá de toda medida el dominio particular de la razón individual, que es exclusivamente una facultad de conocimiento distintivo y discursivo⁶, y a la que se imponen como elementos de orden trascendente condicionando así necesariamente toda actividad mental. Esto resulta evidente una vez se advierte que estos principios no presuponen ninguna existencia particular, sino que son, por el contrario, lógicamente presupuestos como premisas, cuando menos implícitas, de toda afirmación verdadera de orden contingente. Podemos también decir que estos principios, que en razón de su universalidad, rigen toda posible

⁵ De acuerdo a los filósofos escolásticos, debe efectuarse una transposición de este género cada vez que pasamos de los atributos de los seres creados a los atributos de los seres divinos, de manera que no es sino análogicamente como pueden aplicarse los mismos términos a unos y otros, y simplemente para indicar que en Dios reside el principio de todas las cualidades que se encuentran en el hombre o en cualquier otro ser, a condición, bien entendido, de que se trate de cualidades realmente positivas y no de aquellas que no siendo más que la consecuencia de una privación o limitación, no tienen más que una existencia puramente negativa, cualesquiera que sean las apariencias, estando consiguientemente desprovistas de principio.

⁶ Conocimiento discursivo, en oposición a conocimiento intuitivo, es en el fondo sinónimo de conocimiento indirecto y mediato; no es pues más que un conocimiento completamente relativo, y en alguna medida por reflejo o participación; en razón de su carácter de exterioridad, que permite la subsistencia de la dualidad sujeto-objeto, no tendría en sí mismo la garantía de su verdad, sino que debe recibirla de principios que le sobrepasan y que pertenecen al orden del conocimiento intuitivo, es decir, puramente intelectual.

lógica, tienen al mismo tiempo, o mejor, ante todo, un alcance que se extiende más allá del campo de la lógica, pues ésta, al menos en su acepción habitual y filosófica⁷, no es ni puede ser más que una aplicación más o menos consciente de los principios universales a las condiciones particulares del entendimiento humano individualizado⁸.

Estas precisiones, aunque se apartan ligeramente del tema principal de nuestro estudio, nos han parecido necesarias para dar a entender correctamente en qué sentido decimos que la "mente" es una facultad o propiedad del individuo como tal y que esta propiedad representa el elemento esencialmente característico del estado humano. Es con toda intención que al hablar de "facultad" dejamos a este término una acepción bastante vaga e indeterminada; es así susceptible de una aplicación más general, en casos en los que ninguna ventaja se derivaría del hecho de reemplazarlo por cualquier otra palabra más específica y más claramente definida.

En lo que se refiere a la distinción esencial entre la "mente" y el intelecto puro, recordaremos solamente lo siguiente: en el paso de lo universal a lo individual, el intelecto produce la consciencia, pero siendo ésta de orden individual, no es de ninguna manera idéntica al principio intelectual en sí mismo, aunque proceda de él de manera inmediata como resultante de la intersección de este principio con el dominio específico de ciertas condiciones de existencia, por las que se define la individualidad considerada⁹. Por otra parte, es a la facultad mental, directamente unida a la cons-

⁷ Hacemos esta restricción porque la lógica, en las civilizaciones orientales como las de India y China, presenta un carácter diferente que hace de ella un "punto de vista" (*darshana*) de la doctrina total y una verdadera "ciencia tradicional" (véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* 3ª parte, cap. IX).

⁸ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XVII.

⁹ Esta intersección es, según lo que expusimos en otro lugar, la del "Rayo Celestial" con su plano de reflexión (*ibid.*, cap. XXIV).

ciencia, a la que pertenece propiamente el pensamiento individual, que es de orden formal (y según lo que acabamos de decir, incluimos ahí tanto la razón como la memoria y la imaginación) y que no es en absoluto inherente al intelecto trascendente (*Buddhi*), cuyos atributos son esencialmente no formales¹⁰. Ello muestra con claridad hasta qué punto esta facultad mental es en realidad algo restringido y especializado, siendo no obstante susceptible de desarrollar posibilidades indefinidas; es, pues, a la vez mucho menos y mucho más de lo que pretenden las concepciones demasiado simplificadas, e incluso simplistas, tan en boga entre los psicólogos occidentales¹¹.

¹⁰ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, caps. VII y VIII.

¹¹ Es lo que indicamos anteriormente con relación al tema de las posibilidades del "yo" y de su lugar en el ser total.

Capítulo IX

LA JERARQUÍA DE LAS FACULTADES INDIVIDUALES

La distinción profunda entre intelecto y mente radica esencialmente, como acabamos de ver, en que el primero es de orden universal, mientras la segunda es de orden puramente individual; por tanto, no pueden aplicarse al mismo dominio ni a los mismos objetos y, en este sentido, podemos distinguir de forma semejante la idea no formal del pensamiento formal, siendo éste la expresión mental de aquélla, es decir, su traducción al modo individual. La actividad del ser, en estos dos órdenes diferentes que son el intelectual y el mental, puede, aunque ejerciéndose simultáneamente, llegar a disociarse hasta el punto de hacerlos completamente independientes entre sí en cuanto a sus manifestaciones respectivas; pero no podemos señalarlo aquí más que de pasada y sin mayores profundizaciones, pues cualquier desarrollo de este tema nos llevaría inevitablemente a salir del punto de vista estrictamente teórico al que pretendemos limitarnos.

Por otra parte, el principio psíquico que caracteriza la individualidad humana es de doble naturaleza: además del elemento mental propiamente dicho, comprende igualmente el elemento sentimental o emotivo que, evidentemente, surge también del dominio de la consciencia individual, pero que está todavía más alejado del intelecto y es al mismo tiempo más estrechamente dependiente de las condiciones orgánicas y más cercano por tanto al mundo corporal o sensible. Esta nueva distinción, aunque establecida en el ámbito de lo que es propiamente individual y siendo por consi-

guiente menos fundamental que la precedente, resulta sin embargo mucho más profunda de lo que a primera vista podría suponerse; muchos de los errores o equivocaciones de la filosofía occidental, en especial en su forma psicológica¹, tienen su origen en que, en el fondo y a pesar de las apariencias, apenas ignora menos esta distinción que la de intelecto y mente o, como mínimo, desconoce su alcance real. Además, la distinción, podríamos incluso decir la separación, de estas facultades muestra que hay una verdadera multiplicidad de estados o, más precisamente, de modalidades en el individuo mismo, aunque éste en su conjunto no constituya más que un único estado del ser total; la analogía de la parte y el todo vuelve a aparecer aquí de nuevo². Podemos hablar, pues, de una jerarquía de estados del ser total; ahora bien, las facultades del individuo, aunque indefinidas en su posible extensión, son definidas en su número y el mero hecho de subdividir las más o menos por una disociación llevada más o menos lejos, no les añade evidentemente ninguna nueva potencialidad, mientras que, como anteriormente dijimos, los estados del ser son ciertamente en multitud indefinida, y ello por su naturaleza misma, que es (para los estados manifestados) la correspondencia con todos los grados de la Existencia universal. Podríamos decir que en el orden individual la distinción no se opera más que por división y que en el orden extra-individual se opera al contrario, por multiplicación; aquí, como en todos los casos, la analogía se aplica en sentido inverso³.

De ningún modo tenemos intención de entrar aquí en un estudio concreto y pormenorizado de las diferentes facul-

¹ Utilizamos esta expresión a propósito, pues algunos, en lugar de asignar únicamente a la psicología su legítimo puesto como ciencia especializada, pretenden hacerla punto de partida y fundamento de toda una pseudometafísica que, bien entendido, carece de todo valor.

² Véase *El simbolismo de la Cruz*, caps. II y III.

³ Véase *ibid.*, caps. II y XXIX.

tades individuales y de sus funciones o atribuciones respectivas; este estudio debería tener forzosamente un carácter más bien psicológico, al menos en tanto nos atuviéramos a la teoría de estas facultades, a las que basta con designar para que sus objetos propios queden definidos con suficiente claridad, a condición, eso sí, de quedarse en las generalidades, que es lo único que, por el momento nos interesa. Como los análisis más o menos sutiles no son incumbencia de la metafísica y puesto que, además, son ordinariamente tanto más vanos cuanto más sutiles, los abandonamos gustosos a los filósofos que hacen profesión de complacerse en ellos; por otra parte, nuestra actual intención no es tratar exhaustivamente el problema de la constitución del ser humano, que ya hemos expuesto en otra obra⁴, lo que nos dispensa de un más amplio desarrollo sobre estos puntos de importancia secundaria con relación al tema que ahora nos ocupa.

En suma, si hemos juzgado oportuno decir algunas palabras sobre la jerarquía de las facultades individuales es únicamente porque ello nos permite una mejor comprensión de lo que pueden ser los estados múltiples, al dar de ellos una imagen en cierto modo reducida, comprendida en los límites de la posibilidad humana individual. Esta imagen no puede ser exacta, según su medida, más que a condición de tener en cuenta las reservas ya formuladas en lo concerniente a la aplicación de la analogía; por otra parte, como será tanto más correcta en la medida que sea menos restringida, conviene incluir en ella conjuntamente con la noción general de la jerarquía de las facultades, la consideración sobre las diversas prolongaciones de la individualidad, de las que ya hemos tenido ocasión de hablar anteriormente. Estas prolongaciones, que son de diferentes órdenes, pueden entrar igualmente en las subdivisiones de la jerarquía general; las hay incluso que siendo de alguna manera de natura-

⁴ *El hombre y su devenir según el Vedanta.*

leza orgánica, como ya hemos dicho, se vinculan simplemente al orden corporal, pero a condición de ver en este orden corporal algo de psíquico en cierto grado, estando esta manifestación corporal como envuelta y penetrada a la vez por la manifestación sutil, en la que tiene su principio inmediato. No ha lugar, ciertamente, a separar el orden corporal de los demás órdenes individuales (es decir, de las otras modalidades pertenecientes al mismo estado individual entendido en la *integralidad* de su extensión) mucho más profundamente de lo que éstos deban ser separados entre sí, puesto que se sitúa con ellos en un mismo nivel en el conjunto de la Existencia universal y, por consiguiente, en la totalidad de los estados del ser; pero, mientras las otras distinciones eran descuidadas y olvidadas, ésta adquiriría una importancia desmedida en razón del dualismo "espíritu-materia", concepción que ha prevalecido, por diversas causas, en las tendencias filosóficas del Occidente moderno⁵.

⁵ Véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap VIII y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. V. Como ya hemos indicado, el origen y responsabilidad de este dualismo debe ser atribuido a Descartes aunque también es preciso reconocer que sus concepciones deben su éxito a que no eran en última instancia más que una expresión sistematizada de creencias preexistentes, precisamente aquellas que son propiamente características del espíritu moderno (véase *La crisis del mundo moderno*, págs. 57-58).

Capítulo X

LOS CONFINES DE LO INDEFINIDO

Aunque hayamos hablado de una jerarquía de facultades individuales, es importante no perder nunca de vista que todas ellas están comprendidas en la extensión de un único estado del ser total, es decir, en un plano horizontal de la representación geométrica del ser, como ya hemos expuesto en nuestro estudio precedente, mientras que la jerarquía de los diferentes estados viene señalada por su superposición siguiendo la dirección del eje vertical de la misma representación. La primera de estas dos jerarquías no ocupa pues, hablando con propiedad, ningún lugar en la segunda, puesto que su conjunción se reduce a un único punto (el punto de intersección del eje vertical con el plano correspondiente al estado considerado); en otras palabras, la diferencia de modalidades individuales, no refiriéndose sino al sentido de la "amplitud", es rigurosamente nula según el sentido de la "exaltación"¹.

Es necesario no olvidar que la "amplitud", en la expansión integral del ser, es tan indefinida como la "exaltación", y es esto lo que nos permite hablar de la *indefinidad* de posibilidades de cada estado, pero, bien entendido, sin que esta *indefinidad* deba en ningún caso ser interpretada como una ausencia de límites. Nos hemos ya explicado suficientemente en las páginas precedentes al establecer la distinción entre lo Infinito y lo Indefinido, pero podemos recurrir ahora a una representación geométrica de la que todavía no hemos

¹ Sobre la significación de estos términos tomados del esoterismo islámico, véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. III.

hablado: en un plano horizontal cualquiera, los confines de lo indefinido quedan señalados por el círculo límite al que algunos matemáticos han dado la denominación, absurda por lo demás, de "recta del infinito"² y que no está cerrado en ninguno de sus puntos, siendo un círculo máximo (sección por un plano diametral) del esferoide indefinido cuyo despliegue comprende la *integralidad* de la extensión y que representa la totalidad del ser³. Si consideramos ahora, en su plano, las modificaciones individuales surgidas de un círculo cualquiera exterior al centro (es decir, sin identificación con éste siguiendo el radio centrípeto) y propagándose indefinidamente en modo vibratorio, su llegada al círculo límite (siguiendo el radio centrífugo) corresponde a su máximo de dispersión, pero, al mismo tiempo, es necesariamente el punto de detención de su movimiento centrífugo. Este movimiento, indefinido en todos los sentidos, representa la multiplicidad de los puntos de vista parciales, fuera de la unidad del punto de vista central, del que sin embargo proceden como radios emanados del centro común, y constituye así su unidad esencial y fundamental, pero no realizada actualmente con relación a su vía de exteriorización gradual, contingente y multiforme, en la *indefinidad* de la manifestación.

Hablamos aquí de exteriorización, situándonos en el punto de vista de la propia manifestación; pero no debemos olvidar que toda exteriorización es, como tal, esencialmente ilusoria ya que, como anteriormente dijimos, la multiplicidad que está contenida en la unidad sin que ésta se vea afectada por aquélla, no puede nunca salir realmente de ella, lo

² El origen de esta denominación es el siguiente: un círculo cuyo radio crece indefinidamente tiene por límite una recta; y, en geometría analítica, la ecuación de este círculo límite, que es el lugar de todos los puntos del plano indefinidamente alejados del centro (origen de las coordenadas) se reduce efectivamente a una ecuación de primer grado, como la de una recta.

³ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XX.

que implicaría una "alteración" (en el sentido etimológico) en contradicción con la inmutabilidad *principlal*⁴. Los puntos de vista parciales, en multitud indefinida, que son todas las modalidades de un ser en cada uno de sus estados, no son en suma más que aspectos fragmentarios del punto de vista central (fragmentación, por otra parte, completamente ilusoria, al ser en realidad esencialmente indivisible por la misma razón que la unidad es sin partes), y su "reintegración" en la unidad de tal punto de vista central y *principlal** no es propiamente sino una "integración" en el sentido matemático del término: "integración" no puede significar que los elementos hayan sido en un momento cualquiera verdaderamente desligados de su suma y sólo podrán ser considerados de esta manera en virtud de una simple abstracción. Es cierto que esta abstracción no se efectúa siempre de forma consciente, pues es una consecuencia necesaria de la restricción de las facultades individuales bajo una u otra de sus modalidades específicas, única modalidad realizada actualmente por el ser que se coloca en uno u otro de estos puntos de vista parciales.

Estas observaciones pueden facilitar la comprensión de cómo deben considerarse los confines de lo indefinido y de cómo su realización es un factor importante de la unificación efectiva del ser⁵. Conviene además, reconocer que su concepción, incluso simplemente teórica, no carece de dificultad y es normal que así sea pues lo indefinido es precisamente aquello cuyos límites están alejados hasta perderlos

⁴ Sobre la distinción entre lo "interior" y lo "exterior" y los límites en los que tal distinción es válida, véase *ibid.*, cap. XXIX.

* Nota del traductor: Se ha traducido como *principlal* el término francés *principielle*, aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principlal* (*principlal*, también en francés).

⁵ Esto ha de relacionarse con lo que ya hemos dicho en otra parte: que es en la plenitud de la expansión donde se consigue la perfecta homogeneidad, igual que, a la inversa, la extrema distinción no es realizable más que en la extrema universalidad (*ibid.*, cap: XX).

de vista, es decir, hasta donde escapan a la captación de nuestras facultades, al menos en el ejercicio ordinario de las mismas; si bien, al ser estas facultades susceptibles de una extensión indefinida, no es en virtud de su naturaleza misma que son sobrepasadas por lo indefinido, sino solamente en virtud de una limitación de hecho, debida al presente grado de desarrollo de la mayor parte de los seres humanos, de manera que no hay en tal concepción imposibilidad alguna y, por tanto, no nos hace salir del orden de las posibilidades individuales. Sea como fuere, para aportar mayores precisiones en lo que a este tema respecta, sería necesario considerar más particularmente, a título de ejemplo, las condiciones específicas de un determinado estado de existencia o, por hablar de forma más rigurosa, de una determinada modalidad definida, como la que constituye la existencia corporal, lo que no podríamos hacer sin salirnos de los límites del presente estudio; sobre esta cuestión, remitiremos al lector, como ya hemos hecho en diversas ocasiones, al trabajo que nos proponemos dedicar íntegramente al tema de las condiciones de la existencia corporal.

Capítulo XI

PRINCIPIOS DE DISTINCIÓN ENTRE LOS ESTADOS DE SER

Hasta aquí hemos considerado, en lo que concierne de manera particular al ser humano, la extensión de la posibilidad individual, que por sí sola constituye el estado propiamente humano; pero el ser que posee este estado posee también, al menos virtualmente, todos los demás, sin los cuales no podría hablarse de ser total. Si consideramos todos estos estados en sus relaciones con el estado humano individual, podemos clasificarlos en "prehumanos" y "posthumanos"; pero sin que la utilización de estos términos deba sugerir en modo alguno la idea de una sucesión temporal; no puede hablarse aquí de un "antes" y un "después" más que de forma enteramente simbólica¹ y no se trata sino de un orden de consecuencia puramente lógico, o mejor, a la vez lógico y ontológico, en los diversos ciclos del desarrollo del ser, ya que, metafísicamente, es decir, desde el punto de vista *principal*, todos estos ciclos son esencialmente simultáneos y no pueden convertirse en sucesivos más que de manera en todo caso accidental, al tomar en consideración ciertas condiciones especiales de manifestación. Insistimos una vez más sobre este punto, en el sentido de que la condi-

¹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XVII. La utilización del simbolismo temporal es constante en la teoría de los ciclos, bien sea aplicada al conjunto de los seres o a cada uno de ellos en particular; los ciclos cósmicos no son otra cosa que los estados o grados de la Existencia universal, o sus modalidades secundarias cuando se trata de ciclos subordinados y más restringidos, que presentan, por otra parte, fases correspondientes a las de los ciclos más extensos en los cuales se integran, en virtud de la analogía entre la parte y el todo, analogía de la que ya hemos hablado anteriormente.

ción temporal, por más general que sea la concepción que de ella se tenga, no es aplicable más que a ciertos ciclos o a ciertos estados particulares, como el estado humano o incluso sólo a ciertas modalidades de estos estados, como la modalidad corporal (algunas prolongaciones de la individualidad humana pueden escapar al tiempo sin salir por ello del orden de las posibilidades individuales) y dicha condición temporal no puede de ninguna forma intervenir en la totalización del ser². Exactamente lo mismo ocurre en lo que se refiere a la condición espacial o a cualquier otra de las condiciones a que estamos actualmente sometidos en cuanto que seres individuales, tanto como a aquellas otras a que están sometidos a su vez todos los demás estados de manifestación comprendidos en la *integralidad* del dominio de la Existencia universal.

Es sin duda legítimo establecer, como acabamos de indicar, una distinción en el conjunto de los estados del ser poniéndolos en relación con el estado humano, llamándolos lógicamente anteriores y posteriores, o incluso superiores e inferiores a él, y desde el principio hemos dado las razones que justifican tal distinción; pero, a decir verdad, no es éste sino un punto de vista muy particular y el hecho de que sea actualmente el nuestro no debe inducirnos a error en lo que a este tema se refiere. Así pues, en todos los casos en los que no sea indispensable situarse en este punto de vista, será mejor recurrir a un principio de distinción de orden más general y de carácter más fundamental, sin olvidar jamás que toda distinción es de orden forzosamente contingente. La más *principal* de todas las distinciones, por decirlo así, y que es susceptible de una aplicación más universal, es la de los es-

² Esto es cierto no solamente con relación al tiempo, sino también a la "duración", considerada, de acuerdo a ciertas concepciones, como comprendiendo, además del tiempo, todos los demás modos posibles de sucesión, es decir, todas las condiciones que, en otros estados de existencia, pueden corresponder analógicamente a lo que es el tiempo en el estado humano (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXX).

tados de manifestación y de no-manifestación y que, efectivamente, hemos propuesto antes que cualquier otra desde el comienzo del presente estudio, pues es de capital importancia para la teoría de los estados múltiples en su conjunto. Sin embargo, cabe considerar también otra distinción de alcance más restringido como la que podríamos establecer, por ejemplo, al referirnos no ya a la manifestación universal en toda su *integralidad*, sino simplemente a una cualquiera de las condiciones generales o específicas de existencia que nos son conocidas: dividiremos entonces los estados del ser en dos categorías, según estén o no sometidos a la condición considerada y, en todos los casos, los estados de no manifestación, siendo incondicionados, entrarán necesariamente en la segunda de estas categorías, aquella en la que la determinación es puramente negativa. Tendremos pues, por una parte, los estados comprendidos en el interior de cierto dominio determinado, más o menos extenso y, por otra parte, todo el resto, es decir, todos los estados que están fuera de ese mismo dominio; hay, por consiguiente, cierta asimetría y como una desproporción entre estas dos categorías, de las que sólo la primera está delimitada, sea cual sea el elemento característico que sirva para determinarlas³. Para elaborar una representación geométrica, podemos partir de una curva cualquiera trazada en un plano y considerar a éste como dividido en dos regiones por la citada curva: una región situada en el interior de la curva que la envuelve y la delimita, y extendiéndose la otra a todo lo que está al exterior de dicha curva; la primera de estas dos regiones es definida, mientras que la segunda es indefinida. Podemos aplicar las mismas consideraciones a una superficie cerrada en la extensión de tres dimensiones que hemos tomado para simbolizar la totalidad del ser; pero es importante recalcar que, también en este caso, una de las regiones está estrictamente definida (aunque comprenda siempre una *indefinidad* de puntos),

³ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. II.

puesto que la superficie es cerrada, mientras que en la división de los estados del ser, la categoría que es susceptible de una determinación positiva y por tanto de una delimitación efectiva, no deja de comportar, por restringida que podamos suponerla con relación al conjunto, posibilidades de desarrollo indefinido. Para eludir esta imperfección de la representación geométrica basta levantar la restricción que nos impusimos al considerar una superficie cerrada con exclusión de una superficie no cerrada: yendo hasta los confines de lo indefinido, en efecto, una línea o una superficie cualquiera son siempre reductibles a una curva o a una superficie cerrada⁴, de manera que se puede decir que divide el plano o la extensión en dos regiones, que pueden ser ambas indefinidas en extensión y de las que sin embargo sólo una, como en el caso anterior, está condicionada por una determinación positiva, resultante de las propiedades de la curva o de la superficie considerada.

En caso de que se establezca una distinción al relacionar el conjunto de los estados a uno cualquiera de ellos, sea éste el estado humano u otro, el principio determinante es de un orden diferente al que acabamos de indicar, pues no se puede reducir pura y simplemente a la afirmación y a la negación de una condición determinada⁵. Geométricamente será entonces necesario considerar la extensión como dividida en dos por el plano que representa el estado que se toma como base o término de comparación; lo que queda situado a una y otra parte del plano divisor presenta entonces una especie de simetría o equivalencia que no aparecía en el caso precedente. Esta distinción es la que hemos expuesto

⁴ Es así, por ejemplo, que la recta es reductible a la circunferencia y el plano a la esfera, como límites de una y otro, cuando se supone que sus radios crecen indefinidamente.

⁵ Quede claro que es la negación de una condición, es decir de una detención o de una limitación, lo que tiene un carácter positivo desde el punto de vista de la realidad absoluta, como ya hemos explicado a propósito de la utilización de términos de forma negativa.

en otra parte bajo su forma más general a propósito de la teoría hindú de los tres *gunas*⁶: el plano que sirve de base es indeterminado en principio y puede representar un estado condicionado cualquiera, de forma que no es sino secundariamente que lo determinamos como representativo del estado humano, cuando queremos situarnos en el punto de vista de este estado específico.

Por otra parte, puede resultar conveniente, en particular para facilitar las correctas aplicaciones de la analogía, hacer extensible esta última representación a todos los casos, incluso a aquellos a los que no parece convenir directamente de acuerdo a las consideraciones precedentes. Para conseguirlo, no hay evidentemente más que considerar como plano de base aquello por lo que se determina la distinción establecida, cualquiera que sea el principio: la parte de la extensión que queda situada por debajo de este plano podrá representar lo que está sometido a la determinación considerada y la que queda situada por encima representará entonces lo que no está sometido a esta misma determinación. El único inconveniente de tal representación es que las dos regiones de la extensión parecen quedar igualmente indefinidas; pero podemos romper esta simetría viendo el plano de separación como límite de una esfera cuyo centro está indefinidamente alejado siguiendo la dirección descendente, lo que en realidad nos lleva de nuevo al primer modo de representación, pues nos encontramos aquí con un caso particular de la reducción a una superficie cerrada a que hacíamos alusión hace un momento. Basta tener presente que la apariencia de simetría, en caso semejante, no es debida más que a cierta imperfección del símbolo utilizado; por otra parte, siempre podemos pasar de una representación a otra cuando resulte más cómodo o exista cualquier ventaja de otro orden, ya que en razón de esta imperfección, inevitable por la

⁶ *El simbolismo de la Cruz*, cap. V.

naturaleza misma de las cosas como a menudo hemos tenido ocasión de señalar, una sola representación es generalmente insuficiente para expresar íntegramente (o, al menos, sin otra reserva que la de lo inexpresable) una concepción de un orden como el que aquí estamos tratando.

Aunque, de una u otra forma, dividamos los estados de ser en dos categorías, es evidente de por sí que no hay en ello traza alguna de dualismo, pues esta división se hace por medio de un único principio, como una determinada condición de existencia, y no hay así en realidad más que una sola determinación, considerada a la vez positiva y negativamente. Para rechazar toda sospecha de dualismo, por injustificada que sea, basta señalar que todas estas distinciones, lejos de ser irreductibles, no existen más que desde el punto de vista completamente relativo en el que son establecidas y que no adquieren esta existencia contingente, la única de que son susceptibles, más que en la medida en que nosotros mismos se la otorguemos en nuestra concepción. El punto de vista de la totalidad de la manifestación, aunque evidentemente más universal que los demás, es todavía tan relativo como ellos, ya que la manifestación misma es puramente contingente; esto puede aplicarse igualmente a la distinción que hemos considerado como más fundamental y más próxima al orden *principal*, la de los estados de manifestación y de no-manifestación, como ya hemos tenido buen cuidado de indicar al hablar del Ser y del No-Ser.

Capítulo XII

LOS DOS CAOS

Entre las distinciones que, según lo expuesto en el capítulo precedente, se basan en la consideración de una condición de existencia, una de las más importantes, incluso podríamos decir que la más importante, es la de estados formales y estados no formales, ya que metafísicamente no es otra cosa que uno de los aspectos de la distinción entre lo individual y lo universal, abarcando éste último, a la vez, la no-manifestación y la manifestación no formal, tal y como ya hemos explicado en otra parte¹. En efecto, la forma es una condición particular de ciertos modos de manifestación y, en cuanto tal, es, especialmente, una de las condiciones de la existencia en el estado humano; pero, al mismo tiempo, y de manera general, es propiamente el modo de limitación que caracteriza a la existencia individual, lo que en cierta manera puede servirle de definición. Debe entenderse bien que esta forma no necesariamente está espacial o temporalmente determinada, como ocurre en el caso específico de la modalidad humana corporal; no puede de ningún modo estarlo en los estados no-humanos, que no se encuentran sometidos al espacio y al tiempo sino a otras condiciones muy distintas². Así, la forma es una condición común, no a

¹ *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. II.

² Véase *ibid.*, cap. XIX, y también *El simbolismo de la Cruz*, cap. I. "La forma, geoméricamente hablando es el contorno; es la apariencia del Límite" (Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pág. 85). Se la podría definir como un conjunto de tendencias en cuanto a la dirección, por analogía con la ecuación tangencial de una curva; no hace falta decir que esta concepción de base geométrica puede ser extrapolada al orden cualitativo. Señalemos también que podemos recurrir a estas consideraciones en lo

todos los modos de la manifestación, pero sí al menos a todos sus modos individuales, que se diferencian entre sí por la agregación de determinadas condiciones más particulares; lo que constituye la naturaleza propia del individuo como tal, es el estar revestido de una forma y todo lo que es de su dominio, como el pensamiento individual en el hombre, es igualmente formal³. La distinción que acabamos de recordar es pues, en el fondo, la de estados individuales y estados no-individuales (o supra-individuales) conteniendo los primeros en su conjunto la totalidad de las posibilidades formales y los segundos la totalidad de las posibilidades no formales.

El conjunto de posibilidades formales y de posibilidades no formales es lo que las diferentes doctrinas tradicionales simbolizan respectivamente por las "Aguas inferiores" y las "Aguas superiores"⁴; las Aguas, de forma general y en el sentido más extendido, representan la Posibilidad entendida como "perfección pasiva"⁵ o principio universal que en el Ser se determina como "substancia" (aspecto potencial del ser); en este último caso, no se trata más que de la totalidad de posibilidades de manifestación, al estar las posibilidades de no-manifestación más allá del Ser⁶. La "superficie de las Aguas" o su plano de separación, al que nos hemos referido en otras ocasiones como plano de reflexión del "Rayo Ce-

que concierne a los elementos no individualizados (pero no supra-individuales) del "mundo intermedio" -a los que la tradición de Extremo Oriente da la denominación genérica de "influencias errantes"- y a su posibilidad de individualización temporal y fugitiva, por determinación de la dirección, al entrar en relación con una consciencia humana (véase *El error espiritista.*, págs. 126-129).

³ Es sin duda de esta forma como debe ser comprendida la afirmación de Aristóteles: "el hombre (en tanto que individuo) no piensa nunca sin imágenes", es decir, sin formas.

⁴ La separación de las Aguas, desde el punto de vista cosmogónico, se encuentra descrita especialmente al principio del *Génesis* (1, 6-7).

⁵ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIII.

⁶ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. V.

lestial"⁷, señala pues el estado en el que se opera el paso de lo individual a lo universal, y el símbolo de la "marcha sobre las Aguas" representa la emancipación respecto a la forma o la liberación de la condición individual⁸. El ser que llega al estado que corresponde para él a la "superficie de las Aguas", pero sin elevarse todavía por encima de éste, se encuentra como suspendido entre dos caos en los que todo es en un primer momento confusión y oscuridad (*tamas*), hasta el momento en que se produce la iluminación que determina su organización armónica en el paso de la potencia al acto y por la que se opera, como por el *Fiat Lux* cosmogónico, la jerarquización que hará salir el orden del caos⁹.

Esta consideración de los dos caos, que corresponden a lo formal y lo no formal, es indispensable para la comprensión de gran número de representaciones simbólicas y tradicionales¹⁰; por esta razón hemos querido mencionarlo especialmente aquí. Además, y aunque hayamos ya tratado esta cuestión en nuestro trabajo anterior, enlaza demasiado directamente con el tema presente para que fuera posible dejar de mencionarlo, aunque sólo haya sido brevemente.

⁷ *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIV. -Es también, en el simbolismo hindú, el plano según el cual el *Brahmânda* o "Huevo del Mundo" en cuyo centro reside *Hiranyagarbha*, se divide en dos mitades; este "Huevo del Mundo" aparece representado con frecuencia flotando en la superficie de las Aguas primordiales (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, caps. V y XIII).

⁸ *Nârâyana*, uno de los nombres de *Viṣṇu* en la tradición hindú, significa literalmente "El que camina sobre las Aguas"; hay aquí un paralelismo evidente con la tradición evangélica. Naturalmente, aquí como en cualquier otra parte, el significado simbólico no supone ninguna afrenta al carácter histórico que en el segundo caso tiene el hecho considerado, hecho que, por lo demás, es tanto menos discutible cuanto que su realización, que corresponde a la obtención de un determinado grado de iniciación efectiva, es mucho menos raro de lo que habitualmente se supone.

⁹ Véase *El simbolismo de la Cruz*, caps. XXIV y XXVII.

¹⁰ Considérese especialmente el simbolismo extremo-oriental del Dragón, que corresponde de alguna forma a la concepción teológica occidental del Verbo como el "lugar de los posibles" (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XVI).

Capítulo XIII

LAS JERARQUÍAS ESPIRITUALES

La jerarquización de los estados múltiples en la realización efectiva del ser total permite por sí sola comprender cómo debe considerarse, desde el punto de vista de la metafísica pura, lo que habitualmente, se denominan "jerarquías espirituales". Con este nombre se designan de ordinario las jerarquías de seres diferentes al hombre y diferentes entre sí, como si cada grado estuviera ocupado por seres específicos, limitados respectivamente a los estados correspondientes; pero la concepción de los estados múltiples nos dispensa manifiestamente de situarnos en tal punto de vista, que puede ser muy legítimo para la teología o para otras ciencias o especulaciones particulares, pero que no tiene nada de metafísico. En el fondo, poco nos importa en sí misma la existencia de seres extra-humanos y supra-humanos, que con seguridad pueden ser de una *indefinidad* de clases, cualesquiera que sean los nombres por los que se les designe; si tenemos suficientes motivos para admitir esta existencia, aunque sólo sea porque vemos también seres no-humanos en el mundo que nos rodea y porque debe, en consecuencia, haber en los otros estados seres que no pasan por la manifestación humana (aunque no hubiera más que los que están representados en ésta por individualidades no-humanas), no tenemos sin embargo ningún motivo para ocuparnos especialmente de ellos, como tampoco de los seres infra-humanos, que también existen y que podríamos considerar igualmente. Nadie piensa en hacer de la clasificación detallada de los seres no-humanos del mundo terrestre el objeto de un estudio metafísico o que se pretenda tal; no se com-

prende por qué razón debería ser de otra manera por el simple hecho de tratarse de seres existentes en otros mundos, es decir, ocupando otros estados que, por superiores que puedan ser con relación al nuestro, no dejan de formar parte, del mismo modo, del dominio de la manifestación universal. Ahora bien, es fácil comprender que los filósofos que han querido limitar el ser a un sólo estado, considerando al hombre en su individualidad más o menos extensa como un todo completo en sí mismo, y que sin embargo han sido inducidos a pensar vagamente, por una razón cualquiera, que hay otros grados de la Existencia universal, no hayan podido hacer de estos grados sino los dominios de seres que nos son totalmente ajenos, salvo en lo que puedan tener de común con todos los seres; al mismo tiempo, la tendencia antropomórfica les ha llevado a menudo a exagerar la comunidad de naturaleza, al prestar a esos seres facultades no simplemente análogas sino similares o incluso idénticas a las que pertenecen propiamente al hombre individual¹. En realidad, los estados en cuestión son incomparablemente más diferentes del estado humano de lo que ningún filósofo del Occidente moderno haya podido concebir jamás ni siquiera de lejos; pero, a, pesar de ello, estos mismos estados, cualesquiera puedan ser los seres que actualmente los ocupan, pueden ser igualmente realizados por todos los demás seres, comprendido aquél que es al mismo tiempo un ser humano en otro estado de manifestación, sin lo cual, como ya hemos dicho, no podría hablarse de totalidad de ningún ser, puesto que la totalidad, para ser efectiva, debe comprender necesariamente todos los estados tanto de manifestación (formal y no-formal) como de no-manifestación, ca-

¹ Si los estados "angélicos" son los estados supra-individuales que constituyen la manifestación no formal, no podremos atribuir a los ángeles ninguna de las facultades de, orden propiamente individual; por ejemplo, como hemos dicho anteriormente, no podemos suponerles dotados de razón, característica exclusiva de la individualidad humana, ya que no pueden tener más que un modo de inteligencia, puramente intuitiva.

da uno según el modo en el cual el ser considerado sea capaz de realizarlo. Hemos observado, por otra parte, que casi todo lo que se dice teológicamente de los ángeles puede decirse metafísicamente de los estados superiores del ser², lo mismo que en el simbolismo astrológico de la Edad Media, los "cielos", es decir, las diferentes esferas planetarias y estelares, representan estos mismos estados y también los grados iniciáticos a los que corresponde su realización³; y, como los "cielos" y los "infiernos", los *Dévas* y los *Asuras* de la tradición hindú representan respectivamente los estados superiores e inferiores con relación al estado humano⁴. Queda claro que todo esto no excluye ninguno de los modos de realización que pueden ser propios de otros seres, de la misma forma que los hay que son propios del ser humano (en tanto que su estado individual sea tomado como punto de partida y base de realización); pero estos modos que nos son ajenos no nos importan más de lo que puedan interesarnos todas las demás formas que jamás seremos llamados a realizar (como las formas animales, vegetales y minerales del mundo corporal), puesto que son realizadas también por otros seres en el orden de la manifestación universal, cuya *indefinición* excluye toda repetición⁵.

De lo que acabamos de decir se deduce que por "jerarquías espirituales", no podemos entender nada más que el conjunto de los estados superiores a la individualidad humana y más especialmente de los estados no formales o supra-individuales, estados que debemos considerar realizables para el ser a partir del estado humano y esto incluso en el curso de su existencia corporal y terrestre. En efecto, esta realización está esencialmente implícita en la totalización

² *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. X. El tratado *De Angelis* de Santo Tomás de Aquino es especialmente característico a este respecto.

³ *El Esoterismo de Dante*, págs. 14 y 47-49.

⁴ *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXV.

⁵ Véase *ibid.*, cap. XV.

del ser y por tanto en la "Liberación" (*Moksha* o *Mukti*) por la que el ser es liberado de los lazos de toda condición específica de existencia y que, no siendo susceptible de diferentes grados, es tan completa y tan perfecta cuando se alcanza como "liberación en vida" (*jīvan-mukti*) que cuando lo es como "liberación de la forma" (*vidēha-mukti*) tal como ya hemos tenido ocasión de exponer en otra parte⁶. Así pues, no puede haber ningún grado espiritual superior al de *Yogui*, pues éste, habiendo llegado a la "Liberación", que es al mismo tiempo la "Unión" (*Yoga*) o la "Identidad Suprema", no tiene ya nada más que conseguir; pero si el objetivo a alcanzar es el mismo para todos los seres, está claro que cada uno lo alcanza siguiendo su "vía personal" y, por tanto, por modalidades susceptibles de variaciones indefinidas. Se comprende, por consiguiente, que en el curso de esta realización haya etapas múltiples y diversas, que pueden ser sucesiva o simultáneamente recorridas según los casos y que, refiriéndose todavía a estados determinados, no deben confundirse en modo alguno con la liberación total que es su final o desenlace supremo⁷: hay ahí tantos grados como puedan considerarse en las "jerarquías espirituales", cualquiera que sea la clasificación más o menos general que establezcamos, si ha lugar a ello, en la indefinición de sus modalidades posibles y que dependerá naturalmente del punto de vista en que queramos colocarnos de manera particular⁸.

Hay que hacer aquí una observación esencial: los grados de que hablamos, representando estados que son todavía contingentes y condicionados, no tienen importancia

⁶ *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XXIII.

⁷ Véase *ibid.*, caps. XXI y XXII.

⁸ Estas "jerarquías espirituales" corresponden, en tanto los diversos estados que conllevan se realizan por la obtención de otros tantos grados iniciáticos efectivos, a los que el esoterismo islámico denomina las "Categorías de la Iniciación" (*Tarībut-taṣawwuf*); señalaremos de manera especial en relación a este punto el tratado de Mohyiddin 'ibn Arabī que lleva precisamente este título.

metafísica por sí mismos, sino solamente con relación al fin único al que todos tienden, precisamente en tanto que se los considera como grados, y para cuya consecución únicamente constituyen una preparación. No hay, por otra parte, ninguna medida común entre un estado particular cualquiera, por elevado que pueda ser, y el estado total e incondicionado; y es necesario no perder jamás de vista que siendo la manifestación en su totalidad rigurosamente nula con relación al Infinito, las diferencias entre los estados que de ella forman parte deben ser evidentemente igualmente nulas, por considerables que sean en sí mismas y en tanto consideremos solamente los diversos estados condicionados, separados entre sí por tales diferencias. Si el paso a ciertos estados superiores constituye de alguna forma, con relación al estado tomado como punto de partida, un encaminarse hacia la "Liberación", debe quedar sin embargo bien claro que ésta, cuando sea realizada, implicará siempre una discontinuidad respecto al estado en que se encuentre actualmente el que la alcance y que, cualquiera que sea este estado, tal discontinuidad no será ni más ni menos profunda, ya que en todo caso no hay entre el estado del ser "no-liberado" y el del ser "liberado" ninguna relación como la existente entre los diversos estados condicionados⁹.

En razón de la equivalencia de todos los estados frente al Absoluto, desde el momento que el objetivo final es alcanzado en uno u otro de los grados de que estamos hablando, el ser no tiene ninguna necesidad de haberlos recorrido todos previamente y, además, los posee a todos desde entonces "por añadidura", por decirlo así, ya que son elementos integrantes de su totalización. Evidentemente, el ser que así posee todos los estados siempre podrá, si ha lugar, ser considerado más particularmente con relación a uno cualquiera de ellos y como si estuviera "situado" efectivamente

⁹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap XX.

en él, aunque esté verdaderamente más allá de todos los estados y los contenga a todos en sí mismo, lejos de poder estar contenido en alguno de ellos. Podríamos decir que, en caso semejante, éstos serán simplemente aspectos diversos que constituirán de alguna manera otras tantas "funciones" de este ser, sin que este último sea en ningún caso afectado por sus condiciones, que ya no existen para él más que en modo ilusorio, puesto que, en tanto que sea verdaderamente, "sí-mismo", su estado es esencialmente incondicionado. Así, la apariencia final, hasta incluso corporal, puede subsistir para el ser que es "liberado en vida" (*jīvan-mukta*) y que durante su residencia en el cuerpo no es afectado por sus propiedades, así como el firmamento no es afectado por lo que flota en su seno¹⁰; y permanece igualmente "no-afectado" por todas las demás contingencias, cualquiera que sea el estado, individual o supra-individual, es decir formal o no formal, al que dichas contingencias se refieren en el orden de la manifestación, que, en el fondo, no es en sí mismo más que la suma de todas las contingencias.

¹⁰ *Ātmā-Bodha* de Shankarâchârya (véase *ibid.*, cap. XXIII).

Capítulo XIV:

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DERIVADAS DE LA PLURALIDAD DE LOS SERES

Hay un punto en lo que hasta ahora llevamos dicho que podría suscitar una objeción, aunque, a decir verdad, ya hayamos respondido parcialmente a ella, al menos de forma implícita, con lo que acabamos de exponer a propósito de las "jerarquías espirituales". Esta objeción es la siguiente: partiendo de que existe una indefinida de modalidades que son realizadas por seres diferentes, ¿es legítimo hablar de totalidad para cada ser? Se puede responder a esto, por pronto, señalando que la objeción así planteada no se aplica evidentemente más que a los estados manifestados, puesto que en lo no-manifestado no podría hablarse de ninguna clase de distinción real, de tal forma que, desde el punto de vista de estos estados de no-manifestación, lo que pertenece a un ser pertenece igualmente a todos, en tanto que efectivamente haya realizado estos estados. Ahora bien, si consideramos desde este punto de vista todo el conjunto de la manifestación, ésta no constituye, en razón de su contingencia, más que un simple, "accidente" en el sentido propio del término y, por consiguiente, la importancia de una u otra de sus modalidades, considerada en sí misma y "distintivamente", es entonces rigurosamente nula. Además, como lo no-manifestado contiene en principio todo lo que constituye la realidad profunda y esencial de las cosas que existen bajo un modo cualquiera de la manifestación, sin lo cual lo manifestado no tendría más que una existencia puramente ilusoria, podemos decir que el ser que ha alcanzado efectivamente el estado de no-manifestación posee precisamente por eso to-

do lo demás, y que lo posee verdaderamente "por añadidura", de la misma forma que, como dijimos en el capítulo precedente, posee todos los estados o grados intermedios sin haberlos recorrido previa y distintivamente.

Esta respuesta, en la que no consideramos más que el ser que ha llegado a la realización total, es plenamente suficiente desde el punto de vista puramente metafísico, y es incluso la única que puede resultar verdaderamente suficiente, pues si no consideráramos el ser de esta manera, si nos situásemos en otra perspectiva distinta, no habría lugar a hablar de totalidad, de forma que la objeción misma dejaría de tener sentido. Lo que es necesario recalcar, en suma, tanto aquí como cuando se trata de posibles objeciones referentes a la existencia de la multiplicidad, es que lo manifestado, considerado como tal, es decir, bajo el aspecto de la distinción que lo condiciona, es nada con relación a lo no-manifestado, pues no puede haber medida común entre lo uno y lo otro; lo que es absolutamente real (siendo todo lo demás ilusorio, en el sentido de una realidad que no es más que derivada y como "participada") es, incluso para las posibilidades que comportan la manifestación, el estado permanente e incondicionado bajo el que pertenecen, *principal* y fundamentalmente, al orden de la no-manifestación.

Sin embargo, y aunque esto sea suficiente, trataremos otro aspecto más de la cuestión, considerando el ser que ha realizado, no ya la totalidad del "Sí-mismo" incondicionado, sino solamente la *integralidad* de un determinado estado. En este caso, la objeción precedente debe tomar una nueva forma: ¿cómo es posible considerar esta *integralidad* para un solo ser, cuando el estado del que se trata constituye un dominio que le es común con una *indefinidad* de otros seres, en tanto que estos estén igualmente sometidos a las condiciones que caracterizan, y determinan ese estado o ese modo de existencia? No es ya la misma objeción sino más bien

una objeción análoga, salvando las distancias entre ambos casos, y la respuesta será también análoga: para el ser que ha llegado a situarse realmente en el punto de vista central del estado considerado, que es la única forma posible de realizarlo en su *integralidad*, todos los demás puntos de vista, más o menos particulares no importan ya en tanto que tomados de manera distintiva, puesto que los ha unificado a todos en el punto de vista central; es pues en la unidad de éste donde existen desde entonces para él y no ya fuera de esta unidad, puesto que la existencia de la multiplicidad fuera de la unidad es completamente ilusoria. El ser que ha realizado la *integralidad* de un estado se convierte en centro de ese estado y, como tal, podemos afirmar que llena por completo ese estado con su propia irradiación¹: asimila todo lo que en él está contenido para hacer de ello otras tantas modalidades secundarias de sí mismo², aproximadamente, comparables a lo que son las modalidades que se realizan en el estado del soñar de acuerdo a lo que anteriormente dijimos. Por consiguiente, este ser no se ve en absoluto afectado en su extensión por la existencia que estas modalidades, o al menos algunas de ellas, puedan tener fuera de él mismo (la expresión "fuera" no tiene por lo demás ningún sentido desde su propio punto de vista, sino sólo desde el punto de vista de otros seres situados en la multiplicidad no unificada), en razón de la existencia simultánea de otros seres en el mismo estado; y por otra parte, la existencia de estas mismas modalidades en él mismo no afecta en nada su unidad, incluso aunque se trate sólo de la unidad todavía relativa que se realiza en el centro de un estado particular. Todo este estado no está constituido más que por la irradiación de su centro³, y todo

¹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XVI.

² El símbolo del "alimento" (*anna*) es empleado con frecuencia en los *Upanishads* para designar tal asimilación.

³ Esto ha sido ampliamente explicado en nuestro estudio precedente, *El simbolismo de la Cruz*.

ser que se sitúa realmente en dicho centro deviene igualmente, por la misma razón, dueño de la *integralidad* de ese estado; es así como la indiferenciación *principal* de lo no-manifestado se refleja en lo manifestado y debe entenderse bien que este reflejo, estando en lo manifestado, conserva siempre por eso mismo la relatividad inherente a toda existencia condicionada.

Aclarados estos puntos, se comprenderá sin dificultad que pueden aplicarse consideraciones análogas a las modalidades comprendidas, de modos diversos, en una unidad todavía más relativa, como la de un ser que sólo haya realizado determinado estado parcialmente pero no integralmente. Un ser tal, como por ejemplo el individuo humano, sin haber llegado todavía a su total expansión en el sentido de la "amplitud" (correspondiente al grado de existencia en el que está situado) ha asimilado no obstante, en una medida más o menos completa, todo aquello de lo que ha tomado verdaderamente consciencia en los límites de su extensión actual; y las modalidades accesorias que así ha incorporado a sí mismo, y que evidentemente son susceptibles de acrecentarse constante e indefinidamente, constituyen una parte muy importante de las prolongaciones de la individualidad a que ya hemos hecho alusión en diversas ocasiones.

Capítulo XV

LA REALIZACIÓN DEL SER POR EL CONOCIMIENTO

Acabamos de decir que el ser asimila más o menos completamente todo aquello de lo que toma consciencia; en efecto, no hay más conocimiento verdadero, en el dominio que sea, que aquel que nos permite penetrar más o menos profundamente en la naturaleza íntima de las cosas, y los grados del conocimiento no pueden consistir precisamente más que en la mayor o menor profundidad de esta penetración y en la mayor o menor medida en que pueda conducir a una asimilación más o menos completa. En otros términos, sólo hay conocimiento verdadero en tanto en cuanto hay identificación del sujeto con el objeto o, si se prefiere considerar la relación en sentido inverso, en tanto en cuanto hay asimilación del objeto por el sujeto¹, y en la medida precisa que el conocimiento implique efectivamente tal identificación o asimilación; consecuentemente, los grados de esta identificación o asimilación constituyen los grados del conocimiento mismo². Debemos pues mantener frente a todas las discusiones filosóficas, por otra parte, más o me-

¹ Debe quedar claro que tomamos aquí los términos "sujeto" y "objeto" en su sentido más habitual para designar respectivamente a "el que conoce y lo que es conocido" (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XV).

² Hemos ya señalado en diversas ocasiones que Aristóteles había propuesto en principio la identificación por el conocimiento, pero que esta afirmación, tanto en su obra como en la de sus continuadores escolásticos, parece haber quedado en lo puramente teórico sin que jamás sacaran ninguna consecuencia de ello en lo que concierne a la realización metafísica (véase especialmente *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. X, y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XXIV).

nos ociosas, a que este tema haya podido dar lugar³, que todo conocimiento verdadero y efectivo es inmediato y que un conocimiento mediato no puede tener más que un valor puramente simbólico y representativo⁴. En cuanto a la posibilidad misma de conocimiento inmediato, la teoría de los estados múltiples en su conjunto la hace suficientemente comprensible; por otra parte, querer ponerla en duda es dar prueba de una perfecta ignorancia con relación a los principios metafísicos más elementales, ya que sin este conocimiento inmediato, la metafísica misma sería imposible⁵.

Hemos hablado de identificación o de asimilación y podemos emplear aquí estos dos términos de manera indistinta, aunque no se apliquen estrictamente al mismo punto de vista; de la misma forma, se puede considerar el conocimiento como dirigido a la vez del sujeto hacia el objeto del que aquél toma consciencia (o, más generalmente y para no limitarnos a las condiciones de unos estados determinados, el objeto del que hace una modalidad secundaria de sí mismo) y del objeto hacia el sujeto que lo asimila; recordaremos a este respecto la definición aristotélica del conocimiento, en el dominio sensible, como "el acto común del que siente y de lo sentido", que implica efectivamente la reciprocidad de la relación⁶. Así pues, en lo concerniente al dominio sensible o corporal, los órganos de los sentidos son las "entradas" del conocimiento del ser individual⁷; pero

³ Aludimos aquí a las modernas "teorías del conocimiento", sobre cuya vanidad ya nos hemos manifestado en otra parte (*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. X); volveremos sin embargo sobre ello un poco más adelante.

⁴ Esta diferencia es la de conocimiento intuitivo y conocimiento discursivo, de la que ya hemos hablado con la suficiente frecuencia como para que no sea necesario detenerse una vez más en este punto.

⁵ Véase *ibid.*, 2ª parte, cap. V.

⁶ Podemos señalar también que el acto común a dos seres, según el sentido que Aristóteles otorga a la palabra "acto", es aquello por lo cual sus naturalezas coinciden y, por tanto, se identifican al menos parcialmente.

⁷ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XII. El simbolismo de las "bocas" de *Vaishwánara* está relacionado con la analogía de la asimilación cognoscitiva con la asimilación nutritiva.

desde otra perspectiva son también las "salidas", precisamente porque todo conocimiento implica un acto de identificación que partiendo del sujeto cognoscente se dirige hacia el objeto individual como emisión de una especie de prolongación exterior de sí mismo. Interesa subrayar, además, que tal prolongación no es exterior sino con relación a la individualidad considerada en su noción más restringida, puesto que forma parte integrante de la individualidad considerada en toda su extensión; el ser, al extenderse así por un desarrollo de sus propias posibilidades, no tiene en modo alguno que salir de sí mismo, lo que en realidad no tendría ningún sentido, pues un ser no puede bajo ninguna condición convertirse en algo distinto a sí mismo. Al mismo tiempo, esto viene a responder directamente a la principal objeción que formulan los filósofos occidentales modernos contra la posibilidad del conocimiento inmediato; se ve claramente que lo que ha dado origen a esta objeción no es otra cosa que una incompreensión metafísica pura y simple, en razón de la cual éstos filósofos han ignorado las posibilidades del ser, incluso del ser individual, en su extensión indefinida.

Todo esto es cierto *a fortiori* si, saliendo de los límites de la individualidad, lo aplicamos a los estados superiores: el conocimiento verdadero de estos estados precisa su posesión efectiva y, a la inversa, es por este conocimiento por el que el ser lo posee, pues ambos actos son inseparables entre sí y podríamos incluso decir que en fondo no son más que uno. Naturalmente, esto no debe entenderse más que del conocimiento inmediato, que cuando se extiende a la totalidad de los estados comporta en sí mismo su realización y que es, por tanto, "el único medio de obtener la Liberación completa y final"⁸. En cuanto al conocimiento que se limita a lo puramente teórico, es evidente que en absoluto podría ser equivalente a tal realización y, no habiendo una aprehen-

⁸ *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya (véase *ibid.*, cap. XXII).

sión inmediata del objeto, no puede tener, como ya dijimos, más que un valor enteramente simbólico; pero no por ello esta última forma de conocimiento deja de constituir una preparación indispensable para la adquisición del conocimiento efectivo, por el cual, y sólo por el cual, se opera la realización del ser total.

Debemos insistir de manera particular, siempre que la ocasión se preste a ello, sobre esta realización del ser por el conocimiento, pues es un concepto totalmente extraño a las concepciones occidentales modernas que no van más allá del conocimiento teórico o, más exactamente, de una mínima parte de él y que oponen artificialmente el "conocer" al "ser", como si no fueran las dos caras inseparables de una sola y misma realidad⁹; no puede haber metafísica auténtica para quien no comprenda verdaderamente que el ser se realiza por el conocimiento y sólo por el conocimiento. La doctrina metafísica no ha de preocuparse en ninguna medida de todas las "teorías del conocimiento" que tan penosamente elabora la filosofía moderna; podemos incluso ver en estos intentos de sustituir el conocimiento mismo por una "teoría del conocimiento", una verdadera confesión de impotencia, aunque sin duda inconsciente, por parte de la citada filosofía, completamente ignorante de cualquier posibilidad de realización efectiva. Además, el conocimiento verdadero, siendo inmediato como ya hemos dicho, puede ser más o menos completo, más o menos profundo, más o menos adecuado, pero no puede ser esencialmente "relativo" como desearía la misma filosofía o, al menos, no lo será más que en tanto sus objetos sean ellos mismos relativos. En otras palabras, el conocimiento relativo, metafísicamente hablando, no es sino el conocimiento de lo relativo o lo contingente, es decir, aquel que se aplica a lo manifestado; pero el va-

⁹ Véase también *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª parte, cap. X.

lor de ese conocimiento, en el seno del dominio que le es propio, es tan amplio como lo permite la naturaleza de dicho dominio y no es así como lo entienden quienes hablan de "relatividad del conocimiento". Aparte de la consideración de los grados de un conocimiento más o menos completo y profundo, grados que no cambian en nada su naturaleza esencial, la única distinción que legítimamente podemos hacer en cuanto al valor del conocimiento es la ya indicada entre conocimiento inmediato y conocimiento mediato, es decir, entre conocimiento efectivo y conocimiento simbólico.

Capítulo XVI

CONOCIMIENTO Y CONSCIENCIA

Una consecuencia muy importante de lo que hasta aquí llevamos dicho es que el conocimiento, entendido absolutamente y en toda su universalidad, no tiene en ningún caso como sinónimo o equivalente a la consciencia, cuyo dominio es sólo coextensivo al de ciertos estados de ser determinados, de forma que no es sino en estos estados, con exclusión de todos los demás, donde el conocimiento se realiza por medio de lo que podemos llamar con propiedad una "toma de consciencia". La consciencia, como la hemos entendido precedentemente, incluso en su forma más general y sin restringirla a su forma específicamente humana, no es más que un modo contingente y específico de conocimiento bajo ciertas condiciones, una propiedad inherente al ser considerado en ciertos estados de manifestación; con mayor razón, no podría hablarse de ella en ningún grado para los estados incondicionados, es decir, para todo lo que sobrepasa el Ser, puesto que ni siquiera es aplicable a todo el Ser. Por el contrario, el conocimiento considerado en sí mismo e independientemente de las condiciones correspondientes a cualquier estado particular, no puede admitir ninguna restricción y, para adecuarse a la verdad total, debe ser coextensivo no solamente al Ser, sino a la misma Posibilidad universal y, por tanto, debe ser infinito como ésta necesariamente lo es. Esto equivale a decir que conocimiento y verdad, así considerados metafísicamente, no son en el fondo otra cosa que lo que hemos llamado, utilizando una expresión por lo demás muy imperfecta, "aspectos del Infinito"; y es esto lo que afirma con particular nitidez la fórmula

que constituye uno de los enunciados fundamentales del Vedanta: "*Brahma* es la Verdad, el Conocimiento, el Infinito" (*Satyam Jnânânam Anantam Brahma*)¹.

Hemos dicho que "conocer" y "ser" son las dos caras de una misma realidad, pero es preciso tomar el término "ser" únicamente en un sentido analógico y simbólico, puesto que el conocimiento va más lejos que el Ser; ello es así en el caso presente tanto como cuando hablamos de la realización del ser total, implicando esencialmente dicha realización el conocimiento total y absoluto y no siendo en ningún caso distinta de este conocimiento, en tanto que se trate del conocimiento efectivo y no de un simple conocimiento teórico y representativo. Es éste el momento de precisar, siquiera sea mínimamente, la forma en que debe ser entendida la identidad metafísica de lo posible y lo real: puesto que todo lo posible es realizado por el conocimiento, esta identidad universalmente considerada constituye propiamente la verdad en sí, pues ésta puede ser entendida precisamente como la perfecta adecuación del conocimiento a la Posibilidad total². Se ven sin dificultad todas las consecuencias que pueden deducirse de esta última observación, cuyo alcance es inmensamente mayor que el que tendría una definición simplemente lógica de la verdad, pues nos hace presente toda la diferencia entre el intelecto universal e incondicionado³ y el entendimiento humano con sus condiciones individuales, y también, por otra parte, toda la dife-

¹ *Taittirîyaka Upanishad*, 2º Vallî, 1º Anuvâka, Shloka 1.

² Esta fórmula concuerda con la definición que Santo Tomás de Aquino da de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*; pero es, de alguna forma, una transposición de ésta, pues hay que tener en cuenta una diferencia capital: la doctrina escolástica se limita exclusivamente al Ser, mientras que lo que nosotros decimos se aplica igualmente a todo lo que está más allá del Ser.

³ Aquí, el término "intelecto" es también transpuesto más allá del Ser y, con mayor razón, más allá de *Buddhi*, que, aunque de orden universal e no formal, pertenece todavía al dominio de la manifestación y por consiguiente no puede decirse incondicionada.

rencia que separa el punto de vista de la realización, del punto de vista de una "teoría del conocimiento". La misma palabra "real", habitualmente tan vaga, incluso a veces equívoca, y que lo es forzosamente para los filósofos que mantienen la pretendida distinción entre lo posible y lo real, toma por ello un valor metafísico completamente distinto al ser puesta en relación con el punto de vista de la realización⁴ o, para hablar de manera más precisa, al convertirse en expresión de la permanencia absoluta, en lo Universal, de todo aquello cuya posesión efectiva es alcanzada por un ser mediante la total realización de sí mismo⁵.

El intelecto, en tanto que principio universal, podría ser concebido como el continente del conocimiento total, pero a condición de no ver en ello más que una simple forma de hablar, pues situándonos esencialmente en la "no-dualidad", el continente y el contenido son absolutamente idénticos, debiendo ser, uno y otro igualmente infinitos, y una "pluralidad de infinitos" es, como ya dijimos, una imposibilidad. La Posibilidad universal, que todo lo abarca, no puede ser aprehendida por nada, si no es por ella misma, y se aprehende a sí misma "sin que, sin embargo, tal comprensión exista en alguna forma cualquiera"⁶; así pues, no podemos hablar correlativamente del intelecto y del conocimiento, en sentido universal, más que como ya lo hicimos del Infinito y la Posibilidad, es decir, viendo en ello una sola y misma realidad que consideramos simultáneamente bajo un aspecto activo y bajo un aspecto pasivo, pero sin que esto suponga ninguna distinción real. No debemos diferenciar, en lo Universal, intelecto y conocimiento, ni, por tanto, inte-

⁴ Se observará el estrecho parentesco, que no tiene nada de fortuito, entre las palabras "real" y "realización".

⁵ Es esta misma pertenencia la que se expresa de forma distinta en el lenguaje teológico occidental, al decir que los posibles están eternamente en el entendimiento divino.

⁶ *Risālatul-Ahadiyyah* de Mohyiddin ibn Arabi (véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XV).

ligible y cognoscible: siendo inmediato el conocimiento verdadero, el intelecto no es rigurosamente más que uno con su objeto; es sólo en los modos condicionados del conocimiento, modos siempre indirectos e inadecuados, donde ha lugar a establecer una distinción, operando el conocimiento relativo no por el intelecto mismo, sino por una refracción del intelecto en los estados de ser considerados y, como ya hemos visto, es tal refracción la que constituye la consciencia individual; pero, directa o indirectamente, siempre existe participación en el intelecto universal en la medida que haya conocimiento efectivo, sea bajo un modo cualquiera, sea al margen de todo modo específico.

Siendo el conocimiento total adecuado a la Posibilidad universal, no hay nada que sea incognoscible⁷ o, en otras palabras, "no hay cosas ininteligibles, hay solamente cosas actualmente incomprensibles"⁸, es decir, inconcebibles, no en sí mismas y absolutamente, sino sólo por nosotros en cuanto seres condicionados, es decir, limitados en nuestra manifestación actual a las posibilidades de un estado determinado. Proponemos así lo que podemos llamar un principio de "inteligibilidad universal", no como de ordinario se lo entiende, sino en un sentido puramente metafísico y, por tanto, más allá del dominio de la lógica, en el que este principio, como todos los de orden propiamente universal (y que son los únicos que merecen verdaderamente ser llamados "principios") no hallará más que una aplicación particular y contingente. Quede claro que esto no postula para nosotros nin-

⁷ Rechazamos pues formal y absolutamente todo "agnosticismo", en el grado que sea; por otra parte, se podría preguntar a los "positivistas", así como a los partidarios de la famosa teoría de lo "Incognoscible" de Herbert Spencer, qué les autoriza a afirmar que haya cosas que no puedan ser conocidas, y sería sumamente probable que esta pregunta tuviese que quedar sin respuesta, tanto más cuanto que algunos parecen, de hecho, confundir pura y simplemente "desconocido" (es decir, en definitiva, lo que a ellos les es desconocido) e "incognoscible" (véase *Orient et Occident*, 1ª parte, cap. I y *La crisis del mundo moderno*, pág. 63).

⁸ Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pág. 86.

gún "racionalismo", sino al contrario, puesto que la razón, esencialmente diferente del intelecto (sin cuya garantía no podría ser válida), no es nada más que una facultad específicamente humana e individual; hay pues necesariamente que hablar, no de lo irracional⁹, sino de lo "suprarracional", y ésta es, en efecto, una característica de todo lo que verdaderamente pertenece al orden metafísico: lo "suprarracional" no deja por eso de ser inteligible en sí, aunque no sea actualmente comprensible para las facultades limitadas y relativas de la individualidad humana¹⁰.

Habría otra observación más que hacer y que es preciso tener muy en cuenta para no caer en ningún error: como la palabra "razón", también la palabra "consciencia" puede a veces ser universalizada por una transposición puramente analógica, cosa que nosotros mismos hemos hecho para traducir el significado del término sánscrito *Chit*¹¹; pero tal transposición no es posible sino cuando se limita al Ser, como era entonces el caso para la consideración del ternario *Sachchidânanda*. Debe entenderse bien, no obstante, que incluso con esta restricción, la consciencia así transpuesta no es ya de ningún modo entendida en su sentido propio, tal como anteriormente la definimos y tal como generalmente venimos utilizando esta palabra: en este sentido no es, repitámoslo, más que el modo específico de un conocimiento contingente y relativo, como contingente y relativo es el estado de ser condicionado al que esencialmente pertenece; y si se puede decir que es una "razón de ser": para un estado tal, sólo lo es en tanto que participación, por refracción, en la

⁹ Lo que va más allá de la razón no es por ello contrario a la razón, que es el sentido que habitualmente se da a la palabra "irracional".

¹⁰ Recordamos a este respecto que un "misterio", aun entendido en su concepción teológica, no es en absoluto algo incognoscible o ininteligible, sino, de acuerdo al sentido etimológico de la palabra y como ya dijimos anteriormente, algo que es inexpresable y por tanto incomunicable, lo que es completamente distinto.

¹¹ *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XIV.

naturaleza de este intelecto universal y trascendente que es en última instancia y de forma preeminente la suprema "razón de ser" de todas las cosas, la verdadera "razón suficiente" metafísica que se determina a sí misma en todos los órdenes de posibilidades sin que ninguna de estas determinaciones pueda afectarla en lo más mínimo. Esta concepción de la "razón suficiente", muy diferente de las nociones filosóficas o teológicas en que se encierra el pensamiento occidental, resuelve por otra parte de manera inmediata numerosas cuestiones ante las que éste debe confesarse impotente, y las resuelve mediante la conciliación de los puntos de vista de la necesidad y de la contingencia; estamos aquí, en efecto, más allá de la oposición necesidad-contingencia entendidas en su acepción ordinaria¹²; pero algunas aclaraciones complementarias quizás puedan resultar de utilidad para comprender por qué este problema no ha de plantearse en metafísica pura.

¹² Digamos además que la teología, muy superior aquí a la filosofía, reconoce al menos que esta oposición puede y debe ser superada, aunque su resolución no se le presente con la evidencia con la que aparece cuando se la considera desde el punto de vista metafísico. Es necesario añadir que es sobre todo desde el punto de vista teológico, y en razón de la concepción de la creación, cuando el problema de la relación entre necesidad y contingencia adquirió inicialmente la importancia que después ha conservado filosóficamente en el pensamiento occidental.

Capítulo XVII

NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Toda posibilidad de manifestación, dijimos anteriormente, debe manifestarse por el hecho mismo de ser lo que es, es decir, una posibilidad de manifestación, pues ésta está necesariamente implícita en principio en la naturaleza misma de ciertas posibilidades. Así, la manifestación, que es puramente contingente en cuanto tal, no es por ello menos necesaria en su principio, de la misma forma que, transitoria en sí misma, posee sin embargo una raíz absolutamente permanente en la Posibilidad universal; y es esto, por lo demás, lo que le otorga toda su realidad. Si fuera de otro modo, la manifestación no podría tener más que una existencia enteramente ilusoria e incluso podríamos considerarla como rigurosamente inexistente, puesto que careciendo de principio no conservaría más que un carácter esencialmente "privativo", como pueda serlo el de una negación o limitación considerada en sí misma; y la manifestación, así considerada, no sería en efecto nada más que el conjunto de todas las posibles condiciones restrictivas. Ahora bien, desde el momento en que estas condiciones son posibles, son metafísicamente reales, y esa necesidad, que no era más que negativa cuando se las concebía como simples limitaciones, se torna positiva de algún modo cuando se las considera en tanto que posibilidades. Es pues debido a que la manifestación está implícita en el orden de las posibilidades, por lo que posee su realidad propia sin que esta realidad pueda en forma alguna ser independiente del orden universal, pues es en él, y solamente en él, donde tiene su verdadera "razón suficiente": decir que la manifestación es necesaria en su principio no es otra cosa, en el fondo, que decir que está com-

prendida en la Posibilidad universal. No existe ninguna dificultad en afirmar que la manifestación sea así a la vez necesaria y contingente bajo perspectivas diferentes, siempre que se preste suficiente atención a este punto fundamental: el principio no puede ser afectado por ninguna determinación, puesto que es esencialmente independiente de ellas, como la causa lo es de sus efectos, de forma que la manifestación, necesitada por su principio, no podría inversamente necesitarle en forma alguna. Es pues la "irreversibilidad" o "irreciprocidad" de la relación que aquí consideramos lo que resuelve todas las dificultades que ordinariamente se atribuyen a esta cuestión¹, dificultad que no existe, en suma, más que por el hecho de perder de vista esta "irreciprocidad"; y si se la pierde de vista (suponiendo que alguna vez se la haya entrevisto en algún grado), es debido a que, por encontramos actualmente situados en la manifestación, se tiende de forma natural a atribuirle una importancia que, desde el punto de vista universal, en modo alguno puede tener. Para dar a entender con mayor claridad nuestro pensamiento en lo que a este punto respecta, podemos apelar aquí a un simbolismo espacial y decir que la manifestación, en su *integralidad*, es verdaderamente nula con relación al Infinito, lo mismo (salvo las reservas que siempre exige la imperfección de tales comparaciones) que un punto situado en el espacio es igual a cero con relación a ese espacio²; ello no quiere decir que este punto no sea absolutamente nada (tanto mas cuanto que existe necesariamente por la misma razón por la que el espacio existe), pero no es nada bajo el punto de vista de la extensión: es rigurosamente cero en extensión; y la manifestación no es más, con relación al Todo

¹ Es esta misma "irreciprocidad" lo que excluye por igual todo "panteísmo" y todo "inmanentismo", tal como ya indicamos en otra parte (*El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XXIV).

² Se trata aquí, quede claro, del punto situado en el espacio y no del punto *principal* del que el propio espacio no es más que una expansión o desarrollo. Sobre las relaciones del punto y la extensión, véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XVI.

universal, de lo que este punto es con relación al espacio considerado en toda la *indefinidad* de su extensión, e incluso con esta diferencia: el espacio es algo limitado por su misma naturaleza, mientras que el Todo universal es el Infinito.

Debemos señalar aquí otra dificultad, pero que reside mucho más en la expresión que en la concepción misma: todo lo que existe de modo transitorio en la manifestación debe ser transpuesto en modo permanente en lo no-manifestado; la misma manifestación adquiere así la permanencia que constituye toda su realidad *principal*, pero no es ya la manifestación en cuanto tal, sino el conjunto de las posibilidades de manifestación, en tanto no se manifiesten, estando sin embargo implícita la manifestación en su naturaleza misma, sin lo cual no serían lo que son. La dificultad de esta transposición o de este paso de lo manifestado a lo no-manifestado y la oscuridad aparente que de ello resulta son la misma dificultad y la misma oscuridad que encontramos cuando queremos expresar, en la medida en que sean expresables, las relaciones entre el tiempo, o más generalmente entre la duración bajo todos sus modos (es decir, entre toda condición de existencia sucesiva) y la eternidad; es en el fondo la misma cuestión, considerada bajo dos aspectos algo diferentes y de los cuales el segundo es simplemente más particular que el primero, puesto que no se refiere más que a una condición determinada entre todas aquellas que comporta lo manifestado. Todo esto, repitámoslo una vez más, es perfectamente concebible, pero es necesario saber dejar su parte a lo inexpresable como, por lo demás, en todo lo que pertenece al dominio metafísico; en lo que respecta a los medios de realización de una concepción efectiva y no solamente teórica, extendiéndose a lo inexpresable mismo, es evidentemente un tema que no podemos tocar en nuestro estudio al no entrar las consideraciones de este orden en el marco que nos hemos trazado.

Volviendo a la contingencia, podemos dar de forma general la definición siguiente: es contingente todo lo que no tiene en sí mismo su razón suficiente; queda claro entonces que toda cosa contingente no es por ello menos necesaria, en el sentido de que es necesitada por su razón suficiente pues, para existir, debe tener una, si bien no reside en ella, al menos en tanto que la consideremos bajo la condición específica en la que tiene precisamente su carácter de contingencia, que ya no tendría si se la considerara en su principio, puesto que se identificaría entonces con su propia razón suficiente. Tal es el caso de la manifestación, contingente como tal, porque su principio o su razón suficiente se encuentra en lo no-manifestado, en tanto que éste comprende lo que podemos llamar lo "manifestable", es decir, las posibilidades de manifestación como posibilidades puras (y no, innecesario decirlo, en tanto que comprende lo "no-manifestable" o posibilidades de no-manifestación). Así pues, principio y razón suficiente son en última instancia lo mismo, pero es particularmente importante considerar el principio bajo este aspecto de razón suficiente cuando se quiere comprender la noción de contingencia en su sentido metafísico; y es todavía necesario precisar, para evitar toda confusión, que la razón suficiente es la razón de ser última de cualquier ente (última, si partimos de la consideración de este ente para remontarnos hacia el principio, pero, en realidad, primera en el orden de encadenamiento tanto lógico como ontológico, yendo del principio hacia las consecuencias) y no simplemente su razón de ser inmediata, pues todo lo que es, bajo un modo cualquiera, incluso contingente, debe tener en sí mismo su razón de ser inmediata, entendido en el sentido en el que precedentemente decíamos que la consciencia constituye una razón de ser para ciertos estados de la existencia manifestada.

Como consecuencia muy importante de lo dicho, podemos afirmar que todo ser lleva en sí mismo su destino,

sea de forma relativa (destino individual), si se trata únicamente del ser considerado dentro de un determinado estado condicionado, sea de forma absoluta, si se trata del ser en su totalidad, pues "la palabra 'destino' designa la verdadera razón de ser de las cosas"³. Ahora bien, el ser condicionado o relativo, no puede llevar en sí mismo más que un destino igualmente relativo, exclusivamente correspondiente a sus específicas condiciones de existencia; si considerando al ser de esta forma se quisiera hablar de su destino último o absoluto, éste ya no estaría en él, pues el destino absoluto no es verdaderamente el destino de ese ser contingente en cuanto tal, ya que en realidad sólo puede referirse al ser total. Esta observación basta para mostrar la inanidad de todas las discusiones relacionadas con el "determinismo"⁴: es éste uno de los problemas, tan numerosos en la moderna filosofía occidental, que deben su existencia al mero hecho de estar mal planteados; existen numerosas concepciones diferentes del determinismo, además de numerosas concepciones diferentes de la libertad, que en su mayor parte no tienen nada de metafísico; es pues importante precisar la verdadera noción metafísica de libertad y con este tema pondremos fin al presente estudio.

³ Comentario tradicional de Chuang-Tsé sobre el *I-Ching* (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXII).

⁴ Podría decirse otro tanto de una buena parte de las discusiones relativas a la finalidad; por este motivo, la distinción entre "finalidad interna" y "finalidad externa" no puede resultar plenamente válida sino en tanto se admita la suposición antimetafísica de que un ser individual es un ser completo y que constituye un "sistema cerrado", puesto que, de otra manera, lo que es "externo" para el individuo puede no ser menos "interno" para el ser verdadero, si es que la distinción que esta palabra supone pudiera serle aplicada (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIX); y es fácil darse cuenta de que, en el fondo, finalidad y destino son idénticos.

Capítulo XVIII

NOCIÓN METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

Para probar metafísicamente la libertad sin necesidad de enredarse en los argumentos filosóficos ordinarios, es suficiente con establecer que se trata de una posibilidad, pues lo posible y lo real, son metafísicamente idénticos. En principio, podemos definir la libertad como la ausencia de coacción: definición negativa en la forma pero que aquí, sin embargo, es positiva en el fondo, pues es la coacción lo que es una limitación, es decir, una verdadera negación. Ahora bien, en cuanto a la Posibilidad universal considerada más allá del Ser, es decir, en cuanto No-Ser, no podemos hablar de unidad, como anteriormente dijimos, puesto que el No-Ser es el Cero metafísico, pero podemos al menos, empleando siempre la forma negativa, hablar de "no-dualidad" (*âdvaita*)¹. Allí donde la dualidad no existe, no puede haber ninguna coacción y esto basta para probar que la libertad es una posibilidad desde el momento que proviene de forma inmediata de la "no-dualidad", que está evidentemente exenta de toda contradicción.

Podemos añadir que la libertad es, no sólo una posibilidad, en el sentido más universal, sino también una posibilidad de ser o de manifestación; es suficiente, para pasar del No-Ser al Ser, pasar de la "no-dualidad" a la unidad: el Ser es "uno" (siendo el Uno el Cero afirmado) o, más bien, la Unidad metafísica misma, primera afirmación, pero también, por eso mismo, primera determinación². Lo que es

¹ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. XXII.

² Véase *ibid.*, cap. VI.

uno está manifiestamente exento de toda coacción, de forma que la ausencia de coacción, es decir, la libertad, se reencontra en el dominio del Ser, donde la unidad se presenta, por decirlo así, como una especificación de la "no-dualidad" *principal* del No-Ser; en otras palabras, la libertad también pertenece al Ser, lo que equivale a decir que es una posibilidad de ser o, según lo que anteriormente expusimos, una posibilidad de manifestación. Además, decir que esta posibilidad es esencialmente inherente al Ser como consecuencia inmediata de su unidad, es también decir que se manifestará en un grado u otro en todo lo que procede del Ser, es decir, en todos los seres particulares en tanto que pertenecen al dominio de la manifestación universal.

Ahora bien, desde el momento que hay multiplicidad, como es el caso en el orden de las existencias particulares, es evidente que no puede hablarse más que de libertad relativa; y se puede considerar a este respecto, ya sea la multiplicidad de los seres particulares mismos, ya sea la de los elementos constitutivos de cada uno de ellos. En lo concerniente a la multiplicidad de los seres, cada uno de ellos, en sus estados de manifestación, está limitado por los otros, y esta delimitación puede traducirse por una restricción de la libertad, pero decir que un ser cualquiera no es libre en ningún grado, equivaldría a decir que no es él mismo, que es "los otros", o que no tiene en sí mismo su razón de ser, ni siquiera inmediata, lo que en el fondo supondría decir que no es en ninguna medida un ser verdadero³. Por otra parte, puesto que la unidad del Ser es el principio de la libertad, tanto en los seres particulares como en el Ser universal, un ser será libre en la medida que participe de esta unidad; en

³ Podemos también subrayar que puesto que la multiplicidad procede de la unidad en la que está implícita o contenida en principio, aquella no puede de ningún modo destruir la unidad ni lo que, como la libertad, es consecuencia de la unidad.

otras palabras, será tanto más libre cuanto más unidad haya en sí mismo, o cuanto más uno sea⁴; pero como ya hemos dicho, los seres individuales no lo son nunca más que relativamente⁵. Por otro lado, interesa recalcar sobre este punto que no es precisamente la mayor o menor complejidad de la constitución de un ser lo que le hace más o menos libre, sino el carácter de esta complejidad, según esté más o menos unificada de manera efectiva; esto se deduce de lo que anteriormente expusimos sobre las relaciones de la unidad y la multiplicidad⁶.

La libertad así enfocada es pues una posibilidad que, en diversos grados, es atributo de todos los seres, cualesquiera

⁴ Todo ser, para ser verdaderamente tal, debe poseer cierta unidad cuyo principio lleva en sí mismo; en este sentido, Leibniz tenía razón al decir: "Lo que no es verdaderamente *un* ser ya no es verdaderamente un *ser*"; pero esta adaptación de la fórmula escolástica: "*ens et unum convertuntur*" pierde en el pensamiento de Leibniz su alcance metafísico por la atribución de la unidad absoluta y completa a las "substancias individuales".

⁵ Es además en razón de esta relatividad que podemos hablar de grados de unidad y también, consiguientemente, de grados de libertad, pues no hay grados sino en lo relativo, y lo que es absoluto no es susceptible de "más" o de menos ("más" y "menos" deben tomarse aquí analógicamente y no en su sola acepción cuantitativa).

⁶ Es preciso distinguir entre la complejidad que no es más que multiplicidad y la que, por el contrario, es expansión de la unidad (*Asrâr rabbâniyah* en el esoterismo islámico; *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap., IX y *El simbolismo de la Cruz*, cap. IV); podríamos decir que, con relación a las posibilidades del Ser, la primera se refiere a la "substancia" y la segunda a la "esencia". Podemos considerar igualmente las relaciones de un ser con los demás (relaciones que, para este ser considerado en el estado en que tales relaciones tienen lugar, entran como elementos en la complejidad de su naturaleza, puesto que forman parte de sus atributos como otras tantas modificaciones secundarias de sí mismo) bajo dos aspectos aparentemente opuestos pero en realidad complementarios, según que, en estas relaciones, el ser en cuestión asimile a los otros o sea asimilado por ellos, constituyendo esta asimilación la "comprensión" en el sentido propio de la palabra. La relación existente entre dos seres es a la vez una modificación de uno y de otro; pero se puede decir que la causa determinante de esta modificación reside en aquél que actúa sobre el otro o que se lo asimila cuando la relación es considerada bajo el punto de vista precedente, que es, no ya el de la acción, sino el del conocimiento en tanto que implica identificación entre sus dos términos.

que sean y en, cualquier, estado que se sitúen, y no solamente del hombre; la libertad humana, la única de que se habla en todas las discusiones filosóficas, no se presenta desde esta perspectiva más que como un simple caso particular, lo que realmente es⁷. Lo más importante, desde la perspectiva metafísica, no es la libertad relativa de los seres manifestados, como tampoco los dominios específicos y restringidos en los que sea susceptible de ejercitarse, sino la libertad entendida en sentido universal y que reside propiamente en el instante metafísico del paso de la causa al efecto, debiendo hacerse una conveniente transposición analógica de la relación causal para que pueda ser aplicada a todos los órdenes de posibilidades.

No siendo, y no pudiendo ser esta relación causal una relación de sucesión, la *efectuación* debe ser considerada esencialmente aquí bajo el aspecto extra-temporal, y esto tanto más cuanto que el punto de vista temporal, específico para un estado determinado de existencia manifestada, o de manera más precisa, para ciertas modalidades de ese estado, no es en modo alguno susceptible de universalización⁸. La consecuencia de ello es que tal instante metafísico, que nos parece inaprehensible puesto que no hay solución de continuidad entre la causa y el efecto, es en realidad ilimitado, pues sobrepasa al Ser, como ya anteriormente dijimos, y es coextensivo a la Posibilidad total; constituye lo que figura-

⁷ Poco importa que algunos prefieran llamar "espontaneidad" a lo que nosotros llamamos aquí "libertad", a fin de reservar este último término a la libertad humana; la utilización de dos términos diferentes tiene el inconveniente de que fácilmente puede inducir a pensar que la naturaleza de ambas es distinta, cuando no se trata más que de una diferencia de grados, o que cuando menos constituye algo así como un "caso privilegiado", lo que es metafísicamente insostenible.

⁸ La duración misma, entendida en el sentido más general, como condicionando toda existencia en modo sucesivo, es decir, como comprendiendo toda condición que corresponda analógicamente al tiempo en los otros estados, no podría ya ser universalizada, puesto que en lo Universal todo debe ser contemplado en simultaneidad.

damente podemos llamar un "estado de consciencia universal"⁹, que participa de la "actividad permanente" inherente a la "causa inicial" misma¹⁰.

En el No-Ser, la ausencia de coacción no puede residir más que en la "no-acción" (el *wu-wei* de la tradición extremo-oriental)¹¹; en el Ser o, más exactamente, en la manifestación, la libertad se efectúa en la actividad diferenciada que, en el estado individual humano, toma la forma de acción en el sentido habitual de la palabra. Por otra parte, en el dominio de la acción e incluso de toda la manifestación universal, la "libertad de indiferencia" es imposible porque es propiamente el modo de libertad que conviene a lo no manifestado (y que, rigurosamente hablando, no es en forma alguna un modo específico)¹², es decir, que no es la libertad en tanto que posibilidad de ser, ni siquiera la libertad que pertenece al Ser (o a Dios concebido como el Ser, en sus relaciones con el Mundo entendido como el conjunto de la manifestación universal), ni, por tanto, a los seres manifestados que están en su dominio y participan de su naturaleza y de sus atributos según la medida de sus propias posibilidades respectivas. La realización de posibilidades de manifestación, que son las que constituyen todos los seres en todos sus estados manifestados y con todas las modificaciones, acciones u otras, que pertenecen a estos estados, esta realización, decimos, no puede pues reposar sobre una pura indi-

⁹ Hay que hacer referencia a lo que anteriormente expusimos sobre las reservas que conviene hacer cuando se quiere universalizar el sentido del término "consciencia" por transposición analógica. La expresión aquí empleada es, no consciencia" por transposición analógica. La expresión aquí empleada es, en el fondo, aproximadamente equivalente a la de "aspecto del infinito" que no puede ser entendida de forma literal.

¹⁰ Véase Matgjoï, *La Voie Metaphysique*, págs. 73-74.

¹¹ La "Actividad del Cielo" en sí misma (en la indiferenciación *principal* del No-Ser) es no-activa y no-manifestada (véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIII).

¹² Sólo puede serlo en su concepción filosófica ordinaria, que es, no sólo errónea, sino verdaderamente absurda, pues supone que algo podría existir sin tener ninguna razón de ser.

ferencia (o en un decreto arbitrario de la Voluntad divina, según la teoría cartesiana bien conocida, que pretende además aplicar esta concepción de la indiferencia a Dios y al hombre a la vez)¹³, sino que está determinada por el orden de la posibilidad universal de manifestación, que es el Ser mismo, de forma que el Ser se determina no sólo en sí (en tanto que 'es' el Ser, primera de todas las determinaciones), sino también en todas sus modalidades, que son todas las posibilidades particulares de manifestación. Es sólo en estas últimas, consideradas "distintivamente" e incluso bajo el aspecto de la "separatividad", donde puede haber determinación por "otro que sí mismo"; dicho de otra forma, los seres particulares pueden a la vez determinarse (en tanto que cada uno de ellos posee una determinada unidad y por tanto cierta libertad, como participante del Ser) y ser determinados por otros seres (en razón de la multiplicidad de seres particulares, no reintegrada en la unidad en tanto que los consideramos bajo el punto de vista de los estados de existencia manifestada). El Ser universal no puede ser determinado, pero se determina a sí mismo; en cuanto al No-Ser, no puede ni ser determinado ni determinarse, puesto que está más allá de toda determinación y no admite ninguna.

Se deduce de lo anterior que la libertad absoluta no puede realizarse más que por la completa universalización: será "autodeterminación" en tanto que coextensiva al Ser e "indeterminación" mas allá del Ser. Mientras que una libertad relativa pertenece a todo ser bajo cualquier condición, sin importar cuál sea ésta, la libertad absoluta no puede pertenecer más que al ser liberado de las condiciones de la existencia manifestada, individual o incluso supra-individual, y convertido en absolutamente "uno", habiendo alcanzado el grado del Ser puro o "sin-dualidad" si su realización sobre-

¹³ No indicamos la traducción en términos teológicos más que para facilitar la comparación que puede establecerse con los puntos de vista habituales en el pensamiento occidental.

pasa el Ser¹⁴. Es entonces, pero sólo entonces, cuando podemos hablar del ser "que es para sí mismo su propia ley"¹⁵, porque este ser es.

¹⁴ Véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, caps. XV y XVI.

¹⁵ Sobre esta expresión que pertenece más particularmente al esoterismo islámico y sobre su equivalente *svêchchhâchârî* en la doctrina hindú, véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX. Véase también lo que hemos dicho en otra parte sobre el estado del *Yogui* o del *jīvan-mukta* (*El hombre y su devenir según el Vedanta*, caps. XXIII y XXIV).

ÍNDICE

<i>capítulo</i>	<i>pág.</i>
Nota del Director	9
Prefacio	13
I. El Infinito y la Posibilidad	19
II. Posibles y Composables	27
III. El Ser y el No-Ser	35
IV. Fundamento de la teoría de los estados múltiples	43
V. Relaciones de la unidad y la multiplicidad	49
VI. Consideraciones analógicas derivadas del estado de sueño con sueños	55
VII. Las posibilidades de la consciencia individual	61
VIII. La mente, elemento característico de la individualidad humana	69
IX. La jerarquía de las facultades individuales	77
X. Los confines de lo indefinido	81
XI. Principios de distinción entre los estados de ser	85
XII. Los dos caos	91
XIII. Las jerarquías espirituales	95
XIV. Respuestas a las objeciones derivadas de la pluralidad de los seres	101
XV. La realización del ser por el conocimiento	105
XVI. Conocimiento y consciencia	111
XVII. Necesidad y contingencia	117
XVIII. Noción metafísica de la libertad	123

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

- I. Oriente y Occidente
- II. La crisis del mundo moderno
- III. Autoridad espiritual y poder temporal
- IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
- V. El Teosofismo. Historia de una pseudoreligión
- VI. El error espiritista
- VII. El error ocultista y otras derivas modernas
- VIII. El simbolismo de la Cruz
- IX. Los estados múltiples del Ser
- X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal
- XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos
- XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes
- XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta
- XIV. Metafísica Hindú
- XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo
- XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío
- XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano
- XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico
- XIX. Estudios sobre la Masonería
- XX. El Rey del Mundo
- XXI. El Centro del Mundo
- XXII. Apercepciones sobre la Iniciación
- XXIII. Iniciación y realización espiritual