

LA CIENCIA DE LAS EMOCIONES

De: Bhagavan Dás

COMO DIRIGIR LAS INFLUENCIAS POSITIVAS Y NEGATIVAS

La ciencia de las emociones es parte importantísima de la Ciencia del Yo y tiene aplicación a la vida de todos los sistemas cósmicos.

Las virtudes y los vicios humanos no son ni más ni menos que las Emociones en su mayor alcance y en estado de permanencia.

En las virtudes hay Emociones de Amor: Cortesía, Finura, Suavidad, Miramiento, Amistad, Sociabilidad, Afabilidad, Afectividad, Familiaridad, Modestia, Prudencia, Dulzura, Reverencia, Formalidad, Diligencia, Gravedad, Serenidad, Sensatez, Docilidad, Humildad, Obediencia, Gratitud, Amabilidad, Estimación, Benevolencia, Urbanidad, Indulgencia, Suavidad, Nobleza, Benignidad, Dulzura, Ternura, Compasión, Piedad.

En los vicios hay emociones de odio: Rudeza, Brusquedad, Grosería, Terquedad, Aspereza, Irascibilidad, Actitud, Cólera, Hurañería, Intemperancia, Timidez, Susplicacia, Esquivez, Encogimiento, Cobardía, Rencor, Venganza, Arrogancia, Menosprecio, Desdén, Engreimiento, Petulancia, Agresividad, Entrometimiento, Escarnio, Altivez, Orgullo, Malevolencia.

Después de leer atentamente este libro conseguiremos el dominio de nuestras Emociones hasta el punto de poder dirigir correctamente nuestros pensamientos, palabras y obras.

Dedicado a Annie Besant

Bajo cuyos auspicios y guía fue escrita esta obra

PROLOGO

¿De qué te aprovechan las riquezas? ¿ De qué te valen los parientes? ¿ De qué te han de servir las esposas, ¡Oh hijo mio!, si seguramente morirás? Busca el Atma, oculto en las intimidades del corazón. ¿Qué se hicieron tu padre y los padres de tu padre?>> (1). Tal fue la enseñanza , todavía más antigua, dada a su hijo por un antiguo padre indo; la enseñanza dada por Vyâsa a su hijo Shuka, que había de aventajar a su padre en grandeza. Tal acostumbraba a ser en la antigua India el principio de la filosofía , la indagación de la verdad, la verdad de vida y muerte.

<<Aquel que percibe la diferencia entre lo transitorio y lo eterno y ha extinguido el deseo de lo perecedero, adquirirá sin duda gran caudal de sabiduría>>. Así dijo Vishvamitra a Râmâ, cuando le condujo ante Vasishta para que le comunicase las enseñanzas contenidas en el Mahâ-Râmâyana. Del vairâgya (1), carencia de deseo, del veveka o discernimiento por el cual se conoce que todos los objetos de deseo son limitados, perecederos, y, por tanto, aflictivos; de estas dos solas cualidades, pero sin detrimento alguno, dimanan el bodha o conocimiento que percibe lo que no es limitado ni perecedero, y está, por lo tanto, libre de aflicción.

Así la filosofía antigua tuvo su fundamento en la realización del Jîva, del separado e individualizado ser, con los dos constantes compañeros de su vida, con los únicos guías de todas sus acciones:

placer y dolor, gozo y pesar, dicha y miseria, alegría y tristeza. La filosofía antigua tuvo por determinado objeto aliviar la dominante pena de la duda, la incertidumbre y la desesperación que, mientras persiste, emponzoña las raíces de la vida, y comparadas con ella son vana sombra las demás penas, incluso las de tortura física y pérdida de bienes materiales.

(1) La palabra vairâgya es de suma importancia en la filosofía sânskrita. Como los períodos críticos en la vida del cuerpo físico, cuando ésta se acomoda de nuevo al medio ambiente, así la disposición de ánimo llamada vairâgya es el punto crítico de conversión en la vida del interno Jîva, cuando se adapta al proceso del mundo y altera y renueva su vigilancia sobre sí mismo. No hay en los idiomas occidentales palabra alguna de exacta equivalencia a la de vairâgya; porque <<pesimismo>>, <<cinismo>>, <<la vacuidad del mundo>>, <<la vida no merece vivirse>>, <<nada hay bueno>>, <<retraimiento>>, <<desapego>>, <<laxitud>>, <<indiferencia>> y otras palabras y locuciones por el estilo, son sombras de los primeros y segundos estados o modalidades (rajâsicas y tamâsicas del vairâgya, con tal que añadamos el importantísimo elemento de perseverar en la indagación del verdadero desarrollo del proceso del mundo y del real significado de dicha disposición de ánimo y del elemento de verdad en ella. Todo esto se explicará más extensamente en el último capítulo de este libro. También se halla en La Ciencia de la Paz, cap. I. Para la descripción explicativa véase Yoga Vasishta, I. En una de sus postreras formas aparece el vairâgya como la noche del alma a que tan a menudo aluden los místicos cristianos. En su modalidad o forma perfecta (sâtvica), cuando distingue entre la vida individualizada y separativa y el Yo Universal (el vivekakhyâtith de Yoga) es también el supremo conocimiento (Yoga Sûtra y VyâsaBhâshya,I-15-16) y equivale

a renunciación, abnegación, sacrificio propio, amor universal, compasión, devoción y servicio. Así es verdaderamente el alfa y el omega de la filosofía, la primera y última palabra de sabiduría: el Vedanta (Bhagavad- Gitâ,II-59)

De la pena se dirigió derechamente a la causa de la pena y de la causa al remedio. Esta filosofía es y será sempiternamente verdadera, pero ha de modelarse en formas repetidamente renovadas para acomodarlas a las necesidades de las mudables razas de la humanidad.

En el progreso de la evolución han llegado las razas y clases más adelantadas de la actual humanidad a la etapa en que la <<inteligencia>(1) está alcanzando su más elevado desenvolvimiento. A fin de llegar a la perfección (2), se exageraron desde un principio sus debidas proporciones, dando por resultado inmediato, que no obstante ser realmente en sí misma un medio puesto al servicio de aquel otro aspecto de la naturaleza del Jîva, que se llama Deseo-Emoción, se la ha considerado como fin y se ha relegado la emoción a último término, de suerte que en todas las modalidades de la vida de aquellas razas y clases superiores a que nos referíamos, los medios predominan sobre los fines, prevalecen en la mente, y ocupan nuestro tiempo y nuestra atención, muchísimo más de lo que verdaderamente merecen.

(1) El quinto principio, característico de la quinta raza o raza aria(panchajanâh), según la literatura teosófica. (Amara Cosa, II-VII-1)

(2) J.Stuart Mill, Carlos Darwin y Heriberto Spencer son, hasta cierto punto, ejemplo de esta perfección. Ellos mismos confiesan y se lamentan en sus autobiografías de la carencia de gozo emocional y de la atrofia del sentimiento, a causa de la exclusiva cultura del aspecto intelectual de sus mentes

Para tomar un gramo de alimento, empleamos platos de toneladas: concedemos más tiempo al proyecto de un negocio que a su ejecución; hay más vigilantes e inspectores que materias objeto de inspección y vigilancia; escribimos más que leemos; hay más periódicos que noticias. Así se hacen muchos y muy precisos y laboriosos cálculos que a menudo fracasan por no tener debidamente en cuenta las contingencias que escapan al cálculo; mil, cien mil hombres son víctimas de la rivalidad para asegurar el éxito de un solo hombre; Se mira muchos más lo externo que lo interno; a los gobiernos y sistemas de administración, política y diplomacia se les da sinceramente mayor importancia que al bienestar del pueblo para quien únicamente deberían servir: las ciudades superan a los campos; la vida urbana a la rural; la riqueza del vestido a la hermosura del rostro; el autor al libro; el escritor al lector; la actividad estéril al trabajo productivo; el dinero y el lujo material a la bendita tranquilidad de conciencia; las artes suntuarias a las industrias útiles; la <<guerra gloriosa>> a la <<ingloriosa paz>>; la siempre-mudable y cada vez más convencional constitución escrita a la persistente bondad de los gobiernos; la educación aparatosa que da pulimento urbano y dispone para combatir con el prójimo y medrar subrepticamente a sus expensas, a la educación que descubre al hombre interno, le predispone a la paz consigo mismo y con los demás y le capacita para sobrellevar las injurias antes que inferirlas. Esta exageración parcialista llega al punto culminante cuando los filósofos profesionales afirman que el objeto de la filosofía no es la verdad, y que indagar la verdad es mucho más importante que poseerla (1).

-
- (1) Esto es como si dijéramos que el objeto de la medicina no es la salud, sino la pretensión de la salud. Y sin embargo, algo hay de verdad en ello, como lo hay en todas las opiniones, cualquiera que sea la mente que las conciba. Así podemos advertirlo al considerar que los

Jîvas vuelven a nuevos sistemas y ciclos después de haber alcanzado el moksha en los precedentes.

Tales son, al llegar a cierta etapa, las inevitables consecuencias del progresivo procedimiento de la evolución, y no hemos de lamentarlas, puesto que tienen lugar señalado en la historia del hombre. Si el Jîva no pasara por ellas, quedaría falto de muy necesarias experiencias.

Pero debe pasar por ellas y no estancarse en su pantanoso cieno.

Esta inteligencia, aun exageradamente desarrollada y educada, debe alcanzar la perfección de sabiduría sin descender a la profunda imperfección de la impostura artificiosa; ha de llegar a ser no sólo la inteligencia autónoma del yo, sino la colectiva inteligencia del Yo; ha de comprender su verdadera y peculiar naturaleza en un Jîva y en todos los Jîvas.

Conocer al hombre, quién es, de dónde y cómo viene y a donde y por dónde va, es el más noble, y si no el más noble, el más urgentemente necesario requisito del hombre. En este concepto, la filosofía es la ciencia de las ciencias y por tal se la ha tenido siempre en Oriente. También la cultivan las occidentales que, según acabamos de decir, dieron mayor importancia a la indagación de la verdad que a la verdad misma, por cual motivo contrajeron su atención por una parte a la psicología de los sentidos y del intelecto (medios de conocimiento) y por otra a la ética o principios de acción. Pero desdeñaron o no advirtieron con fructífero resultado la naturaleza emotiva del hombre, la naturaleza del deseo, el raga-dvesham (amor-odio), que directa o indirectamente es a un mismo tiempo la determinante energética de los órganos motores, de los sentidos y del intelecto. Además, a causa del originario error cometido al elegir el punto inicial de la investigación, han quedado intactas en su mismas raíces las otras dos ramas de la filosofía.

Mientras no descubramos y sondeemos los manantiales del placer y del dolor; mientras entre maestros y discípulos, entre la ciencia y los estudiantes, no exista la más ardiente simpatía de investigación; mientras no desechemos nuestros superficiales y misantrópicos procedimientos de enseñanza; mientras el humano corazón no quede tan profundamente taladrado como el de Shuka por el vairâgya subyacente en el consejo que le diera su padre Vyâsa; hasta entonces no podrán alumbrarse en el corazón del hombre las puras aguas del verdadero conocimiento y del hondo consuelo, de suerte que para siempre fluyan en perpetua e inagotable corriente.

Se ha escrito este libro para los estudiantes que, ya tocados del vairâgya, pertenecen, no obstante, por imperio de las circunstancias, a las clases y razas en que predominan la naturaleza intelectual. Trata este libro de la naturaleza de los deseos y emociones del hombre, en los términos acostumbrados en los ordinarios libros de psicología. Su objeto es conducir a los estudiantes desde la ciencia de las emociones a aquella otra ciencia superior enlazada con las mismas raíces de la vida y con los más elevados principios del proceso del mundo: a la ciencia de la paz.

¡Ojalá cumpla este libro su propósito, amparado en la bendición de los guardianes y en las oraciones de los servidores de la Humanidad.

CAPÍTULO 1

OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE EL ANÁLISIS Y CLASIFICACIÓN DE LAS EMOCIONES

Opinión según la cual no es posible analizar ni clasificar las emociones.

Parece que de los debates habidos en Occidente acerca de las emociones, ha resultado en último término que cada emoción es algo sui generis, sin ordenado enlace de unas con otras ni compatibilidad de reducción entre ellas; de modo que es imposible establecer una genuina, inarbitraria y natural clasificación de estos fenómenos mentales.

Sin embargo, parece que este resultado no es definitivo, sino que cabe clasificar debidamente las emociones, estableciendo entre ellas un enlace orgánico y un genésico principio de evolución de lo simple a lo complejo. Valiosas insinuaciones sobre el particular encontramos en el Bhâshya de Vâtsyâyana, en el Nyaya- Sûtra de Guatama, en el Bhagavad Gîtâ, en las obras de sahitya o ciencia de poética y retórica, de que tanto abunda la literatura sânskrita, empezando por el Natya Sastra de Bharata.

Posibilidad, necesidad y empleo de dicho análisis.

Por consiguiente, trataremos de exponer aquí, antes los estudiantes de filosofía, el breve bosquejo de un plan de emociones basado sobre la hipótesis de que es posible analizarlas y en consecuencia clasificarlas científicamente. Lo hacemos así, con propósito de estimular ulteriores discusiones acerca de esta rama de

psicología, de importancia vitalísima. Si pudiera establecerse una verdadera ciencia de las emociones, sería posible educar deliberada, consciente y determinadamente las más nobles y optimistas cualidades y extirpar las inferiores y pésimas, cuya tarea es hoy más bien propia de la esperanza religiosa y de la imaginación poética de que de la sobria realidad de los hechos. Sin embargo, es indudable que las teorías y métodos de educación allegaría, aun inmediatamente, gran provecho de semejante ciencia.

En vista de ello, conviene no admitir por definitiva la conclusión que afirma la imposibilidad de estudiar las emociones con más satisfactorio resultado que el obtenido hasta ahora.

Naturaleza del presente bosquejo

El presente bosquejo no alardea en modo alguno de madurez de pensamiento. Tan sólo sirve para trazar las líneas generales de un posible método para estudiar el asunto, que más o menos definitivamente se han presentado a la vista del indagador. Habrá deficiencias, especialmente en el empleo de nombres para designar las emociones menos comunes, e inexactitudes en la apreciación de su verdadero valor, lo cual es inevitable escollo cuando nos sirve de instrumento una lengua extranjera; pero no obstante semejantes lunares, alguna verdad substancial aparecerá en este bosquejo, al que manos más hábiles proveerán de las necesarias ampliaciones, correcciones y pormenores explicativos.

El método empleado es, como lo demandaban las circunstancias, el introspectivo y analítico, aunque esto no debe considerarse en modo alguno contrario a la verdad predominante en toda la obra del que el Yo y el No Yo, el Espíritu y la Materia, Purusha y Prakriti, Prativagâtmâ y Mûlaprakriti, son inseparables; que los cambios de <<Materia>> van siempre acompañados de los correspondientes cambios de <<Mente>> y viceversa.

El método analítico que hemos empleado, tan sólo significa la preeminencia de una serie de cambios sobre la otra. Conviene advertir que las teorías de James y Lange sobre el origen fisiológico de las emociones representan uno de los exagerados extremos del paralelismo psicofísico, así como las antiguas teorías referentes al origen extremo.

La famosa obra de Darwin: *La Expresión de las emociones*, da algunas razones fisiológicas de las varias maneras de expresión: rubor, descaro, etc. Desde la época de Darwin se han llevado a cabo muchas investigaciones en la materia, de las que resulta evidentemente comprobado que, según ya dijimos, toda alteración de la mente va acompañada de la correlativa alteración del cuerpo físico (adecuados cambios de fisonomía, de movimientos y actitudes), así como las alteraciones o mudanzas en el cuerpo físico tienden a producir la correspondiente emoción. Se ha observado que cuando a un sujeto hipnotizado por influencia consciente se le ordena cerrar el puño contra alguien, se le despierta la cólera; si por medio del amoníaco se le excitan las lágrimas, cae en tristeza y muy luego solloza. Por lo tanto, el dominio de la actitud expresiva de la cólera, nos ayudará a vencer esta emoción; y en general, el dominio del cuerpo físico puede ser y es en las sociedades civilizadas un medio a propósito para dominar las emociones. Muchas prácticas físicas del Yoga, como, por ejemplo, el yugulamiento de la respiración, están basadas en el paralelismo psicofísico; de la propia manera que la exagerada distinción entre el *Ata-Yoga* y el *Râja-yoga* proviene de que el primero da excesiva importancia al aspecto físico de la vida y el segundo se la da en demasía al aspecto psíquico. Más adelante hallaremos la explicación metafísica del cómo y por qué, siendo el hombre uno, está al mismo tiempo desdoblado en mente y cuerpo, en aspecto psíquico y aspecto físico; del cómo y por qué acciona, reacciona, percibe y responde como entidad indivisa, al par que entre sus dos aspectos existe una dependencia de sucesión, de modo que a

veces precede uno de ellos y a veces precede el otro; y por qué la alteración de uno de los aspectos puede o no puede considerarse como causa de la correspondiente alteración en el otro. La unidad del hombre, con su mente-cuerpo, es el principio verídico en las teorías de James y Lange; la dualidad del hombre con mente y cuerpo es su principio contradictorio. Conocimiento, deseo y acción, o pensamiento, emoción y conducta, nada significan y en verdad no pueden existir aislados, aunque tampoco es posible entremezclarlos confusamente uno con otro.

CAPÍTULO II

LOS FACTORES DE LA EMOCIÓN

El yo

1º . Procedimiento de lo simple a lo complejo, según conviene a todos los métodos de exposición, vemos que el Yo es el primero y más elemental factor de vida.

No hay error en considerar el Yo como el factor más elemental, pues no es posible descomponerlo en nada más simple, más inteligible, ,más directamente existente en un ser animado. Respecto de sí mismo, combina el Yo de invariable suerte (consciente o subconsciente, deliberadamente o de otra manera, pero siempre en la misma actuación) las tres modalidades en que (cuando está individualizado) se relaciona con el mundo, conviene a saber: conocimiento, deseo y acción. Estos tres aspectos son distintos por lo referente al mundo exterior, pero la actuación del Yo sobre sí mismo puede llamarse indistintamente autoconciencia (auto-conocimiento) o auto-sensibilidad (auto-deseo, el deseo de vida) o auto-afirmación

(auto-manifestación). El decir que <<pensamos antes y después>>, que la vida del Yo está formada de recuerdos y esperanzas, equivale a describir lo que acompaña a la vida del Yo, lo que está envuelto con el Yo más bien que envuelto en el Yo y en la auto-conciencia. Al decir esto, no descomponemos el Yo en más simples elementos constituyentes ni tampoco demostramos que el Yo está formado de elementos no presupuestos en él. Lo mismo sucede con otros esfuerzos para analizar el Yo (1). Pueden surgir miríadas de dudas acerca de su naturaleza; no cabe duda alguna respecto de su existencia.

Pero no conviene prologar aquí la discusión de este punto, que más bien pertenece a la Metafísica distintamente de la Psicología. Baste a nuestro propósito decir que el Yo es el primer e indispensable fundamento de la vida.

<<Nadie duda del yo soy o no soy>> (2)

-
- (1) Por regla general escribiremos la palabra <<yo>> con mayúscula para designar el Yo universal y con minúsculas cuando signifiquemos el yo individual o Jîva.
 - (2) Bhâmati, comentario de Vâchaspati sobre el Shâriraka-Bhâsya de Skan-karacharya.
-

EL NO-YO

2º. Tan indispensable a la vida como el Yo es el No-Yo, es decir, cualquier cosa distinta del Yo. Cuando el mundo que se conoce y desea y en el cual se actúa es distinto del Yo, se la llama No-Yo, que como el Yo es irreductible. La vida es una relación cuyos dos necesario y suficientes factores son el Yo y el No-Yo. En esta relación aparecen los estados de que vamos a tratar.

PLACER Y DOLOR

3º Igualmente reconocidos y asimismo imposibles de descomponer en más simples constituyentes son el placer y el dolor, los dos sentimientos naturales que alternativamente acompañan siempre al Yo. La mayor parte de los psicólogos admiten la indiferencia como tercer estado, al que Vatsyayna parece que llama moha, palabra cuyo aparente significado etimológico es <<inconsciencia>>(1). Y aunque prácticamente sea también un hecho la indiferencia, el análisis demostrará siempre y en todos los casos que teóricamente es la indiferencia una suave gradación, ya de placer, ya de dolor. Para el objeto de este ensayo no es absolutamente preciso determinar si en efecto existe o no dicho tercer estado. Baste saber que existen los dos estados de placer y dolor. Hemos dicho que estos dos estados <<son igualmente imposibles de descomponer en más simple elementos>>; y lo dijimos para evitar nuevas discusiones inconvenientes en este punto. Mas podemos advertir de paso que parece posible una ligera pero dilucidante reducción de estos estados en los términos del Yo, y más adelante (2) veremos que es inevitable una afirmación sobre ello. La plena discusión corresponde, no obstante, a la Metafísica del Yo.

ATRACCIÓN Y REPULSIÓN O AMOR Y ODIO

4º. El punto inmediato es que al placer acompañan la atracción y el gusto, y al dolor la repulsión y el disgusto. La disposición y actitud del Yo en presencia de lo que le causa placer, es de deseo, atracción y gusto, con anhelo de acercarse a ello. La disposición del Yo respecto de lo que le causa dolor es de aversión, repulsión y disgusto, con anhelo de separarse de ello. Generalmente hablando y en el más amplio sentido de los términos empleados, verdaderamente es apetecible lo que causa placer y repugnante lo que causa dolor; y

(1) NyâYa-Bhashya, IV-1-3. Este autor relaciona directamente el moha con el râga y dvesha o amor y odio y no con el placer y el dolor; pero el significado psicológico es casi el mismo. Véase también sobre esto el Toga-Sûtra y el Vyâsa-Bhâshâya, I-II

(2) Véase capítulo IX

las primeras consecuencias del placer y del dolor son, por una parte, el deseo de tomar, absorber y abarcar el objeto causante del placer y, por otra, el deseo de desechar y repeler el objeto causante del dolor. El deseo de unirse a un objeto es amor (râga); el deseo de separarse de un objeto es odio (dvesha).

Varios intentos se han hecho de cuando en cuando para convertir el odio en amor o el amor en odio, reduciendo ambas emociones a una sola o fuendiéndolas una en otra; pero fracasaron estos intentos. Lo mismo sucede con todos los demás inveterados pares de opuestos, como luz y tinieblas, placer y dolor, mérito y culpa, nacimiento y muerte, etc.

El persistente intento de reducir los pares de opuestos se funda con visos de verdad en la razón de que cada uno de los elementos del par está en inevitable dependencia recíproca y nada significa ni tiene valor alguno sin el opuesto, por lo que su indestructible interdependencia implica una común unidad subyacente en ambos. Pero el error de dicho intento estriba en desdeñar el hecho de que lo múltiple es lo múltiple y no puede reducirse a uno ni a menos de varios, sin la abolición de ambos.

Por supuesto, el <<arquetipo>> de todos estos casos es el Yo absoluto, el supremo Yo, en el que el Yo y el No-Yo coexisten como inseparables opuestos en la inquebrantable relatividad de Negación. Lo mismo sucede con las triadas psicológicas, tales como el conocimiento, el deseo y la acción a que nos referimos al final del capítulo anterior. Por último, vemos que la indivisa continuidad del

sistema del mundo se reproduce en todas las cosas, pues cada cosa implica y, por lo tanto, entraña siempre y donde quiera las demás cosas. La interdependencia de los pares es causa de que en interminables rotación se transmute cada elemento en su opuesto: la luz en tinieblas , el placer en dolor, el amor en odio, la castidad en lujuria, la pureza en impureza, el nacimiento en muerte, la codicia en abnegación, lo físico en metafísico, para luego retroceder la transmutación indefinidamente.

CAPÍTULO III

NATURALEZA ESENCIAL DE LA EMOCIÓN

El capítulo anterior nos sugiere la idea de que las emociones son formas del deseo. En la inter.-actuación del Yo y del No-Yo surge la conciencia individual o vida con sus tres aspectos de conocimientos, deseos y actos. Las emociones corresponden al segundo aspecto. Ampliaremos algún tanto esta idea en el presente capítulo.

Subdivisiones de la mente según los conceptos orientas y occidental

Conviene señalar la sutil pero radical diferencia entre el concepto de los filósofos orientales y el de los occidentales acerca de la naturaleza de la emoción, particularmente desde la época de Kant. Por regla general, los occidentales dividen las funciones de la mente en tres clases: 1ª. Intellecto o conocimiento; 2ª Sentimiento o emoción; 3ª. Voluntad o volición y deseo. Según este concepto, el deseo no está comprendido plenamente en la volición, y las emociones tales como

la cólera, el amor, el terror, etc., son distintas de los deseos, considerándolas más bien como especie que como consecuencias de los sentimientos de placer y dolor. Por otra parte, distingue muy definidamente la volición de la acción.

Los filósofos orientales consideran a su vez como deseos todos estos vrittayah (maneras de ser, disposiciones, funciones o psiquerías) llamados comúnmente emociones por la filosofía oriental, que divide los fenómenos de conciencia en tres clases: 1ª. Acción (kryâ).

<<El hombre conoce, desea y actúa>> (1)

Mentalidad de la acción

A primera vista parece despropósito que la acción sea una función mental; mas a fin de comparar ambos términos, es preciso tener en cuenta que por <<mente>> entendemos según el concepto oriental, el conjunto de los tres aspectos fundamentales o modalidades del Yo, o sea la <<conciencia individualizada>>. Todavía se discuten las varias acepciones y significados que dieron los metafísicos a las palabras <<mente>> y <<conciencia>>; pero cuando los psicólogos orientales emplean la palabra <<mente>> por la <<emoción>>. Para los psicólogos orientales, el pensamiento es un ulterior y más complejo desarrollo del conocimiento, de la emoción de deseo y de la actividad de acción, mientras que considera la volición como la <<actividad>> subdivisión del conocimiento o como la <<congnoscitiva subdivisión del acto. Al decir que la acción, por ejemplo la acción física, es una función mental, damos a entender que la íntima naturaleza de la acción es esencialmente una función de conciencia, que el cuerpo físico viviente es una parte de la conciencia, o como en verdad puede afirmarse, una expresión de la conciencia. Así como ningún psicólogo occidental duda de que el conocimiento

sea de naturaleza mental, aunque sólo quepa adquirirlo por medio de los órganos sensorios y en último término tenga siempre por objeto cosas materiales; así como el deseo es para él algo mental, aunque sólo posible en un cuerpo físico, y también por cosas materiales al fin y al cabo; asimismo para el psicólogo indo tiene la acción naturaleza mental, aunque se valga de un cuerpo físico para producir, en último resultado, cambios materiales.

En resumen, la distinción entre volición y acto no es la misma en Oriente y en Occidente. El prayatna (esfuerzo) es atributo de la mente según los filósofos naiyâyikas, como la volición lo es según los occidentales. Pero prayatna significa algo más que volición, porque es el esfuerzo no sólo en imaginación sino en acto. Se aproximan mucho al concepto indo aquellos psicólogos occidentales que consideran la volición como el máximo grado de deseo o la resultante de todos los deseos en determinado momento, es decir, el deseo que se transmuta en acción (1)

- (1) Schopenhauer emplea la palabra <<voluntad>> en sentido de <<deseo>>. Parece que el concepto indo empieza a estar de moda en occidente. G.F. Stout ha expuesto entre otros puntos, el de que las emociones pertenecen a la conciencia congénita, como propensiones a realizar alguna cosa. El mismo criterio parece que tiene Hoffding (Bosquejos de Psicología)
-

Sentimientos propiamente dichos o placer y dolor

Conviene advertir que la trina clasificación inda de los fenómenos de conciencia, antes referida, no comprende los sentimientos de placer y dolor, mientras que la clasificación occidental los comprende,

aunque vagamente. Veremos la razón de ello cuando más adelante tratemos de la naturaleza del placer y dolor.

(1) Schopenhauer emplea la palabra <<voluntad>> en sentido de <<deseo>>. Parece que el concepto indo empieza a estar de moda en occidente. G. F. Stout ha expuesto entre otros puntos, el de que las emociones pertenecen a la conciencia congénita, como propensiones a realizar alguna cosa. El mismo criterio parece que tiene Hoffding (Bosquejos de la Psicología)

Pero aunque de pronto no se aprecie fácilmente su valor, podemos afirmar anticipadamente, con la esperanza de predisponer a la ulterior y acabada comprensión de la materia, que el <<placer>> y el <<dolor>> son más bien gradaciones del yo que formas o aspectos de él. Si ampliamos algún tanto el empleo de las palabras, podremos decir que antes se relacionan con la <<medida>> y <<magnitud>> del yo, que con su <<forma>>, y por lo tanto penetran y hienchen toda la vida del yo y sus manifestaciones, en las tres formas o aspectos de conocimiento, deseo y acción.

Tratemos ahora de considerar por qué ha prevalecido el concepto occidental de la naturaleza de las emociones.

Toda emoción es placentera o dolorosa; pero en la vida ordinaria no se acostumbra a descender cuidadosamente ni a prestar suficiente atención a la diferencia entre la emoción en sí misma y la emoción considerada como placentera o dolorosa. Ni tampoco parece que se haya intentado clasificar sistemáticamente las emociones en los dos únicos y capitales órdenes de placenteras y dolorosas.

Definición preliminar de la emoción

Lo cierto es que las emociones son deseos: ya de perpetuar las situaciones placenteras o de huir de las dolorosas. La expectante satisfacción del deseo o su no satisfacción anticipa, en imagen y esperanza, el correspondiente placer o dolor y establece la placibilidad o dolorosidad del total estado de ánimo. Así es que la emoción principia y regresa a un positivo sentimiento de placer o dolor y se dirige y termina en un posible placer o dolor. Sin embargo, estos varios elementos se hallan tan íntimamente entremezclados en la conciencia ordinaria, que de no distinguirlos con deliberada atención pasan fácilmente inadvertidos, motivando con ello que se considere la emoción como algo sui generis e imposible de analizar.

Pero podemos notar cuidadosamente que una cosa es el deseo-emoción, especializado por las circunstancias, y otra cosa con el placer y el dolor especializados por su correlatividad con dicho deseo-emoción. En las últimas partes del libro tal vez sea esto más claro.

El breve examen que hemos hecho de la diferencia entre los dos conceptos de la naturaleza de la emoción y de cómo se inicia, nos conduce a la debida clasificación de las emociones, pues el concepto inchoo posibilita y permite clasificar los deseos-emoción.

Problemas Metafísicos

En la Metafísica del Yo y del No-Yo, del espacio, del tiempo y del movimiento, cabe esperar el planteamiento y solución de varios problemas(1), cuales el exacto significado del conocimiento deseo, y acción; cómo y por qué la conciencia una del yo individual se despliega en estas tres formas; cuál es la exacta relación entre el deseo por una parte y el placer y el dolor por otra; cómo ambos términos de relación, es decir, el deseo y el placer y dolor, pueden caracterizarse con recíproca referencia para evitar su definición en un círculo vicioso; cuál de ellos precede al otro o si es imposible

establecer precedencia y sucesión entre ellos como en el caso de la semilla y la planta.

- (1) Podemos afirmar a manera de ensayo, que así como el conocimiento, el deseo y la acción surgen en el Jîva de la unión del Yo y del No-Yo, así también surgen en él por correspondencia con su aspecto objetivo o cuerpo material la <<actividad>>, movilidad o carácter , la <<cualidad>>, mentalidad o intelecto, y la <<substancia>> o cambio gradual y cuantitativo de índole, temperamento o genio. Todo esto se corresponde en cierto modo, si bien se examina, con, Sat, Chit y Ananda o Ser, Conciencia y Bienaventuranza. El primero puede subdividirse aquí en: 1º, pravritti(ambición, apego al mundo y labor egoísta) ; nivritti (renunciación, desvío del mundo y labor altruista), y moksha (justicia, equidad, equilibrio); 2º Conocimiento,etc.; 3º Placer, dolor y paz. En forma adjetiva, la subdivisión tercera se llamará: placentero, jovial , dulce, doloroso, avieso, terco, melancólico, pacífico, ecuable, sosegado, sobrio y tranquilo.
-

Las dos primeras subdivisiones del Deseo-Emoción o sean Amor y Odio

Después de este rápido examen, establezcamos como fundamento de nuestro estudio que las emociones son deseos y que los dos deseos elementales son: 1º., el deseo de unirnos al objeto que causa placer; 2º., el deseo de separarnos del objeto que causa

dolor. En otros términos: atracción y repulsión, gusto y disgusto, amor y odio o cualesquiera otros nombres que mejor parezcan.

Con la esperanza de sugerir pensamientos fructíferos, y por lo tanto aun a riesgo de que se nos tilde de jugar con el vocablo, podemos afirmar que el amor, el deseo de unirnos a algún objeto, implica la conciencia de que tal unión es posible, y además que su pleno significado es la instintiva, congénita e inherente percepción que cada yo individual, cada Jivâtmâ, tiene de su íntima y esencial unidad (eKa-tâ) con todos los otros yos, con todos los otros Jivâtmâs; la unidad en el ser del Yo Universal, abstracto e íntimo: el Pratyagâtmâ. También implica, como inevitable consecuencia, el esfuerzo de estos yos individuales, de estos fragmentos del único Yo, para romper las vallas de separatividad que fraccionaron el originario y único Yo en diversos yos; y por esta razón, reunirse uno con otros y reconstituir la simplicidad del todo. De la propia suerte, el pleno significado del odio es la instintiva percepción que cada yo (1) tiene de la desidentidad de la inherente separatividad, de la variedad de cada no yo, de cada átomo de mûlaprakriti, respecto de todos los demás átomos, de todos los demás no-yos, y por lo tanto, el esfuerzo para mantener por cualquier medio y a toda costa su separada existencia.

(1) El yo identificado con una porción mayor o menor del No-Yo, mulaprakriti o materia

CAPÍTULO IV

DEFINICIÓN DE LA EMOCIÓN. PRINCIPALES EMOCIONES Y SUS ELEMENTOS

Hecho que entrañan la emoción

Hemos dicho que los primarios y fundamentales deseos-emociones son: atracción y repulsión, gusto y disgusto, amor y odio. Tal vez sea útil recapitular rápidamente los hechos que entrañan estas emociones y añadir en el transcurso de la recapitulación algo importante y necesario al concepto general de la naturaleza de la emoción, bosquejado en el capítulo precedente.

La atracción , gusto o amor, implica:

1º Que el contacto y asociación con otro objeto, empíricamente considerado, haya de resultar placer. Aunque no podamos resolver aquí el problema general de si el placer precede o sigue al dolor, servirá de fundamento bastante a nuestro propósito para advertir que dentro de los límites de la vida humana, la primera experiencia del recién nacido es un general, vago , indefinido e intenso deseo o necesidad de nutrición, de algo que mantenga su vida. La leche de la madre satisface dicha necesidad, y desde este momento de positivo y concreto placer, se especializa y contrae la indefinida necesidad en el determinado deseo de la leche. Por lo tanto, no será conveniente afirmar en términos generales, que la atracción implica una previa experiencia de placer.

2º También implica el recuerdo de la experiencia.

3º La esperanza de que en las mismas circunstancias se reproduzcan el mismo placer.

Definición complementaria de la emoción

4º Que, en consecuencia, existe el deseo de repetir el contacto, asociación o unión con el objeto causante de placer; pero que si el contacto y la asociación son posibles, es imposible la absoluta unión. Cuando la <<unión>>(1) es posible, como entre el que come y lo que se come, el deseo no pasa de ser deseo sin llegar a la categoría de emoción propiamente dicha, que consiste en la actitud de un Jîva respecto de otro Jîva, entre los cuales es imposible la unión absoluta, aunque sí es posible la siempre creciente aproximación de ambos, que constantemente se efectúa en el proceso del mundo. Por lo tanto, una emoción es un deseo, más el conocimiento incluido en la actitud de un Jîva respecto de otro.

(1) Por supuesto que se trata de la unión relativa

Problemas Metafísicos

La Metafísica del Jîvâtma estudia los problemas referentes a la unión, en apariencia completa, entre el alimento y el que se alimenta; a la distinción entre lo animado y lo inanimado; a cómo los sujetos o Jîvas al encarnarse en upadhis, envolutar o masas del no-Yo, llega a ser objetos unos para otros; a cómo y por qué cada Jîva atómico lleva en su propio ser los dos poderes de atracción y repulsión, de lo que dimana la imposibilidad de la absoluta unión o de la separación absoluta.

En la Metafísica de Jîvatma están basados, pues, los hechos inherentes a toda emoción, que debemos abarcar a fin de comprenderlo plenamente.

Estos mismos hechos, estudiados a la luz de dicha Metafísica, explican verídica y completamente el gran-dual procedimiento evolutivo de la Individualidad o Ahamkâra a través de los varios cuerpos, envolturas, shaîsras o cosas de las doctrinas vedantina y teosófica.

Volviendo a lo dicho, tendremos que la representación imaginativa del esperado placer(1), entremezcladas con el deseo, constituye una específica disposición mental que, según antes expusimos, ha sido considerada como emoción-deseo, por prestar mayor atención al elemento placer que al elemento deseo.

Según queda expuesto, los sentimientos propiamente dichos son únicamente el placer y el dolor, como grados especiales del auto-conocimiento, auto-sentimiento y auto-conciencia.

Etimología de la palabra emoción

Por otra parte, la palabra emoción indica etimológicamente que, en un principio, el elemento de deseo y la idea de moción y acción consiguientes al deseo estaban muy presentes en el entendimiento de los hombres que formaron la palabra. Porque emoción es una modalidad de la moción. Emoción es lo que nos mueve a aproximarnos a un objeto o a alejarnos de él. La palabra baba con que en sánscrito se designa la emoción tiene análogo significado, pues implica un <<llegando a ser>>, una especie de prolongada condición intermedia entre el cambio de uno a otro estado.

(1) La imaginación y la expectación son aspectos ligeramente distintos del mismo procedimiento mental

Veamos ahora cómo la primera de estas dos simples y primarias formas de la emoción(definida como un deseo, más un conocimiento intelectual, distinto de la sensación o conocimiento sensorio), la inclinación hacia un objeto (atracción, gusto, amor), se diferencian, desenvuelve y toma las más complejas formas en los seres humanos.

Las tres principales subdivisiones de la atracción

1ª La atracción, más la conciencia de la igualdad entre el yo y el objeto atrayente, se llama afecto o amor propiamente dicho.

2ª La atracción, más la conciencia de la superioridad del objeto atrayente respecto del yo, se llama reverencia.

3ª La atracción, más la conciencia de la inferioridad del objeto atrayente respecto del yo, se llama benevolencia.

Problemas Metafísicos

De nuevo hemos de recurrir a la Metafísica para la resolución de los siguientes problemas: Cómo surgen entre yo y yo, entre Jîva y Jîva, las distinciones de igualdad, superioridad e inferioridad; cómo la Paz suprema se desdobra en la dualidad de placer y dolor; cómo en la inmutable Paz suprema se manifiestan la atracción y la repulsión; cuál es el verdadero significado del poder, fuerza y capacidad para atraer o repeler, para determinar o sobrellevar un cambio; cómo lo uno y lo vario surgen par a par en los indistinto. Sin la conveniente solución de estos problemas de hondísima importancia e íntimamente relacionados unos con otros, no cabe satisfacción definitiva, porque aquí estamos tratando de las relaciones y no de los orígenes de lo existente

Significado de superioridad, igualdad e inferioridad

Pero parece deseable y aun posible esforzarnos en explicar el significado de estos elementos cognitivos, de la conciencia de igualdad, superioridad e inferioridad que tan importante papel desempeñan en la estructura y desenvolvimiento de las emociones y que verdaderamente son la única causa de la diferenciación del amor y odio en la heterogeneidad de innumerables tipos, clases y grados. Una analogía física nos ayudará en nuestro propósito. Supongamos la atracción entre dos imanes convenientemente dispuestos, de los

cuales al que sin moverse atrae al otro hacia sí, podríamos considerarle como el más potente y al otro como el menos potente; pero si los dos se movieran, uno hacia otro simultáneamente y se encontrasen a media distancia, le consideraríamos iguales en potencia. Lo mismo sucede entre Jîva y Jîva. Supuesta la atracción entre dos Jîvas, el que primero se mueva hacia el otro será el inferior, y el que primero atraiga a sí al otro será el superior en aquel espacio y tiempo. Si ambos se mueven simultáneamente uno hacia otro serán iguales.

La misma idea puede expresarse en otros términos, diciendo: Amor es el deseo de unión con el objeto amado, y por lo tanto, propende siempre a colocar al sujeto y al objeto en un mismo nivel, a fin de que puedan unirse y llegar a ser uno. La mutua atracción de dos Jîvas tiene por fundamento el que uno posee cierta cualidad de que el otro carece, y esto es precisamente lo que proporciona el terreno común, la posibilidad de unión entre ellos. Cuando las necesidades y sus correspondientes satisfacciones se encuentran igualmente repartidas entre dos Jîvas, de modo que cada uno de ellos necesite lo que el otro satisfaga, podemos considerarlo iguales, porque cada uno es inferior al otro en las deficiencias y eficiencias existen en ambos, se equilibran al sumarlas algébricamente. Los cambios mutuos proseguirán hasta que por igual hayan desaparecido las deficiencias y eficiencias. Cuando las necesidades de un Jîva constituyan su característica en relación con otro Jîva capaz de satisfacer aquellas necesidades, podemos considerarles respectivamente como inferior y superior. En este caso, también la acción del amor conduce a la ecuabilidad, y según el superior cumpla las deficiencias del inferior, irá alzándole a su nivel y posibilitará la unión.

Otro y algo más metafísico punto se nos ofrece ahora al examen. Si lo antes dicho es exacto, ¿ cómo será posible que el superior quede atraído por el inferior?. Se comprende que el inferior reciba placer y

beneficio del superior y experimente atracción hacia él, pero ¿ qué placer ni beneficio puede el superior allegar del inferior que lo atraiga? La respuesta a esta pregunta abarca dos capitales consideraciones que, sin embargo, están relacionadas una con otra, conviene a saber: 1ª El placer es un hecho empírico e indeducible en el ordinario sentido de la palabra. A un hombre le gustará la pimienta, a otro el azúcar. No hay ley que rijan estos hechos, a no ser la diversidad de constitución de las personas. El organismo de unos está en armonía con una clase de objetos y el de otros con otra. Respecto a por qué unos Jîvas pueden tener organismo distinto del de otros, nos apoyaremos en la general ley metafísica, según la que todos los Jîvas, tanto individual como colectivamente, deben pasar por cuantas experiencias sean posibles: individualmente en tiempo ilimitado y colectivamente en simultaneidad, pues sólo así cabe mantener el perfecto equilibrio del Absoluto. Y si el placer y el dolor son hechos empíricos, es posible que algunas personas de adecuada complejidad experimenten positivo placer en ayudar al inferior y abrirle los labios a la sonrisa de la felicidad, al paso que experimenten positivo dolor en el caso contrario. Pudiera objetarse que si esto es así, habríamos de considerar inferior a la madre que necesita y anhela la sonrisa de su hijo y el toque de sus diminutos dedos en el rostro. Sin embargo, así es hasta cierto punto, y con justicia, porque la democracia en su más profundo y verdadero significado, es inherente a la naturaleza del Absoluto, ya que ningún Jîva es esencialmente superior ni inferior a otro. Pero en el orden práctico de la relatividad y sucesión, las diferencias de superior e inferior son hechos innegables, y como quiera que se refieren a la multiplicidad del NO_YO, las deficiencias y eficiencias materiales (no las comparativamente espirituales psíquicas o mentales) sirven de ordinario fundamento a la distinción. Así vulgarmente se considera superior a quien puede dar mayor suma de cosas materiales, o mayor cuantía de dominio sobre ellas.

2ª Los Jîvas, según explicaremos más adelante (1), pertenecen invariablemente a una u otra de estas dos únicas clases; la daiva o divina y la âsura o demoníaca, como técnicamente las denomina el Bhagavad Gîtâ. La clase en que predomina el Yo único, el Pratyagâtmâ, propende a la placidez sin ayuda ajena. Conviene advertir de paso que la cuestión aparece más clara cuando se estudia la Metafísica de los cuerpos sutiles y groseros. Así puede ocurrir que en el ejercicio de la benevolencia disminuya la grosera envoltura externa y se acreciente realmente la interna y más sutil con la que el Yo está temporáneamente identificado en el Jîva, de suerte que el yo no sólo se dilate metafóricamente, sino en realidad de verdad. No de otro modo disminuye la existencia en la caja de un banquero a causa de los préstamos que acrecientan su crédito y su capital. Hasta cierto punto, la benevolencia nunca es absolutamente desinteresada. Conforme al presente estado de evolución, en la mayor parte de los casos se manifiesta obvia y declaradamente el deseo de reciprocidad y recompensa por las buenas acciones, ya en esta vida o en la otra. Pero aun cuando el bienhechor no encuentre semejante deseo en las más profundas reconditeces que de su conciencia le quepa sondear, ni sea su intento saldar una deuda pasada con aquella su presente acción benéfica, ni recibir el adecuado premio de ella en lo futuro, el deseo yace necesariamente latente y oculto en la subconciencia, por el mero hecho de que el bienhechor es una individualidad separada (1). De otra suerte, la acción benéfica sería inmotivada, no tendría causa, y en el mundo de las relaciones no hay efecto sin causa. Dice un proverbio sânscrito: <<los Jîvas están indefinidamente ligados por los lazos de las mutuas deudas>>. Según antes expusimos, este hecho dimana directamente de la propia naturaleza del Absoluto y de la final identidad de todos los Jîvas, pues contrariamente fuera imposible la indefinida sucesión del proceso del mundo. En el orden práctico, los Jîvas de benevolencia relativamente más desinteresada y sincera, estarán mejor dispuestos

a comprender que no deben alimentar orgullo, sino consumir en el fuego de su caridad la humillación de no pretender agradecida recompensa. ¿Qué acción más desinteresada que la crianza de los hijos? Sin embargo, por ella se descargan los padres de pasadas deudas y tienen derecho a esperar de sus hijos consuelo y ayuda en la vejez. Los Devas superiores, las Jerarquías, los Maestros y los padres físicos anhelan, aun de momento, alguna recompensa. Los Devas se alimentan de las suavísimas emanaciones de materia sutil que acompañan a las nobles emociones y que también sirven de alimento a los cuerpos mentales de otros seres.

Estas consideraciones ayudan a desvanecer el misticismo o misteriosidad que se advierte al decir que el yo se explaya con la compasión. También demuestran que en lo concerniente al amor, el predominio del Yo colectivo no sólo se manifiesta en el deseo de auxiliar, llamado benevolencia (activa) y magnanimidad (más pasiva), sino asimismo en el deseo de recompensar y servir de un modo u otro, el cual constituye la esencia de la gratitud (activa) y de la humildad (más pasiva) que acompañan a la reverencia y adoración en lo que atañe a las emociones.

De la misma manera que hemos analizado la atracción, podremos analizar la repulsión (disgusto, odio) cuyas tres principales subdivisiones son:

- 1º Ira. Cuando hay igualdad entre el sujeto y el objeto.
- 2º Temor. Cuando el objeto es superior al sujeto.
- 3º Menosprecio. Cuando el objeto es inferior al sujeto.

Las definiciones que antes dimos de la superioridad, igualdad e inferioridad relativas a la atracción, pueden aplicarse también mutatis mutandis a la repulsión. Porque así como respecto de la atracción, el que más tiene es el más fuerte, y el que voluntariamente da es el superior; y el que graciosamente recibe es el inferior; así respecto de la repulsión es superior el que más intensamente desea arrebatarse por violencia, y es inferior el más débil y propenso a que contra su

voluntad le despojen. En este caso el intercambio en condiciones de igualdad es involuntario.

Todas las disposiciones mentales que por general asentimiento se llaman emociones, y otras que también lo son, aunque así no se las llame, pueden dividirse en dos grandes grupos: 1º Las comprendidas en una u otra de las dos triadas psicológicas que abarcan las seis capitales emociones humanas. 2º Las compuestas de elementos tomados de ambas triadas psicológicas. Las disposiciones mentales no reconocidas generalmente como emociones, son menos intensas que las otras y van acompañadas de un grado menor de excitación general (dilatación o contracción) de los sistemas fisiológicos (organismos) y psicológicos (yo). Por esto no se las incluye en el número de las emociones pues en ellas es débil y a veces imperceptible el elemento deseo que determina una disposición mental emotiva, capaz de inducir urgentemente a la acción, al paso que el elemento cognitivo es vigoroso y preeminente. Los ordinarios tratados de la Psicología, o bien omiten el estudio de este linaje de disposición de ánimo, o bien las refieren vaga e indecisamente al exclusivo orden intelectual. Más adelante daremos algunos ejemplos.

Ultima definición de la emoción

Resumiendo ahora las sucesivas definiciones que hemos ido dando, podremos decir que emoción es el deseo de un Jíva respecto de otro Jíva en una de las dos formas capitales, conviene a saber: 1ª Unirse a él consciente de su capacidad de dar, cambiar o recibir objetos de sensación o sus derivados (1) bajo condiciones de perfecta voluntariedad; 2ª Separarse del él, consciente de su capacidad de arrebatarse, cambiar o perder objetos de sensación bajo condiciones de involuntariedad. Más brevemente definiremos la emoción diciendo que es el deseo de un Jíva de unirse o separarse de otro Jíva, más el

conocimiento de la superioridad, igualdad o inferioridad de este otro Jíva respecto al posible intercambio voluntario o forzoso de placeres y dolores.

En determinado caso parecerá la definición algún tanto analítica; pero esta dificultad será debida a una más profunda entremezcla de los elementos de atracción con los de repulsión, y con sólo distinguir y diferenciar dichos elementos se desvanecerá la dificultad. La inextricable mezcla de <<opuestos>> en el proceso del mundo y la imposibilidad de una definición absoluta pues sólo cabe una caracterización comparativa, es un hecho que jamás hemos de perder de vista al interpretar todas y cada una de las experiencias y todos y cada uno de los objetos pertenecientes al reino de la relatividad. La metafísica ha de dar la razón de ello.

(1) En el más amplio y general sentido de la palabra

Evolución de la emoción

El precedente análisis y definición de la emoción no deben contraerse a las emociones de la especie humana, sino que pueden aplicarse igualmente a otros seres, estén más altos o más bajos que el hombre en la escala de evolución. Aun aparte de la metafísica consideración según la cual es la conciencia indivisible e

inquebrantablemente una esencia y uniforme en su manifestación , aunque indefinidamente varia en sus grado de desarrollo (1) a través del proceso del mundo, bastan los hechos establecidos por las modernas investigaciones en la evolución de la inteligencia en los diversos reinos de la tierra, para descubrir rasgos de conciencia comunes a los minerales, vegetales (2), animales y hombres, y

- (1) Paralelamente a las indefinidas variaciones de cantidad, calidad, actividad, densidad o sutileza, peculiaridad, organización simple o compleja de los vehículos, envolturas o cuerpos de su manifestación.
- (2) Es muy digno de tenerse en cuenta que mientras una serie de investigaciones tienden a demostrar que los hasta ahora conocidos con el nombre de seres inanimados son tan animados como el hombre, otra serie de experimentos propende a la apariencia diametralmente opuesta conclusión de que las actividades hasta ahora atribuidas exclusivamente a la vida animada o consciente son de naturaleza inanimada y mecánica. J. Loeb, en su obra: Fisiología comparada del cerebro y Psicología comparada, explica las funciones animadas, por medio del geotropismo, heliotropismo, estereotropismo, galvanotropismo, etc. La conciliación de estos términos aparentemente irreductibles, de modo que al final por cada serie de experimentos pueda responderse satisfactoriamente al último por qué, se encuentra en la doctrina de las escuelas, vedantina y sândhayam, según las cuales el buddhi (razón) y el manas (inteligencia) son materiales e inconscientes (jada), y que sólo el hecho consciente es el Yo único cuya conciencia mantiene todo el proceso del mundo. Para comprender plenamente el significado de esta doctrina metafísica, hemos de estudiar, por ejemplo, los informes relativos a las <<fotografías>> que de las invisibles emanaciones de los seres humanos sometidos a determinadas condiciones psicológicas, obtuvo el doctor Baraduc, de París, así como también hemos de tener en cuenta las fotografías de la voz plástica, de los sonidos coloreados, de las formas musicales, etc. Tan

profusamente publicadas en periódicos profesionales sin relación alguna con la literatura teosófica.

- (1) En el Pranava-Vadâ encontrará el lector varios bosquejos de triadas psicológicas como, por ejemplo: deseo , emoción y pasión, o deseo, antojo y voluntad, etc., que se derivan de la mutua reacción entre el conocimiento y la reflexión, el deseo y la acción.

En la obra de Annie Besant: Estudio sobre la conciencia se dan valiosos pormenores acerca del desarrollo y transformación de las emociones, como por el ejemplo, la de la pasión sexual en el amor paterno. Publicado por Editorial Humanitas, S.L., Barcelona (España)

para demostrar que las diferencias son únicamente diversos grados de complejidad y limitación. La conciencia se desenvuelve igualmente en las tres modalidades de conocimiento, deseo y acción, aunque por regla general predomina uno de estos tres términos sobre los otros dos, que le quedan subordinados, resultando una apariencia de sucesión y dependencia en el desarrollo de los tres estados. Según el primero se va definiendo más y más vigorosamente en la inteligencia y en el pensamiento, van los otros creciendo con análoga complicación y desarrollo en las más sutiles emociones y en las más dilatadas actividades. El proceso evolutivo de cualquiera de los tres estados es también el proceso evolutivo de los otros dos (1)

CAPÍTULO V

SUBDIVISIÓN DE LAS PRINCIPALES EMOCIONES

Tratemos ahora de seguir el complejo desenvolvimiento de estas relativamente simples emociones, con especial referencia a su aspecto desiderativo.

Significado y subdivisiones del amor

1º La atracción que se experimenta hacia un igual, es el deseo de unirse con el objeto atrayente por medio de una permutativa reciprocidad, pues la unión absoluta sólo es posible por el desenvolvimiento de las formas que envuelven y separan a los Jîvas, de las formas por las cuales y en las cuales únicamente el amor o el odio entre Jîva y Jîva. Además, la reciprocidad ha de ser permutativa, porque estando equilibrados los dos términos del nexa, las dos partes de la relación, no se darán una a otra ni más de lo que les sobre ni recibirán más de lo que les falte. Cada una suplirá con sus eficiencias las deficiencias de la otra, porque entre ellas sólo cabe permutación de cualidades. Y tanto más perfecto y más grande será el amor, cuanto mayor sea la variedad de las permutaciones, más constante y rápido el intercambio, más completa y recíproca la satisfacción de las necesidades. Pero siempre será este amor tanto más perfecto, porque implica la absoluta identificación con la cual cesa el amor. De aquí los misteriosos (1), insaciables, vagos y siempre egoístas

anhelos de amor, especialmente del amor sexual de la primera juventud.

De los grados de reciprocidad y de los objetos de ella se derivan las subdivisiones de esta emoción capital.

Cortesía, amistad, amor propiamente dicho

Cortesía es la disposición mental que mueve al deseo de unión y armonía, por reciprocidad en el orden social tan sólo, entre personas que se tratan superficialmente. Su objeto se contrae, por regla general, a evitar por ambas partes actos que puedan engendrar sentimientos de menosprecio e inferioridad, y a cumplir los que promuevan y vigoricen el sentimiento de igualdad. Los saludos y cumplidos recíprocos son ejemplos de las manifestaciones físicas de esta disposición mental.

Amistad es la emoción en que el grado de reciprocidad abarca objetos más importantes que los del ordinario trato social.

Un verso sánscrito resume tosca pero gráficamente esta definición.

<<Séxtuple es la característica del amigo: da y recibe regalos; confía y le confían secretos; convida y le convidan a festines>>

(1) Por razón de no haber sido analizados

Las más saliente demostración física de la amistad es el apretón de manos y el enlace de brazos.

Amor propiamente dicho es el deseo que mueve a la unión por medio del grado máximo de reciprocidad en todos los aspectos de la vida humana.

En el actual estado de evolución, esta insuperable reciprocidad tan sólo es posible entre dos seres humanos de distinto sexo. La

demostración física es el abrazo, la compañía constante y la convivencia en un mismo hogar.

Respeto, estimación, veneración, adoración, etc.

2º Respeto es la atracción hacia un superior cuya superioridad no es muy grande. Estimación es el respeto aplicado preferentemente a una o varias cualidades y disminuido en las demás. La demostración física es el pranama (zalemas, reverencias, inclinaciones de cabeza, etc.)

Cuando la superioridad es mucho mayor, el respeto asciende a veneración y tiene su forma expresiva en la genuflexión, el acatamiento y el toque de pies.

Cuando la superioridad es completa, como la de Dios, la veneración se transforma en adoración y se manifiesta en la prosternación ante el Señor.

En los tres casos precedentes, el deseo de unión (1) estriba en igualarse por medio de lo que del superior se recibe, como en el caso de adoración significa, entre otras actitudes impetratorias, la de orar con las manos levantadas.

Conviene fijarse en que, según ya expusimos, la emoción, como cualquier otro aspecto, rasgo o elemento de la vida individualizada, no puede existir sin la final referencia a algún objeto material, en su aplo sentido, a alguna porción del no-yo, sea materia física, sea materia del séptimo cielo (satyaloka) que pueda dar o recibir el Jîva objeto de la emoción. Aun los convencionalismos de honor, como <<ceder la delantera>>, <<el sitio preferente>>, <<la acera>>, <<la derecha>>, <<saludar el primero>>, <<descubrirse>>; o de menosprecio, como son todos los actos contrarios a los expuestos, tuvieron en su origen significación de beneficio material, por más que ahora no la tengan aunque la impliquen todavía.

(1) Por razón de no haber sido analizados.

Poder igualador de la adoración

Las etapas por que el adorante pasa en la adoración demuestra de singular manera el igualador poder del amor. Al principio reconoce la inmensa superioridad del objeto de su adoración y su anhelo de unión se manifiesta en el deseo de ponerse bajo sus auspicios para borrar la diferencia. <<Hágase tu voluntad, ¡ Oh Señor!, y no la mía>>. La sustitución de la voluntad del adorante por la del adorado determina ya de por sí en el primero una especie de semejanza con el objeto de adoración, a cuya naturaleza asimila la suya propia hasta que alcanza el punto en que ya no hay distinción entre ambas voluntades, subordinada la inferior a la superior. Entonces la emoción se expresa con la frase: << Tu voluntad y la mía, ¡Oh Señor!, son una >>. Tal es la vez del amor perfecto en que a la adoración sucede el éxtasis con el sentimiento de acabada unión.

Significado de la abnegación

Otro punto se nos ofrece aquí al examen. Dícese que la adoración expresa humildad, confesión de necesidades, solicitud de auxilio, deseo de obtener(1). Parece que esto contradice el hecho de la abnegación que generalmente acompaña a la adoración o entrega de sí mismo y cuyo carácter es más bien dar que recibir; pero diremos que el impulso de abnegación del adorante, aunque suele acompañar a la adoración, es accidental y no idéntico a este sentimiento. Además, la abnegación del adorante no deriva de que por su parte se crea capaz de dar algo con que satisfacer una necesidad del objeto de adoración, sino más bien del convencimiento de que debe desechar por completo todo cuanto pueda impedir la libre afluencia de las abundancias del superior, a fin de que la recepción de estas abundancias le alcance al nivel en que la unión llegue a ser posible por igualdad, por pseudo-identidad, de naturaleza.

Si quisiéramos profundizar más la materia, advertiríamos que la adoración tiene prácticamente uno de estos fines:

- I. Impetrar beneficios personales y ventajas para el yo del adorante con exclusión de los demás yo; II Impetrar el bien del yo en esencial unión con los de más yos. En el primer caso, por completa e incondicional que aparezca la abnegación del adorante, está en realidad condicionada por el primario y persistente anhelo del beneficio deseado. A esto se le llama sakâma-tapa, o sea la adoración, ascetismo o sacrificio en honor de alguna divinidad con determinado objeto egoísta, con el deseo de adquirir algún don especial, y puede expresarse del modo siguiente: <<Te sirvo, me humillo ante Ti de todos modos; soporto cuantos sufrimientos y penalidades entrañe la observancia de Tus mandamientos; Te ofrezco todo mi ser y haz de mí lo que gustes; mas todo esto lo hago para que tengas piedad de mí y remuneres con creces mis pobres servicios y ofrendas, concediéndome cuantos dones sean posibles, a fin de emplearlos con entera libertad en mi personal placer y provecho>>. En el segundo caso, el adorante entrega su yo, para ayudar a los demás, con la mira puesta en el ideal del propio sacrificio, y se entrega solamente a Él y a los jerarcas, sishis, profetas y santos, que son Sus representantes en el máximo oficio del propio sacrificio. Entonces, por restricta y condicionada que aparezca la abnegación, es internamente completa e incondicionada, porque lleva en sí la semilla de universalidad que todo lo abarca y no es un limitado y limitados deseo de beneficiar tan sólo a un yo separado. La adoración en este caso significa: << Al servirte a Ti deseo servir a otros, al mundo entero, los deseo únicamente para mejor ayudar a otros; y me entrego con cuanto poseo para que tu voluntad me

disponga mejor al servicio de otros>>. Esta entrega de sí mismo es la verdadera y sincera devoción (bhatkti) de que nos dan ejemplo los rishis, cuyo tapah es nishkâma o sea motivada por el altruismo sin asomo de egoísmo. La otra devoción es aparente y fingida, como los Puranas nos la muestran en los datillas y asuras, que sólo ofrecían sacrificios hasta haber obtenido los ansiados dones, y entonces lanzaban devociones y austeridades a los cuatro vientos.

- II. Aun después de lo dicho, tal vez quede alguna duda respecto al valor de la palabra <<igualdad>> relacionada con la adoración, a causa de que el <<esfuerzo de igualación>> ha llegado a confundirse con el <<esfuerzo de emulación>> entre Jîvas <<separados>>. Pero aquí entendemos por <<esfuerzo de igualación>> el de los Jîvas que <<intentan la unión>>. En la segunda clase de adoración que hemos descrito, no hay emulación, sino tan sólo asociación. El hijo crece para compartir e iluminar la obra de su padre, no para oponerse a ella. << El perfecto amor desecha todo temor>> y también todo orgullo. El niño se encarama sobre los hombros y la cabeza de su madre, la cual no la achaca a atrevimiento, sino al puro y perfecto amor que no admite ni asomo de distinción entre mío y tuyo. Por el contrario, la madre se entristecería y resentiría si el niño le tuviera miedo e intencionadamente se apartase de ella. El niño comprende con entera confianza que la madre es suya sin reservas y puede llamarla del todo mía en vez de mía y tuya: Esta es la explicación de aquella máxima: <<Habéis de haceros como niños para entrar en el reino de los cielos.

Considerando la materia desde otro punto de vista, advertiremos estéril orgullo en el adorante que dice: << No necesito

absolutamente nada en cambio>>; al paso que si dice: <<No puedo desear igualarme, ni aun por medio de la más humilde asociación>>, le achacaremos el inconveniente temor de ofender el orgullo sin justicia atribuido al objeto de adoración.

De lo expuesto se infiere que la emoción subyacente en la pura y simple adoración es el deseo de igualarse por medio de lo que se reciba, y que la devoción es cosa muy distinta, según volveremos a ver más adelante.

Benevolencia, ternura, piedad, etc.

3º Benevolencia es la atracción hacia un inferior, manifestada físicamente por la sonrisa placentera(i) y la actitud de protección que denota en este caso sentimientos de superioridad y ventaja acompañados del deseo y voluntad de dar.

(i) Más adelante examinaremos los varios significados de la <<sonrisa>> y de la <<risa>>. La sonrisa a que ahora nos referimos es naturalmente muy distinta de la sonrisa de complacencia propia y de la sonrisa irónica.

La atracción en mayor grado todavía hacia un inferior; se llama ternura, cuya manifestación física es la caricia.

Por último, la piedad y la compasión, manifestadas físicamente por las lágrimas, mueven al superior a suplir con su eficacia las deficiencias del inferior, aun antes de que éste impetre auxilio.

En estas tres subdivisiones de la benevolencia, el superior procura la igualación, dando de lo suyo al inferior lo que a este le falta para elevarse a su nivel. La aceptación por el adorado del humilde sacrificio del adorante, por la madre de los servicios de su hijo y por el bienhechor de la gratitud del favorecido, no desnaturalizan el carácter donador de la benevolencia, sino que tan

sólo significan la graciosa concesión de igualdad a quien antes se hallaba desvalido.

Convergencia y divergencia de las formas del amor y del odio

Conviene advertir que la atracción tiende a culminar en la unión igualadora del amor, aunque sus modalidades empiecen con carácter de superioridad por un lado y de inferioridad por otro. Inversamente ocurre cuando la energía emotiva es la repulsión. Los caminos de virtud parten de los puntos extremos de la compasión y de la humildad y se encuentran en el amor(1). El camino del vicio parte de la ira(primaria forma del odio) y diverge indefinidamente en menosprecio y temor. El amor es el punto de unión de dos iguales de los que al fin ninguno obtiene nada del otro; y por lo tanto, la perfección del amor es el verdadero ascenso y fin de la virtud. De análoga manera es el odio la separación de dos iguales, de los que ninguno ha tomado en un principio nada del otro, pero que empezará a tratar de tomarlo; y por lo tanto es el comienzo del vicio.

(1) En estas consideraciones se basa en parte la razón de que el amor se transmute en lujuria cuando el Jîva no ha desechado todavía por completo las lubricidades de pravritti, y que la lujuria se convierta en amor cuando se vigorizan las propensiones nivritti. Tal es el interminable rodar de la existencia. La espiga sale del grano y el grano sale de la espiga, pues ambos tienen su insustituible lugar en el proceso del mundo

Así como el amor es el deseo de unión con el objeto amado por medio de la reciprocidad e igualación, así el odio es el deseo de separarse del objeto odiado por diferenciación y desigualación. Y así como el amor entre dos seres humanos es incompatible con la

completa identificación de ambos, tampoco es el odio compatible con la total aniquilación de ellos.

A primera vista parece que la separación completa se asegura mucho mejor por medio de la aniquilación, y en verdad que el odio en toda su desnudez desea aniquilar el objeto odiado; pero esta forma de deseo queda inevitablemente modificada por las condiciones en que necesariamente ha de desenvolverse la mutua acción del Yo y del No-Yo. Lo propio sucede en el caso del amor, cuyo deseo de completa identificación sólo puede satisfacer por la desaparición del amor y del objeto amado.

Tanto el amor como el odio llevados al extremo de su metafísico acabamiento, pierden distinción con el opuesto. El extremado amor se transforma en identidad y reduce lo vario a uno. El extremado odio aniquila lo vario, lo otro, el NO-Yo, y sólo queda el Yo.

Consideraciones metafísicas

Esta carencia de amor, odio y movimiento; la ausencia de lo uno en lo vario, de lo abstracto y concreto, de Pratyagâtmâ y Mûlapârakriti, pertenece al Absoluto, a Parabrahman, a Paramâtmâ. Pero el examen de este punto pertenece a la Metafísica, así como también el de aquel otro, íntimamente relacionado con el primero, de si tener el moksha principio ha de tener fin.

No lo tendría si fuese posible la completa identificación de dos seres; pero como por mucho que se aproximen no llegan a identificarse aunque lo parezcan en ciertos estados de exaltación, ha de tener fin el moksha por disrupción en un nuevo kalpa.

El resultado de estas consideraciones es que el extremado odio exclama: << Desearía que mi enemigo tuviera cien vidas para matarle otras tantas veces>>. Este odio es tan insaciable como el amor, pues se extingue cuando se aniquila el objeto.

El odio y sus subdivisiones

Las subdivisiones de la primaria emoción de repulsión, odio o disgusto, son exactamente análogas a las subdivisiones de la emoción opuesta.

1ª La repulsión separa por desigualación dos términos en un principio iguales. Su grado preliminar es la aspereza, reserva y frialdad, y su manifestación física es el apartamiento, la distancia, la vuelta de espaldas y otras actitudes y modales despectivos.

Dado el actual estado de la evolución humana, esta disposición de ánimo es muy vigorosa en los países y lugares en que está muy poderosamente desarrollado el sentimiento de separatividad. En sus acostumbradas formas expresivas, tales como <<cuídese usted de lo suyo>>, <<manténgase usted a debida distancia>>, no hay ni asomo de efusión, halago ni fluidez de palabra. La naturaleza de esta disposición se comprende tan equivocadamente, que a menudo se toma por dignidad y se la considera en sí misma como virtud, aparte de toda otra razón y circunstancia.

El grado inmediato superior del deseo de separación es la ira, enemistad u hostilidad que tiene por manifestaciones físicas <<la reciprocidad de injurias y golpes>> entre gentes incultas y <<sarcasmos pincantes>>, <<réplicas contundentes>> y <<burlas sangrientas>> entre las gentes que se apellidan cultas e intelectuales.

El último grado es la cólera, la rabia y el odio propiamente dicho, que mueve a guerra abierta con el frenético empeño de aniquilar al enemigo física y mentalmente por lo medios y con las armas que primero vengan a mano, como cuando Bizma y Arjuna, los típicos guerreros de Mahâbharata, olvidan las leyes de caballería, o como cuando los parlamentarios de las naciones modernas emplean los puños por argumento y se tiran tinteros y libros a la cabeza.

Recelo, temor, horror, etc.

2ª Se llama recelo la repulsión hacia un superior cuya superioridad es leve y no definitivamente reconocida, con el deseo de reducirle a inferioridad, unido al convencimiento no sólo de la incapacidad de lograrlo sino también de que el superior es capaz de deprimir aun más al inferior. Su manifestación física es el enconamiento.

El grado inmediato , en que ya es mayor la superioridad del objeto de repulsión, se llama temor y terror propiamente dicho. Sus manifestaciones físicas son la retirada y la huida. El último y culminante grado es el horror, en que ya no puede ser mayor la superioridad del objeto odiado. Su manifestación física, correspondiente al convencimiento de completa inferioridad e impotencia, es la parálisis que impide moverse y escapar.

Arrogancia, menosprecio, desdén, etc.

3ª Arrogancia es la repulsión, más la conciencia de la inferioridad del objeto de repulsión, que mueve al deseo de separarse más y más de él por medio de siempre creciente desigualación, al cual deseo se añade el convencimiento de la capacidad de producir dicha desigualación. Alti vez es el aspecto subjetivo de la arrogancia. Sus manifestaciones físicas son: <<la mirada de arriba abajo>> y <<la cabeza erguida>>.

En el grado inmediato es desdén , que tiene por manifestación física la <<mueca>> y la <<sonrisa burlona>>.

El tercer grado se llama menosprecio, cuya manifestación física se encierra en el <<empujón>>, el <<pisoteo>> y otros ademanes y frases por el estilo, como las de <<hacerle polvo>>, <<romperle el alma>>, <<ponerle el pie en el cuello>>.

Nombres sánscritos antiguos y modernos

Conviene advertir que la literatura sánscrita habla constantemente de las seis olas (Shad-urmaya) o enemigos internos (antarâ-*raya*) que han de quedar vencidos antes de lograr la liberación. Estas seis pasiones capitales son: Karma (lujuria), *krôdha* (ira), *loba* (codicia), *moha* (desarreglo), *mada* (orgullo) y *matsara* (envidia). A primera vista parece imposible identificar estos seis vicios capitales con las seis primarias subdivisiones de la emoción adaptadas en esta obra. Pero tengamos en cuenta que el propósito de la doctrina sánscrita es trascender los vicios y también las virtudes, pues unas y otras son ligaduras (mientras la virtud no se transmuta en deber); y por lo tanto, aun a las buenas emociones les da nombres que más bien encubren que descubren su bondad. Si a esto añadimos una ligera ampliación del significado de los ambiguos nombres que denotan emociones análogas, podremos reducirlas a seis, conviene a saber: *kama* (amor y lujuria); *loba* (codicia, reverencia y adoración)(1); *moha* (desarreglo y compasión)(2); *Krodha* (ira); *mada* (orgullo) y *matsara* (envidia)(3)

(1) Cuando se exagera el elemento de impetración o ruego

(2) Porque prescinde de las reglas del propio interés sin cuidar de las consecuencias personales

(3) Esta última es un grado del temor.

CAPÍTULO VI

ALGUNAS POSIBLES OBJECIONES

Conviene examinar al pormenor en este punto algunas posibles objeciones.

Objeción apoyada en la muerte física

El asesinato por una parte y el extremo sacrificio de la vida física por otra, parecen contradecir la doctrina expuesta sobre el amor y el odio, en lo tocante a la imposibilidad de la absoluta unión o separación.

Solución apoyada en la naturaleza de la conciencia

Lo que vamos a responder no satisfará del todo a quienes todavía no han hallado motivos para creer que el Jîva tiene una vida independiente del presente cuerpo físico. Sin embargo, aun quienes no lo crean pueden comprobar en su conciencia la perpetua e interminable relación de amor o de odio. Cuando deliberada y voluntariamente se sobrellevan sufrimientos por el bien de otros, sin retroceder ni aun ante el sacrificio de la propia vida; cuando esto se hace sigilosa, oculta y anónimamente; cuando, además, quien lo hace es un ateo y agnóstico cuyo entendimiento niega la existencia del alma y la vida futura; aun con todas estas circunstancias, hallaríamos en su mente, si pudiéramos escrutarla, el deseo de creer en ellas, sofocado por algún potente motivo; veríamos que tiene conciencia,

o mejor dicho sub-conciencia, de que su sacrificio puede ser permanente, duradera y aun eterna valía; y también veríamos presente en su conciencia la larga serie de los beneficios resultados de su acción, desplegándose su conciencia sobre todo aquel período, a pesar de su mezquina creencia en que ha de quedar limitada la creencia parcialista es vana palabra, pues no hay ningún estado de conciencia que a ella corresponda, ya que la conciencia nunca puede imaginar su aniquilamiento.

<<A través de los innumerables meses, años, yugas y kalpas pasados y venideros en el inextinguible porvenir, lo único que ni aparece ni desaparece es el luminoso y sin par Yo consciente.>>

<<Nunca ha sido atestiguada la aniquilación de la conciencia; y si lo ha sido, entonces, el mismo testigo es encarnación de la conciencia>>.

Hemos dicho que los casos de asesinato y de sacrificio, cuando son verdaderas pruebas de odio y amor, pueden conciliarse con las teorías aquí expuestas. Otros casos no necesitan semejante conciliación y no por ello son menos frecuentes.

Ejemplos de muerte por amor o por odio. Verdadero significado de ambas emociones en estos dos casos.

Examinemos ahora lo que podríamos considerar como ejemplos de abandono de la propia vida y de privación de otra por puro amor y puro odio respectivamente; pero antes conviene determinar en este respecto el preciso significado de amor y odio. ¿Cuál o cuales de las tres principales fases de cada una de estas emociones debemos entender aquí?.

Por lo que toca al amor, la absoluta abnegación que entraña el sacrificio de la propia vida, parece posible a primera vista en las tres fases. Puede concebirse que el superior se entregue enteramente

para dilatar la vida del inferior. Pero ¿ puede también el inferior entregarse al superior y quedar absorbido en la vida de este último? En apariencia no, si recordamos lo dicho respecto de la naturaleza de la abnegación y la devoción. El superior no puede tomar del inferior y acrecentar así la inferioridad de éste. Tal absorción no es posible en el caso de recíproca igualdad. Resulta por lo tanto un razonamiento en círculo vicioso. Cada uno no puede quedar absorbido en el otro, sino solamente uno de los dos en el otro, de lo que se infiere que únicamente el superior puede darse al inferior. Así pues el significado del amor, en este caso, es benevolencia.

¿ Qué ocurre en lo concerniente al odio? Los iguales no pueden dañarse mutuamente mientras subsistan iguales; y claro es que el menor no puede aniquilar al mayor. Así es que en el caso del odio, solamente el mayor puede privar de la vida al menor. En este respecto el odio significa orgullo.

Desgraciadamente, la palabra orgullo no expresa ocasionadas por el odio directo son mucho más numerosas que los sacrificios de propia vida motivados por el amor.

Casos de odio indirecto son los de asesinato por robo o celos, cuando el <<separado yo>> busca su propia comodidad y deleite o la de los suyos. Existe entonces el deseo de obtener algo que cause placer y regalo en la vida física; pero como es un deseo del <<separado yo>> exclusivamente para su provecho y no un deseo del <<yo uno>>, en vez de resultar la unión de los separados yos, surge entre ambos un conflicto cuya manifestación es el odio. Si no surgiera tal conflicto, el odio permanecería latente en el fondo sin salir a la superficie. Los caníbales, al decir de los viajeros, tratan a sus víctimas con suma solicitud y ternura y las ceban cuidadosamente, sin que en sus relaciones se advierta prueba alguna de odio; pero en cuanto la víctima se resiste a la inmolución, estallan a un tiempo la cólera y el odio. Así lo afirman los viajeros en relatos

que no puede comprobar la personal experiencia, y por lo tanto daremos ejemplos que estén a la vista de todos.

Los que crían aves de corral, bueyes, corderos y cerdos, alimentan y cuidan solícita y aun cariñosamente a sus animales y les regalan la vida lo mismo que si con verdadero amor los trataran. Pero ¿qué sucedería en caso de que uno de estos animales se resistiera a dar su carne cuando el dueño se la pidiese? La rabia y el furor de las fieras tienen por único motivo la resistencia de la presa que se debate por conservar la vida. Del choque de contrarios deseos brota el odio. Por lo que toca a la carne, no gusta el tigre menos intensamente de la de su hembra que de la del antílope; pero si no destroza a su hembra como destroza al antílope, es porque en aquella encuentra posibilidad de repetidos placeres que aseguran por el cariño y que perdería si la devorara. En el caso del antílope no tiene el tigre semejante estímulo para conservar en vez de destruir. Tanto el tigre como el leopardo suelen jugar y divertirse con su presa después de matarla.

El niño Châskshusha, que por tapasyâ y abnegación fue compelido por Brama a desempeñar el cargo del sexto Manu, reíase al recordar en el amoroso regazo materno sus primeros nacimientos. Asustada la madre preguntó al recién nacido de qué se reía, y el pequeñuelo respondió: <<Verdad es que me amas; pero también me ama el gato montés que acecha una oportunidad para devorarme, y también me ama la ogra de un plano más sutil, invisible para ti, pero visible para mí, que aguarda la misma oportunidad. También ellos me aman, pero de distinto modo>>(1). En resumen; el entusiasmo del <<yo uno>> por un común objeto de deseo es amor; el entusiasmo de los <<yos separados>> por un común objeto de deseo es odio.

Hay otros casos en que el odio es más directo, como por ejemplo en los de insulto, afrenta, rebeldía, etc., en que el objeto es inmediato.

<<En la verdadera condición de los orgullosos está el no soportar el enaltecimiento de los demás>>(2). Estos son ejemplos de odio hasta cierto punto mortal.

(1) Mârkandeya-Purâna, Capitulo LXXIII

(2) Kiratarjuniya, II-21. Tal vez fuera más propio interpretar (agresividad u orgullo), en vez de <<enaltecimiento>>

Causas de muerte por entremezcla de amor y odio

Si nos fijamos en ello veremos que las muertes en función de guerra están relacionadas a un tiempo con la benevolencia y la crueldad. Los combatientes están poseídos de benevolencia si pelean por la que creen justa causa y arriesgan sus vidas por el bien de su país; pero les domina la crueldad si batallan por conquistar territorios, riquezas, mercados y otras ventajas materiales, cualesquiera que sea el nombre engañoso con que se intente cohonestar la guerra.

Perpetuación por medio de la memoria

Todos los casos caen bajo el dominio de la teoría de perpetuidad de la conciencia en vidas siguientes, de acuerdo con la doctrina inda sobre el particular. Comencemos por la ira. Cada una de las partes que experimentan repulsión, se esfuerza en separar de sí a la otra todo lo posible y trata de asegurar esta separación quitándole a la otra todo aquello que constituye su ser, a fin de inferiorizarle y alejarle de si. La otra parte obra recíprocamente, y en consecuencia, ambas prosiguen <<devolviéndose golpe por golpe>> hasta que la relación de ira se transmuta en orgullo por una parte y en temor por

otra. Entonces la primera exclama: <<Le he roto el alma a esta criatura >>; y la segunda guarda en su corazón la amargura y las heces del despecho, el siempre ardiente fuego de disimulada rabia con enconados sentimientos de mortificación y malicia. Tal es el ordinario proceso de las relaciones de repulsión. Algunas veces, con demasiada frecuencia por cierto, la relación hostil termina en apariencia con la muerte de uno causada por el otro; pero mientras el odio persista en el corazón del sobreviviente, continuará teniendo presente el enemigo en su mente y en su conciencia, sin que se rompa la relación hostil termina en apariencia con la muerte de uno causada por el otro; pero mientras el odio persista en el corazón del sobreviviente, continuará teniendo presente el enemigo en su mente y en su conciencia, sin que se rompa la relación hostil, como así lo prueban las jactancias del vencimiento , los arcos y monumentos de gloria y triunfo, las conmemoraciones periódicas, etc, etc. Aun cuando se extinga el odio y le suceda el remordimiento(1) o cualquier otra consiguiente disposición de ánimo, todavía subsisten relacionadas ambas partes y permanecen juntas en la conciencia; pero la naturaleza de la relación ha cambiado. De la propia suerte, mientras la memoria del muerto bienhechor perdure en el corazón del beneficiado, ambas partes, relacionadas por el amor, están presentes en la conciencia. Aquí también sirven de ejemplo los monumentos conmemorativos. Estos hechos psicológicos tienen consecuencias superfísicas en la vida post-mortem, según afirman los Puranas(1)

Así, todas las partes componentes de un mundo, todos lo Jîvas, están y continúan estando ligados mutuamente en relaciones de amor y odio por lo lazos de memoria y de la conciencia hasta que el conocimiento los desata del modo que se dirá más adelante.

Otras objeciones. Las emociones respecto de objetos inanimados

Dos objeciones más debemos señalar aquí. ¿Es cierto que no sentimos emoción hacia los objetos inanimados? Nos intimidan un ciclón; repugnamos una charca inmunda; nos molesta el excesivo sol, la demasiada lluvia, la densa niebla y la copiosa nieve; el niño se encoleriza y aun rompe la piedra en que ha tropezado; amamos; amamos el hogar; admiramos una montaña o un panorama rural y nos complacen en joyas, las estatuas y otras obras artísticas. ¿No son inanimados todos estos objetos y no despiertan la emoción en el sentido expuesto? Debemos responder que en estos casos se emplean tan sólo metafóricamente las palabras significativas de emoción. Los objetos de las emociones se revisten en la imaginación de una individualidad semejante a la humana o a la de otros seres vivos y los consideramos como independientes, inadmisibles e inabsorbibles manantiales de placer o dolor. Si fuesen absorbibles se convertirían en objetos de gusto y repugnancia en el mismo sentido que los alimentos buenos o malos; pero en ningún caso serían objeto de emoción propiamente dicha.

- (1) Sobre este punto es interesante tener en cuenta la manera de operar de la ley de Karma. El comentario sobre el Bhagavad-Gitâ, titulado Paramartha-prapâ, dice que todos los seres están ligados por los superfisicos pero materiales rayos de Hiranya-garbha cuyo centro de vida es el corazón del Sol; y que cada acción de cada ser con referencia a otro ser queda registrada en el centro por medio del correspondiente rayo, que también es el conductor de la debida reacción. El mutuo ajuste entre los cuerpos interno y externo, así como entre las causas y efectos de acción y reacción, a consecuencia de las culpas y méritos, parece que forma también parte del mismo material y superfisico modo operante. La

explicación espiritual o metafísica es el hilo en que el Yo colectivo se manifiesta como individualidad contenidas en individualidades

Sentimientos intelectuales

La segunda objeción atañe a los diversos estados como la novedad, variedad, monotonía, libertad sujeción, y admiración; emociones intelectivas, como la convicción, la analogía en la diversidad, lucidez, vigor y delicadeza de utilidad, proporción, sublimidad y ridiculez; emociones religiosas; emociones egocentes, como el amor propio, la complacencia propia y el miramiento de sí mismo; y emociones de potencia o de acto, como la ambición. A esto debemos responder que el análisis reduce muchos de dichos estados a emociones propias como las aquí definidas, según demostraremos en el capítulo relativo a las emociones complejas; y que los irreductibles pueden equipararse no a deseos, sino a sensaciones, percepciones y acciones agradables o dolorosas que directamente estimulan o disminuyen la vitalidad.

CAPÍTULO VII

LAS EMOCIONES Y EL CARÁCTER O VIRTUDES Y VICIOS

Definiciones de la virtud y el vicio

De lo antes expuesto se deduce inmediatamente que las virtudes y los vicios humanos no son ni más ni menos que las emociones en mayor alcance y en estado de permanencia. Son habituales o permanentes disposiciones mentales, en el aspecto de deseo, que guían nuestros actos respecto de los demás. En las virtudes hay emociones de amor; en los vicios las hay de odio. Por ejemplo, la emoción de amor que en un principio se limita por consaguinidad, parentesco y otros motivos personales a un pequeño círculo de seres, se convierte en virtud de amor, (afabilidad, amistad, cariño, benevolencia) al extenderse a todo cuanto se pone en contacto del hombre, reconociéndola, instintiva o deliberadamente, como un deber a que todos tienen derecho, fundado en la capital idea de la unidad del Yo. La emoción de amor paternal sentida respecto del hijo se transmuta en virtud de compasión, ternura o protección al ampliarse respecto de los inferiores y desvalidos. Por eso ordenó Manu a los hombres que considerasen a las ancianas como madres y a los niños como hijos, de modo que la personal emoción se delatase hasta alcanzar la correspondiente virtud. De aquí que según la descripción budista, sea el amor del Arahant tan intenso y extenso que todo lo mire como mira la madre a su hijo primogénito. De aquí también que las Escrituras cristianas digan: <<el amor es el cumplimiento de la ley>>, puesto que de todo deber establecido como virtud fluye espontáneamente el amor en colmada medida. Por el contrario,

cuando la ira y el desprecio se mudan de pasajeros en habituales, constituyen los vicios de acritud y malevolencia. Así vemos que será virtuoso el hombre que se porte con los demás como consigo mismo bajo el influjo del amor; y será vicioso cuando trate a los demás como a lo que especialmente le repugna. Podemos, por lo tanto, decir con acierto, que las virtudes son emociones de amor y que los vicios lo son de odio. Prueba de esto nos dan no pocos casos en que, sin clara noción del hecho, se emplea una misma palabra para denotar una particular emoción y la virtud o vicio correspondiente; por ejemplo, compasión y orgullo. Basta enumerar paralelamente las emociones y los respectivos vicios o virtudes para corroborar la afirmación antes expuesta. Los aspectos permanentes de las ya citadas emociones principales, manifiestas en el hombre como predominantes disposiciones que sentimentalizan, afectan, coloran y guían sus actos, pueden clasificarse como sigue:

Emociones de amor:

Ensayo de clasificación de las principales virtudes y vicios

La atracción entre iguales, en las tres ascendentes modalidades antes mencionadas, engendran las siguientes virtudes: Urbanidad- Cortesía- Finura- Suavidad_ Miramiento- Amistad- Sociabilidad- Afabilidad- Afectividad- Familiaridad.

La atracción hacia un superior engendra:

Modestia- Prudencia_ Dulzura_ Reverencia- Formalidad- Diligencia-Gravedad- Serenidad-Seriedad-Sensatez-Docilidad- Humildad-Obediencia- Gratitude.

La atracción hacia un inferior engendra:

Amabilidad-Estimación-Benevolencia-Urbanidad- Indulgencia- Suavidad-Nobleza-Benignidad-Dulzura-Ternura-Compasión-Piedad.

Emociones de odio:

La repulsión entre iguales engendra los siguientes vicios:

Rudeza-Brusquedad-Grosería-Terquedad-Aspereza- Irascibilidad- Actitud-Irascibilidad-Acritud-Cólera-Hurañería-Intemperancia.

La repulsión a los superiores engendra:

Timidez-Susplicacia-Esquivez-Encogimiento-Cobardía-Rencor-Venganza.

La repulsión a los inferiores engendra:

Arrogancia-Desadmiración-Menosprecio-Desdén-Engreimiento-Petulancia-Agresividad-Entrometimiento-Petulancia-Agresividad-Entrometimiento-Escarnio-Altivez-Orgullo-Malevolencia.

La precedente lista basta para corroborar la afirmación expuesta al principio de este capítulo, y también como muestra de la complejidad y sutileza de matices que ofrecen las emociones humanas en el actual estado de evolución, hasta el punto de no distinguir la línea de transición en que las emociones se transmutan en disposiciones permanentes, convirtiéndose en hechos mentales a los que el lenguaje vulgar no llama emociones y a veces ni siquiera vicios o virtudes.

Esto nos lleva inmediatamente a considerar cierto número de fases mentales que exigen cuidadoso análisis, a fin de interpolarlas en la serie de pensamientos que hemos establecido. En el capítulo siguiente trataremos de ellas. Por ahora apuntaremos como medio de provechoso ejercicio para el estudiante, que las virtudes y vicios emocionales que hemos citado y otros más, pueden clasificarse de varios modos, y entre ellos con relación a sus grados de <<subjetividad>>, <<objetividad>> o intermediación entre ambas condiciones. Así como indicamos de paso en anterior ocasión, el engreimiento puede considerarse subjetivo, y la arrogancia objetiva, y la satisfacción de sí mismo como intermedio entre una y otra emoción. Por supuesto, que el principio capital de esta trina subdivisión es el que sirve de base al conocimiento, deseo y acción.

Problemas Metafísicos

El pleno significado, en todas sus relaciones mentales, de los hechos expresados con las palabras virtud y vicio; el por qué se ha de practicar la virtud y huir del vicio, y otros varios problemas relacionados con ello, pertenecen a la Metafísica de las emociones, así como la Metafísica del Yo es su necesario antecedente(1).

Sin embargo, podremos tocar el bosquejo de estos problemas cuando tratemos el más adelantado punto referente a la práctica de las virtudes y extirpación de los vicios por medio del subyugamiento regular de las emociones.

(1) Véase en el Cap. XII cómo el íntimo significado de verdad y error, considerados como base el plan ético de virtudes y vicios, coinciden y se identifican con el significado de amor y odio, de unidad y multiplicidad. Lo mismo se expone en el Libro superior de texto de Sanatana Drama, parte III

CAPÍTULO VIII

EMOCIONES COMPLEJAS

Algunas emociones que en nuestros días se llaman virtudes y vicios y sobresalen más preeminentemente en el trato de hombres, no han sido mencionadas todavía en esta obra por razón de que el análisis nos la muestra más bien complejas que simples, y constituídas por varias de las ya descritas, es decir, por emociones correspondientes a un solo grupo, ya de amor, ya de odio, o por elementos derivados de ambos grupos a la vez. Este último linaje de emociones complejas es el más saliente en la actual vida humana, porque a causa de su propia esencia implican el mayor y más acabado ejercicio y excitación de la naturaleza humana en sus dos aspectos de bien y de mal. La batalla entre ambos aspectos alcanza su empeño máximo en el punto de conversión de la etapa evolutiva, precisamente antes de que el mal quede vencido y empiece a dejar el campo libre al bien. Por este motivo las emociones complejas fijan la atención y graban la memoria en insuperable grado.

Ejemplos

Ejemplos de las emociones complejas son: majestad, dignidad, dominio propio, calma, gravedad, magnificencia, magnanimidad, admiración, jovialidad, heroísmo, devoción, valor, fortaleza, paciencia, prudencia, esperanza, discreción, circunspección, confianza, fidelidad, modestia, timidez, desconfianza, celos, envidia, ridiculez, capricho, malicia, despecho, bajeza, mezquindad,

quisquillosidad, suspicacia, maledicencia, insolencia, dolo, crueldad, tiranía, impertinencia, avaricia, codicia, aversión, repugnancia, aborrecimiento, etc.

Tal vez parezca a primera vista que se han enumerado aquí confusamente todas o casi todas las irreductibles emociones que antes se omitieron por imposibles de clasificar. Sin embargo, no es así, pues su examen nos advertirá que también se les puede aplicar el mismo principio fundamental de análisis y clasificación, y sería provechosa e instructiva lección para el estudiante seleccionar éstas y otras no enumeradas, para asignar a cada una su lugar propio en el cuadro genealógico de las emociones.

Un breve y rápido análisis de las más importantes emociones complejas bastará para demostrar cómo de los simples y homogéneos elementos emocionales brota y crece la heterogeneidad.

Empecemos el análisis por la majestad, que es la primera emoción de la lista precedente.

Majestad

Respecto al hecho de que en lenguaje ordinario difícilmente podría considerarse la majestad como emoción, repetiremos en otros términos lo que ya dijimos, esto es, que cada emoción tiene dos aspectos, el subjetivo y el objetivo, o, mejor dicho, el pasivo y el activo. El primero es la emoción tal como la experimenta quien se halla bajo su influencia; el segundo es la emoción tal como aparece a los demás. El predominio del primer aspecto constituye lo que ordinariamente se llaman emociones; y si predomina el segundo aspecto constituyen cualidades, que por su buen o mal efecto en los demás se llaman respectivamente virtudes o vicios. Así, la distinción es tan sólo de relativa permanencia, como ya se dijo al tratar de los vicios y virtudes, pues puede observarse que los sentimientos pasan sin dejar tras sí huella alguna, pero las emociones violentas, sin

persisten durante largo tiempo, se marcan en el rostro y pasan de la fase subjetiva a la objetiva.

En tal sentido, la cualidad de majestad entraña una emoción que la hace posible, es decir, que la majestad tiene dos aspectos: el subjetivo y el objetivo, según indican las frases <<acritud majestuosa>>, <<andar majestuoso>>.

La majestad se compone por partes iguales de compasión y orgullo. Compasión respecto de débil, del pobre, del bueno y digno; orgullo represivo respecto del altanero, del poderoso, del malo y disoluto. Tal es la virtud peculiar a los Jîvas que en la vida han de ejercer de reyes y legisladores. El instinto del hombre trazó por emblema de esta virtud el centro o atributo de castigo en una mano y el globo o nidhi- padma (tesoro de dones) en la otra.

Dignidad.

Dominio propio

La dignidad es la majestad en grado menor. Orígenes y fundamentos de la majestad y dignidad son el propio dominio, la calma y el propio respecto, que están en el punto de conversión entre los dos grupos opuestos de emociones. En su íntimo y pleno significado entrañan el deseo de unir más bien que el de separar, el deseo de impedir en lo posible las relaciones de odio y discordia, y estimular y mantener las de armonía y amor.

Este es su íntimo y subjetivo aspecto. El aspecto externo y objetivo es <<inmovilidad>>, <<inacceso a la emoción>>, <<inemocionalidad>>, <<inmotividad>>. Estas palabras se refieren tan sólo a la externa condición física que acompaña a la interna disposición mental, y por lo tanto no describen exactamente aquel estado de ánimo y pueden conducirnos a error, pues sugieren la idea de que en el dominio propio no hay emoción alguna, cuando precisamente sucede lo contrario, sobre todo en el caso de los Jîvas

que empiezan a adquirir la experiencia , facultad o posibilidad de la emoción o disposición de ánimo llamada dominio de sí mismo. Entonces es muy violenta la lucha entre el deseo que forcejea por estallar en emoción de vicio y el deseo que se empeña en evitar semejante estallido, y producir, por el contrario, una emoción de virtud. Tan sólo de una manera gradual puede la naturaleza armónica ir venciendo y dominando a la pasional a través de prologada lucha en que poco a poco va debilitándose en adversario.

En el hombre externo, el resultado de esta lucha es la indiferencia completa, la inmovilidad y la calma. Retenido por las poderosas riendas de la razón (1), el indómito y salvaje potro de la naturaleza inferior del hombre queda en aparente inmovilidad; pero no debemos fijarnos en esta calma externa, sino en los intensos esfuerzos interiores, para comprender la verdadera naturaleza emocional del dominio propio.

El precedente análisis del dominio propio está apoyado en la común acepción de la palabra. Cuando alabamos al que sabe dominarse, alabamos en él su capacidad para refrenar la manifestación de una de las emociones que hemos clasificado entre las de naturaleza viciosa; pero el dominio propio significa también algunas veces la capacidad de restringir una emoción de virtud. Esto consiste, primeramente, en que contraemos la atención al resultado externo del dominio propio, en cual resultado se advierte la carencia de toda emoción y no sólo de las siniestras. En segundo lugar, el temperamento y constitución de las gentes ha dado al dominio propio cierto sentido laudatorio, a causa de que los más lo consideran según la disposición mental a que antes nos referimos al analizar la reserva y frialdad. En cambio, los menos dominan y retienen a veces, deliberada e intencionalmente, las puras emociones que, como la piedad deshecha en lágrimas, expresarían abiertamente en otras circunstancias, pero que en aquellas despertaría en los demás siniestras emociones de mofa o escarnio. Otro tanto puede ocurrir

inconscientemente por influencia del ambiente circundante o por insuperables convencionalismos, aunque la verdadera razón sea siempre la misma.

Heroísmo

El heroísmo es sencillamente la majestad puesta en acción, cuando el elemento de compasión por el oprimido y el de represión contra el opresor se trasmuta de potencial en actual. El primer elemento es, si cabe, aun más preeminente que el segundo. La naturaleza propia del heroísmo es la donación de hacienda y vida y de los más estimados bienes en socorro del débil y desvalido. Comparemos las dos expresiones sánscritas dâya- vîra (héroe de caridad) y dâya-vîra (héroe de compasión). El instinto popular no otorga el dictado de héroe, por pasmosas que sean las proezas, si en ellas falta el hecho o la posibilidad del propio sacrificio, si no ha sobrellevado sufrimientos o el riesgo de ellos. En el poema Mahâbhârata, el enumerar Bhîshma a Duryodhana la relación de los héroes, niega este título a Ashvattâmâ, hijo de Drona, no obstante igualar a Arjuna como guerrero, a causa de que <<Ashvattama tiene apego a la vida y no pelea con desprecio de ella>>.

Valor

Valor, esfuerzo, bravura, fortaleza y aguante, son grados y modalidades del heroísmo que se distinguen unos de otros por las diversas circunstancias en que se despliega la superioridad que posibilita la compasión por el débil y la represión contra el fuerte. Los grados se determinan por la variada amplitud de esta superioridad.

El heroísmo con todas sus modalidades se manifiesta casi exclusivamente en las profesiones bélicas a causa de que el actual estado evolutivo de la humanidad estimula y despierta

accidentalmente estas emociones de virtud en los casos de guerra; pero cuando el género humano alcance distintas circunstancias políticas y sociales, se reconocerá como ya reconocen las buenas doctrinas, que el heroísmo sigiloso, obscuro y desconocido de la vida cotidiana excede y supera al de las campales carnicerías y matanzas.

Recelo y Esquivez

El recelo es emoción contraria a la esquivez. Esta última entraña temor incipiente y consiste en repulsión más la conciencia de la posible pero segura superioridad del objeto de repulsión. El recelo entraña amor incipiente y consiste en atracción más la conciencia de la posible pero no segura superioridad del objeto de atracción. El recelo se manifiesta por la vacilación en la manera de aproximarse al objeto, es decir, si ha de ser en términos de igualdad o de inferioridad, desembarazada o humilde y respetuosamente. La esquivez se manifiesta por la vacilación en aproximarse de manera alguna, por el titubeo de si pasar junto a otro con ademanes de igualdad o de inferioridad, por la evitación de sus encuentros apresurando el paso, volviendo la cabeza o desviándose y escabulléndose desde lejos.

A causa de la insipiente de ambas emociones, se emplean a veces como sinónimas las palabras que las expresan. Sin embargo, conviene fijarse en el sentido que se les da en las frases siguientes: <<Un caballo esquiva un objeto que le asusta>>. <<El muchacho y la muchacha se aproximaban recelosos uno a otro>>. Si en algún caso se confunde el recelo y la esquivez será porque la emoción esté compuesta de vago deseo y vaga conciencia, por no estar viva la memoria de pasadas experiencias ni de su consiguiente resultado de placer o dolor, y así no hay esperanza definida, y por lo tanto tampoco hay concretos deseos de acercarse o esquivarse, sino una oscilación hacia atrás y hacia delante. Por falta de datos procedentes

de pasadas experiencias hay inseguridad de si el otro corresponderá afectuoso o airadamente; y esta inseguridad, propia del punto de contacto entre el recelo y la esquividad, se manifiesta por la vacilación en moverse ni en uno ni en otro sentido. Cuando predomina la esperanza se transmuta la emoción en recelo, y cuando predomina el temor, se transmuta en esquividad.

Confianza y Desconfianza

El grado de conversión del recelo es la confianza, así como el de la esquividad es la desconfianza. Esto resulta evidente, aún en la ordinaria acepción de las palabras. La confianza en otro implica atracción más el convencimiento de cierta benevolencia, amistad o humildad (cualquiera de las tres), por parte de este otro en quien se confía con relación a algún objeto de deseo. Esto da ejemplo de cómo al combinarse la simple emoción de una persona con la compleja conciencia de una emoción-virtud en otra, determinan una nueva emoción.

Seguridad es el grado superior de la confianza. Ejemplo de seguridad completa nos ofrecen las relaciones entre Dasharatha y Râma. El rey lamenta su desamparo y dice: << En verdad fuera yo feliz si conocedor Râma de mis íntimos sentimientos desobedeciera mi orden de destierro; pero ¡Ay! tan diáfana es su mente y tan segura confianza me tiene, que nunca sospechará doblez en mí ni presumirá que pensaba una cosa y le dije otra>>. Otro ejemplo nos dan las relaciones entre Râma y Bharata. Cuando Laksmana comunica a Râma sus sospechas de que Bharata haya llegado a la selva al frente de un ejército con el exclusivo objeto de matarles y consolidarse así en el trono, replica Râma: <<Si yo le dijera a Bharata que cediese la corona a Laksmana, Bharata respondería que sí y nada más>>. También son ejemplares las relaciones entre Dasharatha y Bharata cuando el primero dice: << Râma podrá tal vez apartarse de

la senda del deber, pero Barata jamás>>. Análogamente, la desconfianza es repulsión más la conciencia de cierto desprecio, ira o temor por parte de aquel se desconfía con referencia a algún objeto de deseo.

Desde otro punto de vista, la confianza es el convencimiento, la conciencia, la seguridad de igualarse a otro mediante oportunos esfuerzos, más el deseo de acercarse y asociarse a él. La fuerza estriba aquí en la igualdad y no en el esfuerzo, ni en la ocasión. La confianza es el deseo(1), más la conciencia de la capacidad de poner en acción la especializada forma particular de este deseo, que comúnmente toma la forma de una excitación general o engreimiento ansioso o a punto de afirmar y probar la superioridad y capacidad. La mera percepción intelectual de las propias fuerzas, sería tan sólo conocimiento, pero no la emoción o sentimiento(2)

(1)Ya de atracción, ya de repulsión

(2)Como vulgarmente se le llama

de confianza que siempre oculta un deseo íntimo, por serenas y tranquilas que puedan ser las apariencias. Para descubrir en esta clase de confianza(1) la un tanto oculta cualidad estrictamente emocional que, con arreglo a nuestra definición, entraña siempre una referencia a otro Jíva, hemos de recordar que esta disposición anímica implica directa o indirectamente el deseo de probar a otros la capacidad de cumplir alguna empresa, con el propósito de que, alguien por lo menos, le dipute por igual o mejor que los otros. Exactamente análogo es el análisis de la desconfianza desde este otro punto de vista.

Fe y sospecha, etc

Relacionadas respectivamente con la confianza y desconfianza como diversos grados o modalidades de estas emociones y aun a veces sinónimos de ellas son la fe, asentimiento y crédito por una parte, y la duda, sospecha y suspicacia por otra. La duda y la sospecha pueden distinguirse de la desconfianza con sólo substituir en la definición de esta última la palabra <<seguridad>> por la de <<inseguridad>>. La duda y la sospecha son respecto de la desconfianza lo que el recelo respecto de la confianza.

Conviene advertir que así como la palabra confianza puede emplearse en el sentido de confianza propia, en la que no aparece en el sentido de confianza propia, en la que no aparece muy claramente la característica emocional, así también las palabras fe, asentimiento, duda e incredulidad, tienen a menudo significado casi exclusivamente intelectual; pero si en estos casos descubriéramos su aspecto emocional, veríamos que su ejercicio en la vida cotidiana implica necesariamente relación con los demás. La fe en Dios es la realización de <<Yo soy Él>>; porque, fundamentalmente, la fe religiosa es la certidumbre de la existencia del Yo, y de aquí el triunfo de lo permanente, lo consciente y lo bienaventurado sobre todo cuanto no sea esto, por muy duradero y firme que parezca ser. A esta fe se le llama algunas veces <<fe sin pruebas>>, aunque el Yo es su propia prueba que ningún argumento puede robustecer ni debilitar. Las demás <<creencias sin pruebas>> son deficientes copias y pálidos reflejos de aquella primordial creencia. Además la fe en la existencia del Yo es el íntimo e infalible testimonio y fundamento de la fe en la inmortalidad. La fe en otros mundos es la resistencia que opone el Yo a someterse a los estrechos lazos de un conjunto de materiales limitaciones. Así, la fe en un hombre es el reconocimiento de que en él existe el mismo Yo que en nosotros y que, por lo tanto, obrará él como nosotros obraríamos. Análogamente, la falta de fe implica el reconocimiento en grado predominante de la pseudo-existencia del No-Yo, de sus incertidumbres, sus dolores, sus limitaciones y las

flaquezas que generalmente las acompañan. El aspecto emocional de esta fe y falta de fe se manifiesta en la poderosa influencia que ejercen en el temperamento y en la conducta con los demás. Emocionalmente pertenece la fe al orden del amor y de la unidad; la duda pertenece al orden opuesto. Tener fe en una persona es aceptarla tal como parece ser. Un contraído hábito de confianza es causa de que las apariencias y actos de ellas dimanantes, se acepten sin reparo y a veces con negligencia. Por esto la sospecha ve en las apariencias una tapadera de engañosos propósitos, y a menudo se figura equivocadamente descubrir malas intenciones tras inofensivas exterioridades. Contra el adquirido hábito de sospecha no vale bondad alguna, y la más inocente acción puede atribuirse a móviles que la conviertan en culpa.

Devoción

Ya dijimos que la devoción es distinta de la adoración. A primera vista (1) parece ser una emoción simple de la misma naturaleza que la adoración; pero en realidad es algún tanto compleja. La devoción es una entrega, un sacrificio, una donación a otro de todo cuanto uno posee. Tal donación implica necesariamente superioridad en el donante. El inferior recibe. Pero sí, como ya se ha dicho, el sentimiento de devoción es el sentimiento de un inferior hacia un superior, y al propio tiempo la devoción implica dádiva, y el dar supone superioridad en el donante, ¿no hay aquí una insuperable contradicción de términos?

Examinémoslo detenidamente. Debe entenderse tan sólo de una manera general, pero no invariable, que la devoción es el sentimiento de un inferior respecto de un superior. El marido es devoto de su esposa, la madre de su hijo, el médico de sus enfermos. ¿Es que en este caso se emplea impropriamente la palabra <<devoto>>? ¿O acaso el marido, la madre y el médico son inferiores a los objetos de su devoción? Evidentemente ni lo uno ni lo otro. Pero el criado es

también devoto de su amo; el soldado de sus oficiales; el discípulo de su maestro; las criaturas de su Creador. En este otro caso, es evidente la inferioridad del devoto y la palabra se emplea debidamente. ¿Tiene, pues, la palabra dos distintos sentidos correspondientes a ambos casos? Pudiera parecer así. Sin embargo, el significado de la palabra es en los dos casos servicio y ayuda. ¿Qué diferencia hay entonces? En el primer caso el servicio y la ayuda se prestan directamente al mismo objeto de devoción, y por lo tanto, la devoción es entonces ternura, pero se le llama devoción porque, como en ésta resplandece en ella persistentemente el elemento del

(1) Sobre todo cuando general y preeminentemente constituye un lazo entre su superior y un inferior.

Propio sacrificio. En el segundo caso, el persistente servicio es por la mayor parte coservicio, con propósito de adherirse devotamente por completo a otro objeto. La Divinidad, un maestro, un monarca o un jefe no necesitan, como tales, sacrificio alguno de sus devotos, discípulos, súbditos o subordinados, sino que lo requieren en beneficio del conjunto y partes constituyentes a quienes están sirviendo, es decir, ayudando(1). Tanto el objeto (Divinidad, maestro, etc.) como el sujeto (devoto, discípulo, etc.) de devoción son superiores, aunque en muy diverso grado, al conjunto y partes constituyentes. Cuando la divinidad, el maestro u otros superiores aceptan un servicio del inferior, lo hacen para proporcionarle ocasión de corresponder con sus escasos medios a alguna gracia recibida anteriormente y levantarle con ello del estado de inferioridad al de igualdad según antes dijimos; o bien graciosa y voluntariamente contraen con el inferior una nueva deuda, una obligación que necesariamente ha de ser remunerada en lo futuro y con ello se colocan de intento en la posición de deudor que hasta cierto punto y en tales circunstancias toman caracteres de inferioridad. Pero proceden así para estimular en el devoto las más excelentes

cualidades, únicamente compatibles con los sentimientos de poder y de confianza. Resumiendo, diremos que la devoción aplicada a un ideal, a un maestro, a la Divinidad, es reverencia, con el propósito de compartir el servicio que a otros se preste; y por inferior que generalmente sea el devoto, el solo hecho de la participación le da una limitada igualdad. Definida en su aspecto desidérico, es la devoción el deseo de igualarse con el ideal, no por la directa recepción de los dones impetrados, como en el caso de la adoración pura, sino por medio de la obediencia a los mandatos y docilidad a la guía recibida del Ideal.

Hemos de considerarlo ya la devoción en sus relaciones con el análisis de la adoración. La diferencia entre ambas es naturalmente mucho más difícil de establecer con fijeza, a causa de que, según antes dijimos, una y otra están siempre más o menos entremezcladas en la práctica; y además, porque bajo su más elevado e inegoísta aspecto tienen el mismo propósito y fin; esto es, la unión e identificación en el mayor grado posible. El lenguaje vulgar nos ofrece ejemplos del significado sinonímico de las tres emociones: << La madre ama>>, <<adora>> o es <<devota>> de su <<hijo>>. Análoga sinonimia se advierte en las obras sánscritas sobre el bhakti. Así tenemos: <<Vamos a explicar ahora el bhakti (amor o devoción). Su naturaleza es el extremado amor o devoción (prema) a alguien. Vyâsa dice que consiste en entregarse (anurâga) a la adoración (puja). Garga dice que es la predilección por escuchar persistentemente las enseñanzas sobre el Yo (Atma). Shândilya dice que consiste en ver incesantemente el Yo universal en el objeto de devoción y en el yo individual. Narrada dice que es ofrecer a Dios todas las acciones y sentir como la mayor desdicha el olvidar a Dios o verse abandonado de Él. Su propio fin es el amor (Bhakti). Narrada y Sanatkumâra, hijos de Brama, dicen que el amor es su propia remuneración. La naturaleza esencial del amor (prema) es inefable>>. Fácilmente se comprenderá el significado de estos

pasajes para advertir que no es muy fácil expresar con palabras la distinción, sobre todo si recordamos que su único fin es el Yo, que el amor es el sentimiento de la unidad del Yo, que la única recompensa del amor es la realización de esta unidad en el mayor grado posible, el moksha o liberación de las tristezas de separatividad, el nisshreyas o sumo Bien. Para expresar verbalmente la distinción podremos repetir que en la adoración pura y simple no entra el elemento del propio sacrificio, sino que sus características esenciales son el reconocimiento de la inferioridad y la impetración de auxilio. Por el contrario, en la devoción propiamente dicha, es elemento esencial el propio sacrificio, el ofrecimiento de cuanto se necesite en auxilio de la humanidad, con más un toque más o menos vivo del sentimiento de la ya lograda igualdad-identidad, de pertenecer a la misma familia y colaborar en la misma obra con el mismo espíritu de asociación. Pero si en la adoración también se hacen ofrendas y sacrificios, es tan sólo para probar con actos el reconocimiento de inferioridad. El significado de estos actos se encierra en la siguiente manifestación verbal: <<Mírame humildemente prosternado ante Ti, porque sólo de Ti dependo y sólo de Ti te suplico y sólo de Ti espero; y en prueba de ello ofrezco cuanto tengo y lo que más quiero para demostrar que Tú me eres más amado>>. Como este significado implica actos de adoración, sucede que cuando el adorante Jîva pertenece al tipo egoísta o <<demoníaco>> de que habla el Bhagavad Gîta, su egoísta maldad transmuta en detestables impurezas y matanzas y orgías lo que debieran ser puras y devotas ofrendas, y convierte la adoración a Dios en adoración diabólica, el sendero de la derecha en el de la izquierda y la magia blanca en negra. La verdadera devoción es característica de los Jîvas que están en el nivrittimmârga (sendero de renunciación); la falsa devoción es peculiar de los que todavía están en el sendero opuesto; pero la adoración es propia de unos y otros.

<<Cuando el sabio conoce que Hari (2) es todos los seres, extiende rectilíneamente el amor y devoción (bhakti) a todos los seres.>>

Parece tosquedad emplear las palabras inferior, superior e igual en semejantes relaciones, a causa de sus acostumbrados sentidos emocionales; pero en el presente análisis psicológico de las emociones, tomaremos estas palabras en su estricto y riguroso significado científico, prescindiendo entre tanto de cualquier otro que pudiera dárseles. Sin este equilibrio mental fuera imposible el provechoso examen del asunto. Así, la afirmación de que únicamente el mayor puede dar al menor, les parecerá redargüible a las mentes hinchadas de purísima devoción, siempre dispuestas a darlo todo en servicio del objeto de su devoción y, no obstante, con pleno sentimiento de su propia pequeñez e inferioridad cuando el objeto de devoción es Dios o un Maestro.

Lo que antes dijimos al analizar la devoción, puede ayudarnos ahora a determinar su verdadero significado. Podemos añadir aquí que las palabras <<mayor>> y <<menor>>, <<superior>> e <<inferior>>, <<más alto>> y <<más bajo>>, <<viejo>> y <<joven>>, etc., han de entenderse en términos de comparación comprendida en restringidos límites tan sólo respecto de este particular, y únicamente hasta cierto extremo. Lo que es inferior en conjunto puede ser indudablemente superior en algunos leves pormenores, pues no hay razón para que lo más pequeño en totalidad no sea notoriamente superior en determinado aspecto. De que el hombre sea superior al elefante no se deduce que también lo sea en fuerza física. El reconocimiento de una verdad no es irreverencia. Consideremos los casos de sacrificio de la propia vida en provecho de otro. En el momento del sacrificio, el que lo cumple se eleva sobre el objeto por cuya protección, favor o auxilio se realiza el sacrificio. Así lo indican las mismas palabras empleadas. Los Puranas nos ofrecen ejemplos de cómo, por actos de sacrificio, el más joven llega a ser

verdaderamente el mayor de sus mayores(1). Esto concuerda con la ley metafísica según la que nadie es esencialmente mayor o menor que otro, sino que teniendo en cuenta la totalidad del tiempo, espacio y movimiento, todos son iguales, porque en realidad son Uno. Esta interna ley metafísica se manifiesta en la práctica de la vida por el incontrovertible hecho de que los superiores dependen completamente de los inferiores en algún vital aspecto(2), y viceversa; pues todos están mutuamente relacionados y nadie puede prescindir del concurso directo o indirecto de los demás.

(1)Puru sacrifica su juventud a su padre Yayati y gana por ello mucha onra y fama. Sudeva, soldado siervo de Ambarisha y típico devoto del Señor, se eleva a más superiores mundos que su dueño por haber sacrificado su cuerpo en el campo de batalla. En la literatura moderna, cuando Fouquet, criado del rey, salva a éste, con grave riesgo de su vida, de quedar sepultado vivo en una mazmorra, le llama <<hijo mio>>, movido por ardiente sentimiento de piadosa ternura (Dumas, El Vizconde de Bragelone). El ex presidiario y ladrón Juan Valjuán se eleva a más alto nivel que el obispo Bienavenido en las primeras escenas de Los Miserables, de Victor Hugo

(2) Por ejemplo, los Municipios de las grandes capitales del mundo dependen en cierto modo de las brigadas de limpieza.

Lealtad

La lealtad y la fidelidad son grados de la devoción. El elemento de deseo, es decir, el deseo de cooperación y consorcio, es menos

activo y menos solícito. Espera la ocasión en vez de buscarla o incitarla como hace algunas veces el extremado celo de la devoción.

La severidad

La severidad es aquel aspecto de la majestad relacionado con la represión del mal. Su opuesta es la benignidad.

Temor

Temor es la emoción despertada por la severidad en quien es objeto de esta virtud. El temor respetuoso parece arraigar en la repulsión y tiene parentesco con el miedo. El poseído de temor admite la posibilidad de que existan en él deficiencias capaces de atraer los represivos poderes del objeto de temor, y en consecuencia, se siente a menudo desasosegado y procura instintivamente subsanarlas. El que está limpio de escorias no siente temor en presencia de Dios, sino adoración, devoción y amor. Dios no purifica las escorias por medio del castigo, sino que por virtud de Su propio e insuperable amor las transmuta en la pureza de amor y devoción en todos cuantos comparecen a Su presencia. Ha trascendido la majestad. El estímulo se corresponde con la benignidad como el temor con la severidad

Magnanimidad

Magnanimidad es la emoción-virtud que sigue inmediatamente en orden al dominio propio. El dolor causado por otro, las injurias que los demás infieren, no provocan lucha cuando a ello se opone la magnanimidad, sino que se perdonan y olvidan.

Liberalidad, indulgencia y generosidad son otros nombres usuales de la magnanimidad, aunque no llegan a las alturas de perfecta compasión y constante benevolencia. La ecuanimidad o paciencia es la más suave y general forma de la indulgencia. Es el habitual perdón de incesantes molestias, como la indulgencia es la paciencia aplicada a injurias graves.

- (1) Compárense las descripciones que la literatura puránica, budista y otras análogas hacen de los <<contagiosos>> e <<infecciosos>> efectos que aun en los animales producen las perfectas virtudes de rishis, yoguis y santos. Para la explicación verbal de esta materia es preciso considerar los cuerpos sutiles (sukshma sharura, etc.)
-

Rencor

Implacabilidad, rencor y venganza son emociones que en el orden de la repulsión se contraponen a las anteriores. La impaciencia, dureza, petulancia, suspicacia, quisquillosidad, aspereza, etc., son modalidades más o menos directas del rencor. La dureza, petulancia y quisquillosidad podrían expresarse con una misma palabra, pues la actividad de la mente en estos casos parece ser de repulsión y hostilidad más o menos implícita hacia otro, con vaga consciencia de la superioridad o igualdad de este otro. Así sucede cuando al dar algún consejo sobre determinado punto de conducta que el aconsejado es incapaz de seguir por falta de conocimiento y confianza en el consejero, si resulta mal la cosa, se deshace aquel contra éste en exclamaciones de : <<Ya me figuraba yo>>; <<ya lo decía yo>>; <<yo no dije tal>>; <<Ya me lo presumía>>; <<No debería haberlo hecho>>; etc., Esto ocurre con mucha frecuencia y ha de

evitarse deliberadamente por medio del sentimiento de buena amistad, tomando por regla que no debemos inmiscuirnos violentamente en lo que no podamos corregir.

Justicia. Prudencia

La rigidez, implacabilidad y rigor son exageraciones de la justicia, así como la probidad, rectitud, prudencia, discreción, cautela y circunspección son emociones-virtudes relacionadas con la justicia, y todas ellas pertenecen al orden del dominio de sí mismo. En la justicia predomina la idea de <<dar a cada cual estrictamente lo suyo>>; en la prudencia la de <<no quitar ni negar a nadie lo que no deba quitársele ni negársele>>; en todas alienta el deseo de evitar la desigualdad por indebido detrimento ya de uno mismo ya de otros.

Los celos son una peculiar y pujante emoción. Parece ser la repulsión más el reconocimiento de una posible y aun probable especie de superioridad en el objeto envidiado, la cual capacita a éste para obtener en su exclusivo provecho algo que ambos anhelan, ansían, quieren, codician y desean. Los celos implican amor a determinado objeto y odio a quien impide conseguir este objeto. La intensidad de la emoción está directamente proporcionada al grado de exclusividad en la posesión que deseamos adquirir y que tememos ver adquirir por otro. Cuando no se desea la posesión exclusiva, sino que se teme que otro la desee y obtenga, los celos se transforman en la duda de si renacerá nuestro amor al objeto, o bien en la inseguridad de si conservaremos el inapreciable afecto de la persona amada.

Mientras el amor no se aparta de su propia morada es incapaz de celos, y aun se complace en el efecto otorgado por otros al objeto de su amor y lo considera como una dilatación del común campo de amor, y si alguien intenta arrebatársele la persona amada, se sonreirá serenamente confiado(1) en la inutilidad del intento.

En la más intensa forma de celos, relacionada con el amor sexual, en que la integridad y entereza de la relación no consiente partícipes, por lo menos entre seres humanos, es inevitable la emoción (a no ser que haya entera confianza mutua), y el amor y el odio surgen en sus más violentas modalidades. De aquí que podamos considerar los celos como una emoción que perturba, estremece y desgarrar la mente humana con más poder que ninguna otra emoción, y como ninguna otra, excita simultáneamente su dual naturaleza.

(1) Pero en exacta proporción a la confianza que abrigue

El amor celoso es sin duda alguna un amor egoísta. El amor verdadero no es egoísta ni tampoco inegoísta. Busca la unión, que significa igualdad de los términos que han de unirse. Por lo tanto, mientras el deseo de unión existe en ambos términos de relación, el verdadero amor no es egoísta ni tampoco inegoísta, en cuanto concierne a dichos dos términos. Sin embargo, cuando el deseo de unión existe en una parte, pero no en la otra, entonces el deseo de unión no pasa de ser un deseo de adquisición, un deseo egoísta. En los celos, el deseo de unión es tan sólo un deseo de adquisición porque si realmente hubiese verdadero amor en ambas partes, no habría posibilidad de que interviniese una tercera, y en consecuencia no se despertarían los celos en la mente del que ama. Así no hay celos en quien no hay exclusividad ni reserva y cuya amorosa mirada no se convierte hacia la separatividad material, sino hacia la espiritual unidad.

Lujuria

Esto nos conduce a la vecina emoción llamada lujuria, la clase de amor más a propósito para responder al sentimiento de celos. Las

naturalezas refinadas extrañaran por impropio e inadmisibles, a primera vista, que llamemos amor a la lujuria. Sin embargo, algo de común hay en ambas emociones. Posteriores y nocivos conceptos con sus naturales e inevitables consecuencias han determinado que se considere la lujuria como un verdadero mal; pero que no fue siempre así, lo demuestra la frase <<juventud lujuriosa>> en significación de la robustez y capacidad para el amor físico sin ningún sentido deprimente.

Así como el amor es generalmente el deseo de unión por intercambio e igualación, así la lujuria es el preeminente deseo de unión por intercambio e igualación en el cuerpo físico.

Como quiera que los matrimonios determinados tan sólo por la lujuria conducen invariablemente y más o menos pronto a la saciedad y agotamiento de la naturaleza física, dejando incultos los cuerpos sutiles, resulta que las formas superiores del amor permanecen latentes e in-manifestadas durante largos períodos de tiempo, y la infelicidad es la consecuencia lógica de tales uniones sexuales, mucho más cuando no están santificadas por las formalidades del matrimonio, que al fin y al cabo proyectan una sombra de religión y espiritualidad. Entonces se ve claramente que la lujuria es mala por sus consecuencias de hastío, agotamiento, laxitud, tristeza e infortunio, pues de otro modo no fuera vicioso y nadie negaría su parentesco con el amor. Lo mismo ocurre respecto de otras disposiciones mentales a las que con menos vacilación aplicó el hombre la palabra amor. Sabemos, por ejemplo, que los epicúreos saboreaban fruciosamente lenguas y sesos de ruiseñor y otras delicadas avecillas. La actual constitución de la mayoría de la raza humana es tal, que placenteramente sanciona el uso de la palabra amor en casos semejantes, sin advertir en modo alguno el horror de las copiosas matanzas que suponen. Sin embargo, en el estricto y abstracto sentido de la palabra su empleo es de perfecta corrección

en dichas ocasiones(1), pues únicamente las <<consecuencias>> entenebrecen entonces la palabra amor.

(1)Véase cap.- VI

(2)Mahâbhârata.- Anusgâsana Parva CXV.26

<<La carne no crece en la hierba ni en los árboles ni en las piedras. Tan sólo se obtiene por la muerte de un ser viviente. Tan sólo por esto es pecado comerla>>.

El misterio del amor físico

Conviene advertir que cuanto más se contrae el amor al yo físico, más lujurioso es; y que cuanto más se acerca la lujuria a un mero apetito, a un simple deseo sensual, menos carácter tiene de emoción propiamente dicha.

No estará de más dar una breve explicación sobre el misterio del amor físico, que ilustre algún tanto esta cuestión, aunque sea punto peculiar de la Metafísica Jîva en su aspecto procreativo.

La procreación es asexual en los llamados organismos inferiores. Una célula crece por absorción de substancias nutritivas y a expensas de otro ser(1) desarrolla su propia entidad. Pero la porción o masa de materia que constituye su <<unidad>> o <<individualidad>>, entraña inherentemente el principio de multiplicidad, y por lo tanto más o menos tarde habrá de separarse o dividirse necesaria e inevitablemente en dos partes. Pero al separarse, la segunda masa retiene la naturaleza <<viviente>> que adquirió durante el período de unidad, y de este modo se convierte en el centro vital de un individuo análogamente constituido; y otro Jîva de la misma especie viene entonces a ocupar la tan prontamente dispuesta morada. Grado por grado continúa el proceso desde el udbhijja (generación por fisura, separación o brote) a través del svedaja (generación por

exudación o <<gotas de sudor>>) y del andaja (generación ovípara o por huevos) hasta el pindaja o generación vivípara de la humanidad sexual. La naturaleza del procedimiento es idéntica, pero la modalidad ha cambiado completamente. La <<expansión>> de un Jîva materializado que en el primer grado fue causada por nutrición directa, actual y real, relativamente hablando, tiene ahora por causa la excitación de los múltiples sentidos y órganos del cuerpo del Jîva por la apropiación de otro Jîva materializado, la cual substituye y simula el procedimiento de absorción nutritiva.

La simulación y substitución encubren el aparente misterio. Cada Jîva encarnado atrae a otro con objeto de absorberlo en sí mismo y dilatar de este modo su propia vida; pero al mismo tiempo cada uno repele al otro lo suficiente para no quedar absorbido por completo. Sin embargo, la atracción acaba por prevalecer soberanamente contra la repulsión, de suerte que reducida esta última en la superior modalidad del amor, llamada mukti, al simple reconocimiento de la separada existencia individual, resulta una mutua aproximación, un muto abrazo, una simulada pero no real absorción nutritiva. Entonces el apetito y el deseo se transforman en emoción.

La separación en sexos, al llegar al término medio de la evolución, es un magistral recurso de la Naturaleza para colocar al fácil alcance de los Jîvas un compendio de todas las experiencias (1) sean únicamente una copia, por muy predominante que interiormente resulte.

La separación de sexos parece haber sido determinada por el sencillo procedimiento(2) de la separación de las funciones (3) paternal y maternal, o sean respectivamente las de engendrar y separar y las de nutrir y

(1) Las resultantes del contacto de los sentidos con todos los aspectos de la materia o prakirti

(2) Si bien ha necesitado muchos miles de años para llegar a su madurez.

- (3) No separación absoluta ni radical ni exclusiva, sino parcial y por respectivo predominio.

Cuidar, pero ambas cobijadas por el amor, que en este caso es el mantenimiento de la <<unidad>> después de la <<separación>> y constituye la base de la familia, la tribu, la nación y la raza. La división en sexos es un recuerdo de la primaria y esencial división en Yo y No-Yo; y así como esta división es el indispensable requisito de toda experiencia, así la natural división en sexos es el medio más sencillo, fácil y a propósito para dar a los Jîvas la experiencia de las ya nobles, ya groseras, ya vivas, ya tardas sensaciones y emociones. Verdaderamente el hombre y la mujer serán uno para otra el mundo entero, mientras subsista la separación de sexos(1)

-
- (1) El sentimiento sexual es de tan suma importancia para la vida en el actual estado de la evolución humana, que no caerá fuera de propósito hablar un poco de él, pues parece que los capitales problemas relacionados con este punto podrán resolverse si tenemos en cuenta los hechos metafísicos que a ello referentes expone el texto, para aplicarlos cuidadosamente a los hechos concretos.

El hombre y la mujer se corresponden por analogía con el Yo y No-Yo. Al hombre pertenecen las características del Yo: unificación, sistematización, elevación y amplitud de miras, conocimiento y razón. A la mujer pertenecen las características del No-Yo: multiplicación, división, limitación, reclusión, separación, intensidad, motividad, deseo y emoción. El hombre es el Yo interno y la mujer el cuerpo externo (Vishnu Purana I, II). Sin embargo, debemos recordar que todo esto es puramente comparativo, porque en todo organismo individual existen y deben existir ambos factores, aunque también debe predominar uno sobre otro. Los nombres de hombre y mujer se emplean tan sólo porque hoy por hoy las características del Yo predominan en la constitución orgánica masculina, y las del No-Yo en

la femenina. Las Escrituras indas dicen repetidamente que el Jîva no tiene sexo, sino que tan sólo lo tienen las envolturas de que periódicamente se reviste. También dicen las Escrituras que todos los Jîvas deben pasar por ambas clases de envolturas vez por vez, por acción y reacción de uno a otro linaje de experiencias. De que estas distinciones, como todas las demás, son puramente comparativas y que en éste como en los demás casos no tiene rígida y concluyente definición, nos da ejemplo la equilibrante y mutua neutralización que puede observarse tanto en la vida humana como en la naturaleza. Porque en términos generales, las características asignadas respectivamente al hombre y a la mujer se advierten tan sólo en sus extra-familiares relaciones con el mundo exterior, pues en el seno de la familia aparecen dichas características poco menos que invertidas, porque mientras la esposa y madre es toda ella devoción y sacrificio, el lazo de amor que mantiene unida a la familia y el pensamiento previsor que provee a sus cotidianas necesidades, el marido y padre es egoísta y apegado a su propia comodidad, como un caso de conservación de energía. Así, el espíritu de amor y solidaridad humanas que en Oriente toma la forma de <<patriarcado familiar>>, en Occidente es hoy día individualismo más nacionalismo en detrimento de la familia.

Conviene advertir respecto a las características distintivas del sexo, antes referidas, que la terminología médica en idioma sánscrito deriva del padre todos los sistemas del organismo: el deseo, nervioso, vascular, dérmico, etc., y deriva de la madre los distintos órganos y partes sueltas del cuerpo, como la carne, sangre, corazón, bazo, hígado, grasa e intestinos.

Respecto al gradual desenvolvimiento y término del sexo y del sentimiento sexual, sabemos por la Doctrina Secreta y más vagamente por los Puranas, que la humanidad fue asexual en sus comienzos, se transformó después en andrógina, más tarde bisexual y que ha de volver a convertirse en andrógina para terminar en

asexual antes de que comience el pralaya. Con arreglo a las leyes ontogénicas, o, para hablar más claramente, de conformidad con la universal ley de analogía según la cual <<como es arriba es abajo>> y <<como es en lo mayor es en lo menor>>, vemos compendiado hoy día todo esto en la vida del individuo, aunque, por supuesto, de una manera general más psicológica que física, en las etapas de infancia, adolescencia, juventud, virilidad y vejez. Conviene advertir, por otra parte, que las palabras asexual, sexual, etc., son puramente relativas, pues según empieza a demostrar la moderna anatomía, no han desaparecido completamente en un sexo los signos del opuesto, sino que se conservan atrofiados o en rudimento, por la sencilla razón metafísica de que el Yo y el No-Yo nunca pueden estar absolutamente separados. Las excitaciones que pervierten y extravían el sentimiento sexual antes y después de la adolescencia en el individuo, como también en las razas (pues la historia demuestra que los matrimonios y la corrupción sexual han precedido invariablemente al nacimiento y disolución de los organismos nacionales), parecen corresponder asimismo a los elementos del plan general de la evolución. Lo que probablemente serían normales y saludables procedimientos de procreación en este vasto plan con oportunidad de lugar y tiempo y la necesaria plenitud de pertenencias, en las primera, segunda , sexta y séptima razas, serían insanos, peligrosos y estériles abusos y aberraciones si rebasaran sus propios límites en las razas tercera, cuarta y quinta.

Para explicar el por qué de este plan de evolución hemos de referirnos a La Ciencia de la Paz. En la sucesiva manifestación del Logos <<Yo-Esto-No>> porque se establece el proceso del mundo, la primaria condición asexual de la raza corresponde a la condición del primer factor <<Yo>> o <<Aham>>, en el que el segundo factor <<No-Yo>> o <<Esto>> se halla débilmente presente. Cuando se desenvuelve el segundo factor, tenemos la condición andrógina, y al igualarse ambos factores se produce la separación de sexos. El

desarrollo del tercer factor <<No>> o <<Na>> (Negación) determina una nueva confusión de sexos y la vuelta al estado hermafrodita, aunque en distintos niveles. Finalmente, al cobrar mayores bríos la Negación, sobreviene de nuevo la condición asexual poco antes de comenzar el pralaya.

Esta general idea parece haber formado el tipo de la historia humana según ha sido y será corriente durante algunos millones de años (según los Puranas y La Doctrina Secreta) desde el advenimiento de la tercera raza con la afluencia de Jîvas mayores y menores de otros planetas hasta la aparición de la sexta raza. El tipo ha sufrido las extorsiones y contrahechuras consiguientes a la lucha con la materia, pues podemos observar que el proceso histórico de la humanidad ofrece tres puntos culminantes, conviene a saber: 1º. La fusión de un pueblo joven y vigoroso con otro decadente, estéril y unisexual, por medio de la conquista violenta de sus mujeres, riquezas y territorio; 2º. El nacimiento de un nuevo pueblo de emigrantes y conquistadores, nutrido al principio por el viejo; 3º. Una nueva fusión por conquista, otra decadencia y muerte del pueblo viejo y así sucesivamente. Las infinitas e insaciables ansias de amor que generalmente se atribuyen al misterio del amor sexual, no pueden identificarse absolutamente hasta destruir esta relación y desbaratar en consecuencia su propósito. Si embargo, cada vez se hallan más próximos a esta completa identificación mutua, aun en el estado físico y mucho más todavía en el super-físico, comparado con el físico. Por lo menos, el ordinario concepto que tenemos del mukti es el de completa identificación.

Respecto a los extravíos sexuales de que hemos hablado y para prevenirse eficazmente contra la aniquilación de las fuerzas que mantienen la normal evolución humana y disminuyen la contrahechuras del ideal tipo humano en su contacto con la materia, facilitando así el progreso de la historia, parece que sólo hay un medio completamente satisfactorio: el drama de varna y âshrama

establecido por el primer Manu de la raza humana y entresacado de los caudales de sabiduría que acopiará de las vastas experiencias adquiridas en pretéritos kalpas. Las luchas, problemas y dificultades así individuales y psíquico-físicas como domésticas, sociales, económicas y políticas que trastornan y amargan hoy la vida humana, dejarían de conturbar al mundo si el mundo retrocediese hasta tocar de nuevo los principales perfiles de aquella supuesta utopía que según todas las probabilidades se vio un tiempo realizada en India. De serle imposible seguir ni aun los más salientes principios de aquella amplísima política, habrá que perder toda esperanza y la humanidad seguirá hundiéndose más y más profundamente en el valle de lágrimas. Pero no es así. Hay esperanza. La utopía se realizó antes y volverá a realizarse. Si la raza se entregó a las licenciosas excitaciones engendradoras de enfermedad y dolor, fue porque estaba hastiada y ahita de salud y paz; pero cuando la canse y fatigue el dolor retrocederá alegremente en querencia de paz y salud. Las dificultades de la vida moderna que se reflejan principalmente en el egoísmo y excitación propios de la sexualidad, son necesarias para que la raza recurra por contraste a los olvidados comentarios de Manu y restituya a sus sencillas pero fundamentales leyes la profundidad y plenitud de significado que verdaderamente contienen.

Violación

Cuando la lujuria o amor fisiológico es completamente unilateral, aparece la emoción correspondiente al acto de violentar a una mujer. Esta emoción está copiosamente constituida por las de orgullo y opresión que en los Jívas de la izquierda determinan una especie de placer, acompañado de un sentimiento de poder y superioridad, según aparecerá más tarde.

Adulterio

A razones análogas se debe la frecuencia del adulterio, pues no solamente excita la emoción de lujuria, sino también la de malicia y algunas veces la de venganza o de orgullo y vencimiento y además de temor que, por una particular perversión (1), se convierte en sentimiento placentero hasta cierto punto, no obstante ser doloroso en su origen. Algunas veces son diametralmente opuestos los motivos. Las miserias de un matrimonio infeliz pueden distanciar a los cónyuges y ponerlos en compañía de quienes mejor satisfagan sus naturales ansias de amar y ser amados. En tal caso fuera el adulterio más disculpable, y distinto del adulterio lujurioso a que antes nos referimos. Sin embargo, por regla general sucede que harto ya uno u otro conyuge de los tranquilos goces de la vida de familia y disgustado de ellos por rancios, se interna en los ásperos caminos de las sensaciones violentas; o bien, fatigado ya de la vida crapulosa, vuelve alegremente a la tranquila del hogar. Así el alma se mueve perpetuamente entre los <<pares de opuestos>> que constituyen el proceso del mundo

<<El adulterio conduce al infierno>>, significa que tiene su raíz en las emociones siniestras, y, por lo tanto, da ramas y frutos también siniestros. Si el manantial está emponzoñado, toda la corriente llevará la misma ponzoña. Si la emoción y actitud integral del padre es pura, pacífica, feliz y amorosa en el momento de engendrar y separar de su propio upadhi un nuevo upadhi, resultará que por participar este núcleo de la pura naturaleza de su patrio upadhi, servirá de morada a propósito para un Jîva puro. De otro modo será un núcleo impuro en que se encarne un Jîva también impuro. En esto se halla la explicación y significado de la pública y solemne santificación del matrimonio a fin de desvanecer toda ajena emoción de vergüenza, temor o celos, de modo que haya oportunidad de que entre los cónyuges se establezca la paz y amor necesarios para beneficiar a los hijos.

(1) De que trataremos más detenidamente al hablar de la filosofía poética y literaria

Fidencia

Fidencia es la emoción opuesta a los celos, es decir, la atracción más el reconocimiento de una posible superioridad en quien nos ayudará a asegurar el objeto que deseamos. Es la emoción que siente el padre respecto de cuanto el porvenir de su hijo promete; la emoción expresada por el apotegma sánscrito.

<<Dejad que un hombre desee sobrepujar a los demás; pero que desee también que le sobrepuje su hijo>>

Envidia

Envidia es la misma emoción de los celos cuando la superioridad del objeto envidiado es más notable; mayor la repulsión y más débil el esfuerzo para inferiorizar a quien se envidia por haber menos esperanza de lograrlo. Los celos y la envidia cesan tan pronto como uno de los dos rivales ha obtenido el disputado objeto. Entonces ya no siente el perdidoso envidia ni celos, sino el odio de la malicia. Algunas veces se emplea la palabra envidia en el sentido relativo de emulación, tal como aparece en esta máxima sánscrita.

<<Envidia las causas, no los resultados>>; esto, es envidia y emula los méritos de que se deriva la prosperidad y esfuérate en desarrollarlos en tu propio ser; pero no envidies ni codicies en ningún caso la prosperidad resultante de ello.

Malignidad

La malignidad es el odio con añadidura del miedo. Se transmuta en tiranía, crueldad y opresión. La arteria es un término medio de la malignidad, pues no ataca declaradamente, sino que procura herir a mansalva, por insinuación o por medios oblicuos, de modo que el agresor no lo parezca en la sombra y pueda fácilmente esquivar el temido golpe de retorno. Suele advertirse esta emoción en algunos, en apariencia fuertes, contra otros en apariencia débiles, y entonces toma la forma del deseo de infligir dolor y avasallar a otro, de suerte que éste no pueda quejarse abiertamente de ello. Acecha la oportunidad de herir cuando el dolor coloca a la víctima en situación todavía más penosa que el callado sufrimiento. En este caso existe el temor de decaer en el concepto ajeno y de ser tratado en consecuencia. El inferior siente esta emoción respecto del superior como resultado de su esfuerzo por vengarse de la tiranía. Muchos que se llaman malignos y viles a otros, pero que lo son más que ellos por opresores y rapaces, engendran con sus malas obras malignidad y vileza en sus víctimas y se encolerizan cuando éstos resisten de modo que les parecen viles y malignos. La malicia esta íntimamente ligada y acaso es lo mismo que la malignidad.

Mezquindad

La mezquindad es la rigidez puesta en donde debiera haber más propiamente benevolencia o mananimidad. La tacañería es una emoción congénere que vulgarmente se aplica tan solo a cuestiones de dinero.

Prodigalidad

La prodigalidad, negligencia, apatía y boato son transmutaciones de la mezquindad y consisten opuestamente en exceso de la

benevolencia o en personal ostentación allí donde la rigidez sería necesaria.

Insolencia

La insolencia, impertinencia, petulancia, bravuconería, presunción y jactancia son opuestas a la humildad, transmutaciones de la malicia y congéneres de la tiranía. Consisten en presumir de igualdad o superioridad, cuando realmente hay inferioridad respecto del objeto de la emoción. En este caso predomina el deseo de repulsión, aunque no sea muy intenso en un principio. El insulto expresa el concepto que se tiene de la inferioridad del insultado.

Alevosía

La astucia y la alevosía son las activas formas de la malignidad y malicia; pero el elemento de disgusto está más encubierto.

La administración se nos presenta como emoción compleja. Por supuesto, que para decir si tal o cual emoción es simple o compleja, debemos tener en cuenta el significado de la palabra con que generalmente se la designa; y esto ocurre con la palabra admiración, que expresa varias fases de la misma emoción, a causa de la pobreza de los idiomas, resultante de la escasa minuciosidad de sentimientos en los pueblos que los hablan. Para nuestro propósito emplearemos la palabra admiración en el sentido más frecuente. Del examen de la mayoría de los casos particulares en que se emplea la palabra, resulta que generalmente se aplica cuando se reconoce la superioridad del objeto de admiración, aunque el sentimiento de atracción que la acompaña quede neutralizado o disminuido por circunstancias colaterales.

Admiramos la habilidad de un prestidigitador, le reconocemos superiormente hábil y nos complace y gustan, aunque no en gran manera, pues los resultados de su habilidad los diputamos frívolos y desperdiciadores de tiempo y trabajo. También admiramos la

habilidad de un general en la feliz dirección de una campaña; pero si nos mantenemos al propio tiempo que los resultados de la habilidad sean depredaciones y matanzas. En cambio, si nos inclinamos a uno de ambos bandos, ya no sentimos admiración, sino que el vencedor es para nosotros un objeto de apoteosis o de satanización, y adoramos o aborrecemos su nombre según sea el bando nuestras simpatías. Asimismo admiramos la hermosura de una persona y le reconocemos superioridad en este punto; pero hay algo que detiene la atracción y la impide transmutarse en reverencia o amor, quedándose tan sólo en admiración.

Por consiguiente, la admiración es la atracción más el reconocimiento de la superioridad del objeto en algunos puntos, más el reconocimiento de la superioridad del objeto en algunos puntos, más el reconocimiento de su inferioridad en otros. Linda con la estimación, en la que acaso es más intenso el elemento de atracción y diferentes los objetos de ella y los atributos estimulados. Hay en la estimación cualidades de vulgar utilidad indirectamente deleitante. En la admiración hay cualidades más directamente placenteras. Esto parece ser lo que a entrambas distingue, pero con referencia a un solo y especial empleo de cada término.

Asombro

El asombro es distinto de la admiración, aunque tenga algo común. Es el reconocimiento de la superioridad del objeto más la atracción con deseo de aproximarse a él, más la incertidumbre de poder acercarse. El conjunto de la emoción está envuelto en lo inesperado del objeto, que es algo insólito y sobresaliente del ordinario curso de las experiencias. De esto resulta la incertidumbre respecto a la posibilidad de aproximarnos. La manifestación física del asombro es la dilatación general de las facciones, con ojos y boca abiertos, a consecuencia de la sensación de placer acompañada de

suspensión de movimientos que naturalmente corresponden a la mencionada incertidumbre(1). El asombro se resuelve en admiración por una parte y en terror y desconfianza por otra, si bien hay una sutil distinción entre ellas.

Con el asombro están relacionados los místicos, lo misterioso y la curiosidad, aunque estos nombres no expresan tan exactamente como el asombro las emociones respectivas. La diferencia entre ellas está establecida por el carácter especial de los objetos de las emociones y su mayor o menor importancia y singularidad.

Curiosidad

La curiosidad se reduce en cierto modo al deseo de saber menudencias, fruslerías, novedades callejeras, de ver lo no visto, sentir lo no sentido, ponerse en contacto de lo que no se conoce, como les ocurre a los niños y a los salvajes, y en más dilatada esfera a los científicos ansiosos de conocer los enigmáticos pormenores del mundo circundante. Pero en este sentido no es la curiosidad una emoción tal como hemos definido esta palabra, sino más bien un apetito directo del hombre mental, análogo a los del hambre y sed en el hombre físico. Porque de la propia suerte que al nutrir los padres el cuerpo físico del hijo, determinan en éste el pitirna (deuda con los padres), así los Rishis de la raza alimentan y nutren el cuerpo mental del Jîva determinando en éste el rishirna (deuda con los Rishis). Los dioses de los elementos suministran los medios de llevar a cabo ambos planes y en consecuencia son acreedores al devarna (deudas con los devas). En este aspecto, el propósito de la curiosidad es prácticamente el mismo que el de todo deseo primario, el de vivir más y más plenamente, de sentirse a uno mismo con redoblado vigor, de ejercer mayor y más completo dominio y gobierno sobre todo cuanto nos rodea, y sujetarlo o hacerlo partícipe de nuestro propio ser.

- (1) A esta emoción se refieren las frases :<<ojos de asombro>>, <<quedarse como una piedra>>,<<quedarse sin habla>>, etc.

Sin embargo, el elemento intelectual es más predominante en la curiosidad que en el deseo primario. Según dijimos antes(1), al conocimiento sigue el deseo, al deseo la acción y a la acción mayor conocimiento que conduce a un más complejo deseo emotivo y a más robusto poder de acción, cuyos resultados se entraman en nuevas y más complicadas labores de indefinida rotación. Por consiguiente, en este primer significado es la curiosidad el deseo de mayor y cada vez más amplio conocimiento como medio de dilatar más y más la vida.

En el segundo significado denota la curiosidad un vicio leve y se acomoda mucho mejor a la definición que de las emociones hemos dado, pues en este otro caso es el deseo de conocer ajenos asuntos personales a fin de lograr con ello cierto ascendiente sobre la persona de curiosidad, o bien de proporcionarse siniestras ocasiones de chismorreo y escándalo. En este aspecto es la curiosidad del mismo linaje (aunque de distinto grado y calidad) que la curiosidad derivada de las representaciones teatrales o de la lectura de novelas, por cuyo indirecto y, por decirlo así, substitutivo medio vivimos varias existencias y pasamos por muy diversas experiencias. Además, en este segundo significado, la curiosidad es una emoción de que muchos humanos padecen en extremo con frecuencia perjuicio de otros. Sin embargo, como todas las cosas, tiene sus ventajas y sus inconvenientes. La curiosidad entre convecinos nos induce a reforzar los puntos débiles de nuestra conducta y a vivir de modo que todas nuestras acciones puedan sacarse a la luz del sol sin temor de que sirvan de pasto a murmuraciones pueblerinas.

En cuanto a las representaciones teatrales y lectura de novelas, la curiosidad aparece como un deseo de deseo; porque el deseo de

ver dramas o de leer novelas, es el deseo de experimentar las emociones que en nosotros despierten los personajes. De esto trataremos con mayor extensión más adelante(1); pero por ahora diremos que en rigor analítico el deseo de deseo es una imposibilidad psicológica, aunque admitimos semejante frase porque sirve para expresar convenientemente algunas ordinarias actitudes mentales, y realmente significa el deseo de cierta condición para uno mismo, por la cual sea posible gozar de ciertos objetos placenteros, con más el vivo recuerdo de ellos y el reconocimiento de la presente incapacidad de gozarlos. Cuando un enfermo que ha perdido el apetito desea recobrarlo, ¿desea realmente el deseo de comer? Lo que en verdad desea son los agradables manjares y bebidas de que gozaba en estado de salud y de que a la sazón le impide gozar la enfermedad; pero en vez de reconocerlo así, se contrae a decir que desea recobrar el apetito(2).

Sorpresa

La sorpresa y el pasmo son modalidades gradativas del asombro y constituyen una especie de excitación del sentimiento de curiosidad(3). Las palabras sorpresa y pasmo se emplean a veces para denotar las correspondientes y análogas actitudes mentales del orden y repulsión.

(1) En el capítulo

(2) También hay otro aspecto más sutil en que el Jîva desea deseos. Cada cuerpo sutil es psíquico o psicológico y pseudo-inmaterial comparado con el físico; pero es a su vez material y, por lo tanto, objetivo, comparado con otro cuerpo más sutil. Así es que los conocimientos, deseos, acciones, etc., en apariencia psíquicos e inmateriales resultan objetos materiales para los conocimientos, deseos y acciones del

hombre interno cuya intimidad está cada vez más hacia dentro (antarantah), como dice el Tripâd-Vuibhuti-Mahâ-Narâyana-Upanishat

(3) Como por ejemplo, cuando decimos: <<Esto es muy curioso, muy notable, muy singular>>

Sublimidad

La sublimidad es también congénere del asombro y aparece cuando lo inesperado y extraordinario llegan al punto mínimo y la superioridad a su punto máximo. El pavor está íntimamente relacionado con la sublimidad, pero difieren ambos en que mientras en el pavor hay algo de miedo, en la sublimidad sólo hay atracción. Lo asombroso, lo sublime y lo pavoroso tienen por objeto tanto o más frecuentemente las escenas <<inanimadas>> de la naturaleza(1) que los seres vivientes(2). Pero tan sólo metafóricamente calificaremos de sublimes las escenas de la naturaleza, porque nuestra imaginación las reviste de atributos humanos, cuyo vigor los equipara a la realidad. La grandeza y la magnificencia están relacionadas con la sublimidad y a veces se toman por sinónimo de ella.

Disgusto

Disgusto es el temor en algún punto, más el menosprecio respecto de otro.

Repugnancia y aborrecimiento

La repugnancia y el aborrecimiento son emociones congéneres que expresan modalidades del odio. En cuanto a la fase o modalidad

que denota cada una de estas palabras, no es fácilmente determinable, porque se emplean por lo general con mucha vaguedad e imprecisión. La repugnancia expresa repulsión hacia un inferior motivada por su impureza y fealdad, e implica el deseo de alejamiento corporal por temor de contagio. Su manifestación física son las náuseas y el vómito como esfuerzos del cuerpo para arrojar de sí lo que le daña e inficiona. En el aborrecimiento predomina el elemento mental y es más agresivo que la repugnancia,

-
- (1) Montañas, cumbres nevadas, gargantas, desfiladeros, lagos, selvas, vegetación tropical y montanera, cascadas, cataratas, ríos y mares.
 - (2) Magos, taumaturgos, maestros, héroes, filántropos, escritores y oradores eminentes
-

Pues ésta se aparta y esquivo el objeto, mientras que aquel lo empuja e impele. Ambos tienen fundamento emocional, porque son cualidades activas, no pasivas, que se manifiestan en acción, aunque no siempre muy enérgica.

Codicia

La codicia es el desmedido deseo de un objeto determinado. Por lo tanto no es emoción compleja.

Dentera

La dentera es una resultante del <<deseo de retener>>. El motivo puede ser respectivamente amor, vanidad, miedo a las consecuencias y también disgusto.

Belleza

De propósito hemos retardado el análisis de la belleza, porque el hombre la envuelve en peculiar misterio, aunque en realidad no sea misteriosa y más bien parezca emoción simple que compleja.

La emoción de la belleza parece ser pura y sencillamente amorosa, y por esto la envolvemos en el mismo misterio que al amor. Es bello para nosotros todo cuanto causa placer, cuanto es susceptible de unirse o agregarse a nosotros, cuanto realza nuestro ser y nuestra vida. El lenguaje corriente presupone y declara esta verdad. Bello es lo placentero, lo agradable, lo atractivo, lo encantador, lo hechicero y lo amable(1).

-
- (1) En el Amara.Cosa, y en el comentario sobre el mismo o Râmâshramî, de Bhânu DÎKSHITA, se encuentra como sinónimo o análogos de belleza los términos siguientes: sundaram (su driyate o lo respetado y amado; o bien su unatti; lo atractivo); ruchiram (rochate, lo que brilla o agrada); chârû (charati manasi, lo que mora y se mueve en la mente); sushaman (su y saman, igual que no obstruye); sâdhu (sâdhnoti, deseos satisfechos); shobhanam (brillante);kântam (amado, deseado), manoraman o mano-haram(lo que agrada, atrae y arroba la mente); ruchyam o ramyam (lo que es placentero); manojñam(lo que conoce o colma la mente); manju y mañjulam (lo famoso, reputado, de agradable sonido)
-

No hay otra señal típica de la belleza porque varía respecto a sus externas envolturas, con los diferentes gustos de los hombres y según las razas y épocas; pero es inmutable en cuanto a su íntima característica de placibilidad. Tanto más bella será una cosa para un individuo cuanto mejor se adapte al complemento, reduplicación y doble realce de su ser y de su vida. La instintiva y vaga percepción de las posibilidades de tal realce constituyen el misterio de la emoción. Tal vez en futuras y más adelantadas

razas que tengan más clara visión y más amplio conocimiento de todas las fases de la vida humana en cada individuo, desaparezca el misterio y persista únicamente la emoción. Pero el metafísico concepto de la pseudo-infinidad de lo limitado, antes bien impide el logro de semejante posibilidad. Sobre el particular conviene tener en cuenta la teoría de la célula fisiológica según la que el proceso vital alcanza en cada célula un punto de plenitud de vida con un mínimo en un lado y un máximo en el otro, cuyo cruce determina la muerte de la célula, es decir, que si el arado del proceso vital(1) desciende al mínimo o se eleva al máximo, la célula muere igualmente en ambos casos. De la propia suerte una vida individual puede morir por plétora o por anemia, como un sonido no lo es para el oído humano si sus vibraciones son demasiado lentas o demasiado rápidas. Pongamos un ejemplo de los efectos de la belleza entre dos seres humanos(2), para advertir que la causa del amor frenético estriba en la excitación de los nervios hasta el referido punto máximo. Esta sobreexcitación, falta de normal y natural desahogo en la correspondiente acción, acaba con frecuencia en enfermedad del carácter del histerismo

(1) Vibración, asimilación, secreción, alimentación, transformación, cualquiera que sea en último término su naturaleza.

(2) Que es donde más frecuentemente se observan, aunque por extensión se aplique también a los llamados seres inanimados de la naturaleza en sus efectos sobre los seres humanos.

neurastenia, etc. En un grado intermedio es la supersensibilidad y desasosiego de la juventud. En grado más alto, se convierte en la irresistible, indeterminada, dominante e incomprensible pasión que

en algunos resulta excentricidad o vagabunda inconstancia. Cuando hay elementos sátvicos de bondad, la atracción de la belleza en sus formas superfísicas(1) determinan las manifestaciones del genio o las conversaciones religiosas que sobrevienen frecuentemente en el crítico período de la juventud.

En su forma metafísica(2), la supeditora atracción de la suprema belleza sume al Jîva dispuesto para ello en infinita vairâgya y desde allí le eleva hasta el viveka y la vida eterna. El clásico relato puránico del maravilloso y entusiasta amor, verdaderamente frenético, que en los hombres despertaron la belleza física de krisna y los divinos sonos de su flauta, nos dan ejemplos del efecto que las sensaciones propias de elevados y complejos organismos producen en otros menos desarrollados, pero no tan lerdos y bajos en la escala de la evolución que sean del todo incapaces de responder a ellas. En este sentido puede decirse que entre varios otros fines elevados traen los avataaras el de establecer un ideal de forma física y organización nerviosa para que la raza llegue a realizarlo por empeño y esfuerzo de amor y deseo. Actualmente las humanas posibilidades del placer se contraen a los cinco sentidos de conocimiento y a los cinco órganos de acción en su ejercicio directo o como base de las infinitas permutaciones y acciones que dimanen de dicho ejercicio y a él vuelven. Cada nervio es susceptible de tener sus peculiares placeres y dolores(1). Estos experimentos, hoy por hoy relativamente raros e imprecisos, llegarán a ser sin duda más frecuentemente y mejor definidos en las razas futuras que desenvolverán asimismo en toda su plenitud los cinco órganos de acción correspondientes a los cinco sentidos de percepción (2). Actualmente, con dos sentidos del todo desarrollado, la vista y el oído, tenemos tan sólo un órgano de la voz para reproducir sonidos y otro órgano de acción menos desarrollado, las manos, para reproducir la vista y el toque de figuras y formas.

En futuras razas tendremos probablemente órganos más o menos desarrollados para reproducir no sólo vista y tactos sino

también sabores y olores, con lo que se ampliará relativamente la emoción de la belleza. Mientras la humanidad sea bisexual, la sexualidad estimulará los sentidos y órganos y cada sexo realzará la vida y ser del opuesto en más alto grado que cualquier otro objeto, y por lo tanto la emoción de amor y belleza proseguirá surgiendo mucho más potente en ellos.

-
- (1) Por ejemplo, las descripciones que el Brama Purana hace de los tîrthas o santos lugares y de las consecuencias de entregarse en ellos a ejercicios penitentes, parecen veladas alusiones a los varios centros nerviosos del cuerpo y a los resultados de la yóguica estimulación o manipulación de cada uno de ellos. Compárense al efecto las locuciones vulgares: <<herir todas las fibras de su ser>>, <<Tener los nervios en tensión>>, etc.
 - (2) Esto mismo indica vagamente la historia de Rshabhadeva en el Vishnu-Bhâgavata Purana. Las activas funciones asignadas a los órganos (excepto al vocal) en los libros corrientes tienen algo de velos, porque también participan de ellos los demás órganos y no están del todo especializadas, aunque sí respectivamente predominen en cada uno de ellos.

Conviene atender aquí a otro punto. Las teorías que sobre la belleza, exponen los corrientes tratados de Psilogía, dan reglas o cánones de belleza y algunos llegan al extremo de identificarse con determinados caracteres. Sin embargo, el tipo de belleza para cada Jîva en particular es lo que más vivamente estimula y realza su ser de conformidad con su peculiar constitución, en los órdenes del conocimiento y de la acción y de ambos a la par, por medio de los sentidos de percepción y los órganos de acción; lo que con el fin de satisfacer sus deseos, eleva su vida y dilata su ser en los límites de su individualidad. La suma total de todas las

constituciones posibles es la totalidad del svabhâva (naturaleza) del Absoluto; y por lo tanto, un rasgo, una traza, una forma particular de belleza implica una dirección de movimiento, una línea de acción mejor adecuada al Jîva que la considere como tal rasgo o forma de belleza. La constitución jîvica que particularmente aprecie tal o cual rasgo de belleza, denotará una especial sensibilidad y delicadeza de visión para distinguir líneas y colores, con más el activo aspecto de la percepción visual que supone el movimiento del ojo en los rasgos de belleza. Otros tipos especiales de belleza podríamos analizar, parecidamente, con referencia a las constituciones especiales de los Jîvas mantenedores de tales tipo.

Algunos poetas sánscritos han dado la siguiente definición de la belleza.

<<la cualidad esencial de la belleza es que en todo instante nos parece nueva(1)>>

Algo hemos dicho antes(2) sobre la novedad y algo también diremos más adelante sobre el amortiguante efecto de la frecuentatividad y repetición(3)

(1)Maga, IV, 17

(2)Al final del capítulo VI

(3)Véase el párrafo sobre la irreverencia

La causa de ello estriba en que el cambio es inherente a la vida individual, y de aquí dimanar las varias leyes concernientes a todos los órdenes de percepción, deseo y acción, la ley de relatividad de todo conocimiento, de intensidad de sensación por contraste, de determinación por negación, y todas las condiciones de ranciedad, hastío, tedio, desasosiego, etc. Pero en este concepto, la belleza como novedad y también con relación a los rasgos especiales de que hablábamos en el párrafo anterior, es más bien afectiva que emotiva.

De lo expuesto se infiere fácilmente que el realce y dilatación de la vida, signo distintivo de la belleza, ha de aplicarse en primer término a la encarnación física; y en segundo lugar, y más o menos metafóricamente, a las constituciones emocionales e intelectivas, cuando en ulteriores etapas de evolución se haya desarrollado la naturaleza interna.

Vanidad

Según el ordinario sentido de la palabra, la vanidad es algo reprehensible; pero si la analizamos, advertiremos que pertenece al orden de la atracción y puede considerarse como virtud. La opinión vulgar admite, por lo menos, la forma denominada <<vanidad inocente>> o <<vanidad pueril>>. Como la curiosidad, parece ser un doble deseo: el deseo del deseo de unión, el deseo de amar y ser amado, de alabar y ser alabado, de complacer y ser complacido. La manifestación física consiste en el engalamiento de la persona para agradar por innumerables medios. Dos causas han motivado que se considere viciosa la vanidad. Aun en su mejor aspecto, vituperan la vanidad los Jîvas en cuya constitución predominan poderosamente la adustez, la dureza, la reserva y el sentimiento de separatividad. Además, la palabra se emplea en sentido enteramente distinto cuando se refiere a su raíz vano, pues entonces significa complacencia o satisfacción de sí mismo y resulta una modalidad del orgullo, que es otra emoción del todo diferente. La razón de que dos tan distintos significados hayan coincidido en una misma palabra, pudiera hallarse tal vez en que se ha atendido en demasía a un solo aspecto de la verdadera emoción, al del reconocimiento de la capacidad de agradar(1) que siempre existe en la vanidad unido al deseo de agradar, si bien dicho reconocimiento oscila entre los grados mínimo y máximo. En la complacencia propia también existe el reconocimiento de la capacidad, pero no de la capacidad de agradar a

otros pues no hay deseo de agradar. En esto consiste toda la diferencia.

Vergüenza

La vergüenza es la misma vanidad con añadidura del reconocimiento de la incapacidad de agradar. La complacencia propia y la satisfacción de sí mismo son engreimiento y arrogancia, pero con vago reconocimiento de la superioridad de otro, de suerte que la atención se contrae a la general superioridad de uno mismo. Conviene fijarse en una fase peculiar de la complacencia propia, a causa de su insidiosa sutilidad. Por regla general invade a los Jîvas que se hallan en el punto de enlace de los dos senderos de ambición y renunciación, y se la puede definir diciendo que es la resultante de una violenta combinación de menosprecio y misantropía por una parte y de incipiente benevolencia por otra. En combinación con otros elementos emotivos se manifiesta en diferentes formas según la constitución de distintos individuos. Una de ellas es la consciente y deliberada melancolía en que se envuelve el reconocimiento de la irremediable superioridad del melancólico, respecto a cuantos le rodea, la cual superioridad persiste a pesar de los esfuerzos del empeñado en suprimirla. La explicación de esto es que en el enlace de ambos senderos, el ahamkara, conciencia del yo o egoencia del Jîva, llega al punto preliminar de su desaparición en la conciencia universal. El desprendimiento (vairâga) intentado por el Jîva para rebasar sus limitaciones (anitya) aparece en conjunto a la vista de las gentes como verdadero menosprecio, misantropía y aun cinismo, con la particularidad de que suele aparecer así tan sólo cuando el individuo está en posición acomodada y además colocado en ambiente de concupiscencia, porque tan sólo así encuentra el fondo necesario para darle contraste y relieve. En este débil e infantil estado, parecería si se colocara en el ascetismo a que aspira. Pero al mismo tiempo, la tranquilidad (shama), instintivo resultado del toque

con lo eterno (nitya), aparece en forma de incipiente benevolencia respecto de los individuos. De aquí la apariencia de una a menudo impertinente altanería entremezclada de condescendencia. Esta actitud de ánimo se manifiesta a menudo físicamente en el gangoso tono de reconvención que acompaña a frases como ésta : << Te abandonarías si no te tuviera lástima>>.El destemplado desdén del orgullo se combina aquí con el suave tono de la piedad.

Irreverencia

La irreverencia, la impiedad y la petulancia están constituidas por temor incipiente más el deseo de aminorarlo y de extirpar los elementos que lo motivan, en el trato con los demás, para de este modo obtener la conciencia del propio engrandecimiento en contraste con el ajeno. Son distintas de las fácil y amena conversación del que está familiarizado con el asunto de que se trata y por lo tanto discurre con desenvoltura. Un súbdito leal dirá siempre <<Su Majestad>> al hablar del soberano a quien desde lejos respeta. Un ministro que está en más frecuente trato con el soberano le llama <<el rey>> o acaso por su nombre propio. En ambos casos la emoción es sana; pero ni el súbdito leal ni el ministro dirán que el rey es la <<simbólica cabeza del estado>>, pues entonces la emoción sería siniestra y tendríamos un caso de petulancia por suponer que el rey no merece realmente este título. En el caso del ministro aparece la familiaridad del afecto; en el último caso, la familiaridad del menosprecio. El amortiguamiento de una emoción relativa a un objeto cualquiera, por repetido contacto con este objeto, tiene por causa, cuando verdaderamente ocurre, el que en la repetición no se despiertan otras emociones subsidiarias que, como la sorpresa, etc., son peculiares a cada nueva experiencia y por ello es menos el estímulo o excitación general. Veamos de ampliar el examen de esta materia¹.

No tanto es que <<las emociones se amortigüen por repetición>>, como que exactamente las mismas circunstancias no despiertan por segunda vez la misma emoción con igual intensidad. Pero si hay una acumulación de nuevos placeres o penas, una añadidura de suaves caricias o pequeños enojos, entonces tendremos el correspondiente efecto acumulativo en la emoción resultante, por aquello de que <<el trato engendra cariño>>, etc.

La Risa

La risa, según reconocen la generalidad de los psicólogos, es la manifestación física de un repentino y excesivo reconocimiento de la propia superioridad.

Cuando a este reconocimiento acompaña la repulsión, la risa es sarcástica; pero si no hay malicia resulta abiertamente y sin engaño la risa burlona, jocosa o satírica. No obstante, raras veces se aúna la risa estrepitosa y alborotada con la verdadera y profunda benevolencia cuya más cercana manifestación es la sonrisa.

⁽¹⁾En los bosquejos de Psicología de Hoffding, se cita ,la opinión de Goethe sobre este punto: <<... el alma llega a ser más grande si la desconoce, y no es por más tiempo capaz de esta primera sensación. El hombre cree que ha perdido y sin embargo ha ganado; lo que pierde en placer, lo gana en desarrollo interno...> Pero esto requiere la más extensa explicación que se da en el texto.

Sonrisas y lágrimas

La sonrisa y las lágrimas requieren cuidadoso examen. Los Jívas sonrían de tristeza; lloran de gozo y lloran de pena. ¿ Cómo así?

De la <<sonrisa de gozo>> hemos tratado ya breve e incidentalmente al hablar de la amabilidad. El motivo esencial y

psicológico de la sonrisa es el reconocimiento de <<superioridad>>. El que recibe una dádiva sonríe en el momento de recibirla; pero el dadivoso sonríe antes de darla. En el primer caso el receptor es más de lo que era antes. En el segundo caso, el donante conoce que es superior al objeto de su generosidad. La segunda sonrisa, la sonrisa de benevolencia es congénere y está siempre muy propensa a transformar en lágrimas de compasión.

La <<sonrisa de tristeza>> expresa también el reconocimiento de superioridad respecto a la causa de tristeza, pero sin repulsión, antes bien con paciencia, resignación y esperanza de futuro amor.

La <<sonrisa despectiva>> y la <<sonrisa mordaz>> están cercanamente emparentadas con la <<sonrisa sarcástica>>

Las <<lágrimas de gozo>>, así como las <<lágrimas de compasión>>, pueden expresar un derrame de los superfluos afectos del yo, pero sin objeto definido como en el caso contrario, y únicamente como general manifestación de buena voluntad a todo, y de propensión a dar a quien quiera lo que necesite. También pueden ser, como a menudo lo son, lágrimas de piedad por las flaquezas del pasado de uno mismo, al compararlas con la amplitud y fortaleza del presente.

Compasión de sí mismo

Las <<lágrimas de dolor>> son verdaderas <<lágrimas de compasión>> tan sólo cuando el objeto de compasión es uno mismo. En este caso el yo se divide en dos: el compasivo y el digno de compasión. Las lágrimas de dolor son de este modo <<lágrimas de compasión de uno mismo>>. Por lo general, las lágrimas no brotan hasta que el dolor se mezcla con un elemento perceptivo, intelectual y consciente, según podamos observar no sólo en los niños, sino en las personas mayores. Un niño llora al tropezar, al caer, o cuando le

pegan. En los adultos rara vez brotan las lágrimas durante el período agudo de dolor. Así lo expresa poéticamente Tennyson al decir: <<Llevan a su casa el cadáver del guerrero y ella no llora ni exhala grito alguno... pero se pone al hijo sobre las rodillas y como lluvia de verano se le saltan luego las lágrimas al exclamar: ¡ Dulce hijo mío! Yo viviré para ti>>¹

Esto nos aplica la razón de por qué las lágrimas y la compasión propia se consideran naturales en el débil y el niño, pero impropias y reprobables en el adulto y el fuerte. La facilidad de llorar implica un abatimiento y mitigación de la agudeza del dolor, y en consecuencia resulta impropia, por una parte, la expresión de su recrudecimiento en aquel instante, y por otra denota impetración de auxilio, lo cual, en algunos temperamentos, suele mover a menos precio del que llora, motejándole de <<quejumbroso>>, <<lamentón>> y otros epítetos semejantes.

⁽¹⁾·La princesa VI

Remordimiento

El menosprecio propio, así como el remordimiento, son análogos a la compasión propia con respecto a la dualidad del carácter.

Pateticidad

El asunto nos conduce directamente a la pateticidad y a lo patético o <<superabundancia de pesadumbre>>, cuya definición ha preocupado a los psicólogos del mundo entero, sin que tampoco los tratadistas sánscritos de Sahitya la den adecuada y satisfactoria, pues se contentan con decir que el disfrute de la emoción requiere especial y cultivada sensibilidad, lo cual no cabe admitir en vista de que igualmente experimentan una emoción los jóvenes y los viejos,

los ignorantes y los instruídos. Confiesa Heriberto Spencer que se vió confundido en este punto, y sin embargo expone, tras loable esfuerzo, algunos de los verdaderos factores de la explicación. Baste decir aquí que la piedad es en uno u otro aspecto el constituyente esencial de la emoción patética. En cuanto a cómo se convierte en origen de gozo, trataremos de ello en pormenor, más adelante, al hablar de la filosofía de la poesía.

Tedio y jovialidad

La persistencia del placer y el dolor transformados en alegría y tristeza; la persistencia del gozo y aflicción, del contento y regocijo, de la miseria y pesadumbre, pueden clasificarse como emociones tan sólo en consideración al concepto vulgar, pues en rigor son modalidades y grados respectivos del placer y del dolor. Parece que son dobles deseos, como la curiosidad y vanidad. La tristeza habitual ofrece el carácter de un descontento, de un constante deseo de que ciertas cosas fuesen distintas de cómo son, a fin de que el placer y el amor releven por natural resultado al presente dolor y repulsión. El gozo es, por el contrario, una satisfacción, un deseo de prolongar las condiciones actuales.

El tedio y la jovialidad son respectivamente los activos aspectos de la tristeza y el gozo. Pero como el tedio es una de las emociones de que más aflictivos dolores brotan para la humanidad, conviene detenernos algo más en su examen. Desde luego se echan de ver como factores del tedio: 1º. La injusticia de algo, el obstáculo de un deseo, una fuente de dolor; 2º El fracaso en el esfuerzo de establecer las cosas con debida justicia; 3º El no reconocer la imposibilidad de poner las cosas en justicia, sino por el contrario la persistencia en creerlo posible; 4º . La continuidad del fracaso en cada esfuerzo posible; 5º. El constante enojo e irritación contra la causa del fracaso y la persistente repetición mental de desembarazarse de la causa de

la turbación y el fracaso. Este último factor es la peculiar característica del tedio. La irritación sube naturalmente de punto cuando el fracaso en el empeño de poner las cosas en justicia tiene por causa la negligencia de aquellos hombres cuya cooperación aseguraría el éxito. Si se desecha el elemento de irritabilidad, desaparece el carácter penoso del tedio y tan sólo queda la legítima repetición del esfuerzo de poner las cosas en justicia.

Pero ya es hora de concluir este capítulo, pues la lista de emociones se prolongaría indefinidamente. El caudal de los idiomas de las razas adelantadas e intelectuales excluirá palabras y nombres técnicos relacionados con percepciones y acciones para nutrirse de términos expresivos de los aspectos de las emociones. Resulta imposible tratar de todos ellos en un solo texto, y así nuestro propósito ha sido exponer únicamente los principios generales, lo que esperamos haber logrado con los ejemplos ofrecidos. El estudiante encontrará en este capítulo suficientes razones para convencerse de que todas las emociones pueden resumirse en las de amor y odio, permutadas y combinadas en clases de superioridad, igualdad e inferioridad. Por otra parte, podrá corroborar o refutar su convencimiento, mediante ejercicios prácticos con nuevas fases de emoción.

CAPÍTULO IX

CORRESPONDENCIA DE LAS EMOCIONES

Antes de pasar al estudio de la Filosofía de la Poética y de otras artes en que las emociones han de considerarse bajo aspecto un tanto distinto del en que hasta ahora las consideramos, conviene

decir algo sobre la correspondencia recíproca de estos fenómenos mentales y cómo la presencia de uno determina la de otro.

Ley general

La ley general que rige la recíproca y mutua manifestación de las emociones puede establecerse diciendo. Las emociones propenden a engendrar sus propios semejantes. Tal hace el fuego, sin embargo, en las actuales actividades de vida, los resultados de la ley están sujetos a ciertas modificaciones según las circunstancias especiales de cada caso. Estas modificaciones pueden comprenderse en las siguientes reglas:

Leyes especiales

1ª . En los Jîvas ordinarios, no inclinados vigorosamente ni al amor ni al odio, las emociones engendran su propia semejanza o duplicado.

2ª. En los Jîvas que se inclinan preferentemente al amor o al odio, las emociones ajenas, sean de amor o de odio, engendran emociones del mismo linaje que las del Jîva.

Ejemplos.

Así, en las gentes vulgares, que, por decirlo, así están entre pravritti y nivrtti, el amor engendra amor y la ira engendra ira, colocándose en igualdad. El orgullo, menosprecio y opresión engendrarán temor, malicia y venganza en quien sea realmente inferior; igual o mayor orgullo menosprecio y opresión, en quien sea realmente superior y más fuerte; y tan sólo ira y contrariedad en el realmente igual. Además, el miedo y la desconfianza engendrarán orgullo y menosprecio en el superior; igual o mayor miedo y desconfianza en el realmente inferior; y tan sólo ira y contrariedad en

el realmente igual. Por modo análogo, la benevolencia engendrará humildad, amor o benevolencia; y la humildad despertará benevolencia, amor o humildad.

Pero en un Jîva que por tener muy vigorizado el sentimiento de la <<unidad del Yo>> pertenezca al orden de la virtud, del amor y del inegoísmo (nivritti), ya sea por deliberada evolución, ya por nacimiento, karma, etc., la vista del miedo no desperatará en él menosprecio sino benevolencia, igualmente que a la vista de la humildad experimentará amistosos sentimientos, o de mayor humildad aún, respecto de quien sienta miedo, según se reconozca superior, igual o inferior a él. La ira, obstinación y displicencia no le inspirarán contrariedad, reserva y taciturnidad, sino, por el contrario, amor y afecto, con el esfuerzo de vencer la resistencia de la otra parte. El amor y el afecto engendrarán en él benevolencia o humildad, según se considere superior, igual o inferior a quien se lo inspire. El orgullo no despertará temor, sino verdadera humildad, con el sentimiento de que el otro es realmente mejor que él. Asimismo, la benevolencia producirá amistad, benevolencia o piedad, según se considere superior, igual o inferior.

Contrariamente, en un Jîva que voluntaria y deliberadamente se incline al lado del odio y del egoísmo(pravritti), la vista de la humildad o del miedo provocará desden, menosprecio, cólera o temor suspicaz; la del amor o ira, engendrará aspereza, cólera, menosprecio o miedo; y la de benevolencia y orgullo, despertará miedo, desconfianza, ira u orgullo.

Entre todas las clases y grados de emoción puede observarse y establecerse la debida correspondencia, cuyos pormenores son tan numerosos como los individuos, según comprueban con abundantes ejemplo los Purânas e Itihâsas, las verídicas biografías de los hombres y aun los relatos fidedignos de las costumbres de los animales.

En cuanto a por qué una emoción despierta otra emoción y a por qué la reacción sigue a la acción, son problemas del dominio de la Metafísica, aunque podemos examinar aquí sus resultados. Pero tal vez aparezca el asunto más claro si enunciemos de otro modo las leyes antes expuestas.

¿Por qué el temor engendra menosprecio? Porque la manifestación de temer a otro implica y dice que este otro no merece confianza, que hay una relación de disgusto y odio entre él y el temeroso. Por otra parte, el temor induce al temido a creer que quien le teme ha de resistirle, dañarle y perjudicarlo, porque el disgusto contenido en el temor supone reconocimiento del dolor y daños sufridos antes, con la presunción de volver a sufrirlos, de lo que se infiere la posibilidad de un intento de represalias. La consecuencia natural es que el temido toma en este último estado su relación con el temeroso y se coloca en la correspondiente actitud viciosa con ayuda del menosprecio, la ira, el enojo, etc., que son los ordinarios recursos del Jîva para suplir sus deficiencias. El temeroso, a su vez, toma también la situación en el mismo punto, y de este modo se va perpetuando el mal por acción y reacción y se agrava más a cada paso en lugar de mitigarse.

Así la opresión y la insolencia engendran la malicia, y por reacción determinan mayor grado todavía de insolencia y represión, hasta que sobreviene la catástrofe. Prueba de ello nos dan las relaciones entre Bhîma y Duryodhana en el Mahâbhârata; y también en nuestra época, las relaciones entre conquistados y conquistadores. Los oprimidos alimentan calladamente sus agravios, y la emoción va cobrando fuerzas con las trabas e impedimentos, hasta que suele estallar bruscamente y de una manera del todo incomprensible y desproporcionada con el motivo, para quienes no advirtieron su gradual desenvolvimiento. Estos estallidos comprenden desde la inofensiva y risible salida de tono hasta el crimen sangriento; desde el caso en que un hombre realmente débil, pero con deseos de

parecer fuerte, profiere violentas amenazas contra la persona odiada y queda después completamente abatido, hasta el caso en que la persona objeto de odio es asesinada por imaginados agravios. Siempre que la acción nos parezca inmotivada, brusca y desproporcionada, es porque la imaginación ha ido previamente robusteciendo la emoción hasta convertirla en acto.

Análogas razones podrían explicar otros casos referentes a los Jîvas ordinarios; pero los Jîvas extraordinarios o notablemente evolucionados, sólo atienden a sí la emoción ajena, ofrece caracteres de superioridad, igualdad e inferioridad, y generalmente desconocen el peculiar aspecto de deseo, que junto con las categorías de superioridad, igualdad o inferioridad, caracteriza la emoción. De esta suerte, aconsejados por el raciocinio, determinan la emoción correspondiente a su propia naturaleza y consciente o subconscientemente se valen de ella como de las más a propósito para actuar en la práctica de la vida. Al propio tiempo, podemos establecer a manera de tercera ley, que los Jîvas extraordinarios de todo linaje, dentro de los límites de su propia clase, se conducen recíprocamente como Jîvas ordinarios, por la sencilla razón de que no son extraordinarios el uno para el otro, según comprueban hechos tales como <<el honor entre ladrones>> y <<la guerra en el cielo>>. En esto se fundan los visos de verdad de la frase vulgar: <<No hay hombre célebre para su criado>>. También vemos que en la vida ordinaria se tratan con mayor delicadeza las personas algo distanciadas que aquellas otras cuyo frecuente roce ocasiona determinadas asperezas. Tan sólo el Jîva relativamente mucho más avanzado que los que le rodea, puede mostrar en la vida privada y doméstica la perfección de carácter y conducta que manifiesta en la vida pública. Prueba de ello tenemos en las quejas de Krishna a Narrada acerca de sus contrariedades domésticas. Los dioses Rishis se portan entre sí como las gentes vulgares, por la inevitable y lógica consecuencia de tener cuerpos que son superiores, iguales o

inferiores a otros cuerpos, en cuanto al estado de evolución del interno sūkshma o cuerpo sutil.

Nota; En la página 127 hemos dicho por qué estas leyes caen bajo el dominio de la Metafísica. También es hasta cierto punto metafísico el cómo de esas mismas leyes en lo concerniente a la materia superfísica o sutil, según ha expuesto teosófica y vedantinamente Mrs. Annie Besant en alguna de sus conferencias y en su obra El Poder del Pensamiento. Toda emoción produce características vibraciones en el sūkshma o cuerpo sutil de la persona emocionada. Estas vibraciones tienden a establecer otras semejantes en el aura y cuerpo sutil de todas las personas circunstantes, determinando así la correspondiente emoción en su mente, de conformidad con la ley según la cual a todo cambio de cuerpo corresponde un cambio de mente y a todo cambio de mente corresponde un cambio de cuerpo. Pero si la persona influida tiene individualidad vigorosamente peculiar, entonces en vez de someterse al dominio de las condiciones determinadas por el otro, influirá decisivamente en éste con las suyas propias. Por lo tanto, si le afectan las vibraciones coléricas de un aura ajena, establecerá la disposición mental de benevolencia amistosa que produzca en su propia aura vibraciones de igual naturaleza cuya intensidad determine vibraciones análogas en el aura del otro y mude la mente de éste a la actitud de benevolencia.

Asimismo podríamos relacionar con la materia física el modo operante de estas leyes, si conociéramos suficientemente el asunto; pero los experimentos que actualmente se están realizando con las ptomaínas, toxinas, antitoxinas, lixinas, antilixinas y los fenómenos de transpiración y secreción producidos en el cuerpo humano bajo determinadas condiciones emotivas, parecen demostrar que, por ejemplo, las tóxicas secreciones tramásicas producidas por un dolor de cabeza sobrevenido a consecuencia de un arrebató de ira sofocada repentinamente por el temor, quedan contrapuestas y

neutralizadas por las antitóxicas secreciones sátvicas producidas por la sedante y benéfica emoción que despierta la lectura de un libro esmaltado de nobles y sublimes pensamientos y de santas acciones.

CAPÍTULO X

LA EMOCIÓN EN EL ARTE

1º. POESÍA Y LITERATURA

Naturaleza esencial de la literatura

Hasta aquí hemos considerado las emociones como deseos, porque el deseo es su verdadera y esencial naturaleza; pero a fin de comprender la filosofía de la Poesía y de la Literatura, hemos de volver al aspecto de la emoción bajo el cual se considera como un peculiar estado placentero o doloroso. Al efecto reproduciremos los párrafos acerca de la naturaleza placentera o dolorosa de las emociones. <<Una cosa es el deseo-emoción especializado por las circunstancias inmediatas que nos rodean, y otra cosa el placer o el dolor especializado por su correspondencia con tal deseo-emoción>>.

El placer especializado es, al parecer, el verdadero significado de la palabra rosa (gozo compartido) según el Sâhitya, y en este sentido

lo toma Bain al decir con razón: << A la emoción hemos de llegar finalmente en una exacta definición de la poesía>>.

Definición de la Poesía

La última palabra sobre este asunto fue aquella definición , <<La Poesía es la palabra animada por el gozo comunicativo (rasa)>>, que expusieron Shauddhodani, Vâmana, Vish vanâtha y otros muchos continuadores de Barata, el primer sabio que estableció en India la ciencia y arte de la poesía y el drama. Esta definición subsiste concluyente a pesar de los esfuerzos hechos aquí y allí, especialmente por Mammata en su Kâvya Prakâsha, para dar otras definiciones. Tale esfuerzos fracasaron ante la opinión general, y aun sus promotores se vieron compelidos vez tras vez a recurrir a la admitida definición.

Rasa

Rasa es evidentemente la palabra más importante de esta definición. Muchas han sido sus intepretaciones y traducciones; pero su ordinario y extratécnico significado da a la clave del que verdaderamente tiene en la ciencia de la Poesía, como declaró el mismo Barata. Este significado es <<juego>>, <<savia>> y también <<gusto>> y <<sabor>>. La peculiar modificación de la conciencia, llamada rasa, sobreviene cuando aparece en la mente una emoción-deseo y no se le da rienda suelta para que se actualice en acción, sino que reprimida, sujeta y circunscrita por la ración, nos recreamos de propósito con la agradable imagen de la satisfacción del deseo que permanece en la mente como pudiéramos retener en la boca un delicioso manjar para saborearlo pausada y completamente. Esta es la modificación de la conciencia, llamada, rasa, la conciencia placentera, el sentimiento de especial placer que acompaña a la imaginada pintura de la satisfacción del deseo. Compárese al efecto

el uso que la palabra rasa tiene en la expresión Rasâvâda con que algunos tratados sobre el Yoga denotan las acitidades de la mente cuando saborea los placeres de la imaginación¹, samâdhi o fijeza en la conciencia superior.

Entremezcla de elementos tónicos de percepción

En la rasa hay un íntima entremezcla de los elementos perceptivos y sensorios; elementos de conciencia cuyo resultado es que cada uno de ellos gana en amplitud y expansión, pero pierde en densidad e intensidad, como si dos montones de diferentes clases de grano se entremezclaran uno con otro de suerte que el motón resultante tomara distinto color, forma y tamaño que los de de los componentes, ganando con ello algo pero perdiendo algo también. Análogo resultado se advierte en el caso de la conciencia placentera.

Podemos poner otro símil. Una corriente de agua que desembocará en una balsa circular sin salida alguna, remontaría sobre sí misma formando un remolino siempre creciente y cada vez más violento y profundo en su cauce circular, si no se interrumpiese el flujo, pero de profundidad más tranquila, igual y constante si quedará interrumpido. En uno y otro caso se obtendría mayor profundidad que la de la corriente y se perdería cierta extensión de superficie.

El rasa es la característica de la poesía. Su objeto es despertar una emoción para sostenerla de modo que a todo sabor se disfrute del correspondiente sentimiento de placer.

Elemento de irrealidad

La limitación, en este caso, consiste en que el asunto, el relato y las circunstancias son imaginarias y no reales para el lector que presencia los sucesos en un libro sin pasar por ellos en la vida actual. Más adelante, cuando el hombre es capaz de leer y estudiar su propia vida y las ajenas como en un gran libro, echando de ver cada vez más el pleno significado de la interminable tragicomedia del proceso del mundo, entonces podrá considerar la vida real como una novela y las emociones de la vida no ejercerán en él mayor influencia que las despertadas por la novela o la poesía. Pero conviene tener siempre presente que desde el punto de vista de los designios prácticos del limitado e individualizado Jîva, no es el estudio y la lectura de la vida su verdadero fin, sino un medio de perfeccionar su vida, y a menos que tal sea su constante aspiración, incurrirá en profundos errores. Por doquiera encontramos gentes sobre todo en la época actual, que han alcanzado aquel estado de conciencia en que la vida es deliberadamente <<actuante>>, pero como su conciencia del Yo no es la del <<Yo uno>>, del supremo Yo, del Pratyagâtâmâ, y por lo tanto su actuación carece de ideal y propósito, resulta al fin y al cabo árida y desolada y así permanece hasta que aprende mejor las lecciones de la experiencia.

Adornos y figuras del lenguaje

Cuando la emoción despertada por el relato liso y llano no es suficientemente vigorosa por sí misma, o el placer correspondiente es tal que el escritor o el orador necesita acrecentarlo y sostenerlo, se recurre a los <<adornos y figuras de lenguaje>>. El único objeto de un adorno cualquiera es guarnecer, alindar, rodear o circuir la obra adornada, a fin de llamar la atención e intensificar la conciencia sobre ella. De aquí que se defina e intensifique la especial belleza de la

obra, pues el realce de la belleza es en este caso ni más ni menos que el realce de la conciencia de dicha belleza.

Los adornos de lenguaje y figuras de dicción son, respecto de la literatura, el <<flujo>> a que antes nos referimos en el ejemplo de la corriente de agua, y proporcionan el exceso necesario para que el <<remolino>> sea más profundo, vigoroso y duradero.

La carencia de exceso le quita al rasa toda su fuerza y lo sumerge prontamente en llaneza.

Objeto de Poesía

De las precedentes consideraciones se infiere que, como dice Mammata, el principal y directo objeto de la Poesía es el paranirvritti (sumo y peculiar placer). Los demás objetos de Mammata atribuye a la Poesía, tales como experiencia del mundo, conocimiento de costumbres antiguas, reglas de conducta en determinadas circunstancias, etc., son secundarios y concuerdan mejor con el concepto de la escuela Purva- Mimamsa que con el de los poetas, en cuanto a los fines generales del lenguaje.

2º- NATURALEZA DEL PLACER Y EL DOLOR CON RELACIÓN A LAS VARIAS CLASES DE JÎVAS

Hemos bosquejado el objeto y naturaleza de la Poesía. Sin embargo, no es posible comprender debidamente la naturaleza de rasa sin examinar antes ciertos pormenores relativos a la naturaleza del placer y el dolor desde el punto de vista metafísico. Hemos

eludido hasta ahora este punto, a fin de prescindir en lo posible de puntos dudosos y controvertibles, ya que no cabe obtener el unánime y general asentimiento ni aun en las proposiciones más sencillas, claras y evidentes; pero esquivar por más tiempo el examen de este punto, dislocaría la materia de que tratamos, sin dejar fundamento alguno a sus conclusiones.

El placer como sentimiento de expansión del yo

Hemos dicho que el Yo es el primero y más indispensable factor de vida. También dijimos que en la individualidad consciente se halla siempre el yo en estado de placer o de dolor

Si examinamos atentamente la cuestión veremos que el placer es el sentimiento de expansión o acrecentamiento del yo¹. La verdadera esencia del placer es el realce del yo, su acrecentamiento, intensificación y superioridad sobre otros yos o sobre sus mismos estados pretéritos; su mayoría respecto de condiciones anteriores y en comparación con otros yos. Estas dos comparaciones o análisis significan lo mismo, porque la magnitud o medida de un yo puede ser, en determinado momento, materia de comparación con otros; y así cuando decimos: <<superioridad sobre su propia condición previa, o mayoría comparativamente con esta misma condición>>, también la comparamos implícitamente con otros yos (por lo menos en el momento de la previa condición), a fin de determinar la magnitud de esta previa condición.

El dolor como sentimiento de la depresión del yo

De la propia suerte el dolor es el sentimiento de depresión, apocamiento, inferioridad o minoridad del yo respecto de condiciones anteriores y en comparación con otros yos.

Esto parece aproximarnos a una correctamente universal definición del placer y del dolor; pero de tener estas elementales emociones carácter uniforme, ¿ cómo explicar que en la vida práctica, actual y concreta, le cause placer aun Jîva lo mismo que a otro le causa dolor, y viceversa? ¿ Contradicen estos hechos la definición del placer y del dolor o es posible conciliarlos con ella?

-
- (1) Así se considera también psíquico físicamente. Titchebner, en su bosquejo de Psicología, dice: <<Observamos que el placer acompañan las siguientes manifestaciones física: 1ª. Aumento del volumen del cuerpo a causa de la dilatación de las arterias sub-epidérmicas; 2ª Respiración profunda; 3ª Vigorización del pulso; 4ª. Incremento de la fuerza muscular. Al dolor acompañan los fenómenos opuestos.>> Sin embargo, conviene advertir que esto constituye una regla general con excepciones que la confirman y están sujetas a otras reglas.

Cabe conciliarlos, en efecto, porque precisamente estos hechos han permitido generalizar la definición. Tratemos de explicarlo.

Dijimos antes que un Jîva es la combinación del Pratyagâtâmâ, del Yo abstracto, del Uno, con parte del concreto NO-YO, de Mûlaprakriti, de lo Vario. Hasta cumplirse esta combinación no es posible el múltiple proceso de samsâra. El Yo en sí mismo, el Yo abstracto, no puede aumentar ni disminuir, pues carece de cantidad y es la unidad que comprende y excluye a toda otra unidad. El No-Yo en sí mismo, el pseudo-abstracto, o sea el concreto <<Vario>>, tampoco puede aumentar ni disminuir, puesto que es la totalidad implícita, el conjunto de todos los particulares y carece de cualidades manifiestas. Para que haya definición y manifestación (vyakti); para que haya

definidos particulares o individuos (vyaktas), es preciso que ambos avyaktas, es decir, los in-manifestados, infinitos e indefinidos Yo y No-Yo, se relacionen en mutua transfusión y super-imposición (adhyâsa). De esta super-imposición surgen los atributos que se entreveran unos con otros de modo que resultan cantidades, cualidades y movimientos, tanto en la porción subjetiva, psíquica o mental del individualizado Jîva, como en la objetiva, física o corporal¹. Ahora bien;

(1)En la ciencia de la Paz, XV, se exponen los pormenores del como y por qué de todo esto, así como de la Relación de Negación entre el Yo y el No-Yo, con más las necesarias indicaciones de las infinitas triadas subyacentes en esta primaria Trinidad. Una de las principales triadas es: substancia (dravya), cualidad (guna) y movimiento (karma). La substancia aparece como cantidad desde cierto punto de vista. Ahora bien; por la mutua super-imposición de atributos, el yo se reduce a un meollo interno que manifiesta las propiedades de cantidad, etc. En términos psíquicos o subjetivos, la cantidad aparece como tono o temperamento amplio, equilibrado o estrecho; afectuoso, ecuábile o tétrico; sanguíneo, flemático o melancólico, etc; la cualidad se manifiesta en mente aguda o embotellada,etc; y la movilidad se manifiesta como carácter egoísta pravritta o nirvritta, egoísta o altruista, epicúreo o ascético, ambicioso o abnegado, etc. Entre cada par hay un justo medio de relatividad. Conviene advertir que éste es tan sólo uno de los infinitos modos de percibir uno de los también infinitos aspectos de la trinidad primaria.

cuando el Yo se identifica con un upâdhi o porción del No-Yo, cuando se forma un Jîva propiamente dicho, una combinación del Yo y No-Yo que se conduce a sí mismo se mira como un ser particular, como una personalidad <<cuantitativa>>, entonces y sólo entonces son posibles la expansión y depresión del yo, de suerte que las

causas de placer y de dolor dependerán de la naturaleza del particular, limitado, individual y personal yo ¹ . Todo cuanto contribuya a expansionar esta naturaleza particular será placentero, y todo lo contrario será doloroso.

Placeres y dolores morbosos

Esto explica por qué hay los llamados placeres y dolores morbosos. Cuando el yo se identifica con el que desde el general punto de vista se considera como condiciones patológicas del no-yo, se produce el misterioso fenómeno de que cause placer² aquello mismo que promueve y mantiene el mal y el sentimiento de mal³.

En vista de lo expuesto y para el examen de la materia de que tratamos, los Jívas pueden dividirse en dos grandes clases⁴. Con arreglo a la ley general de evolución por que se rige el proceso del mundo, durante la primera mitad de un ciclo, sea corto o largo, el yo propende a identificarse más y más completamente con el no-yo, a caer más y más hondamente en la materia, a separarse , recluirse e individualizarse más definitivamente por medio de la inmersión en formas cada vez más concreta y resistente.

-
- (1) En los primeros tiempos de la literatura teosófica se estableció una cuidadosa distinción entre << individualidad >> y << personalidad >>. Posteriores estudios han venido a demostrar que la distinción debe tan sólo establecerse entre los relativamente más duraderos cuerpos sutiles y los más transitorios cuerpo groseros.
 - (2) Placer interinamente positivo, pero falso e ilusorio en realidad

- (3) Véase a este propósito: Principios de la Psicología, por W. James,II. La explicación que da es distinta, por supuesto, de la que damos en el texto. En nuestro concepto, los gusanos que se revuelven en el cieno y los dioses que se alimentan de ambrosía son lo que son, sencillamente porque en el primer caaso el yo está identificado con lo que los hombres llaman cieno y en el segundo caso con lo que llaman ambrosía. En los casos mencionados por James, la identificación es temporal, el sistema terapéutico oriental o sánscrito se funda en el sâtmya o conna
- (4) Bhâgavad-Gitâ,XVI

A la inversa ocurre durante la segunda mitad del ciclo, cuando el yo va dissociándose más y más del no-yo y propende cada vez con mayor ahinco a recobrar su abstracta unidad. Por consiguiente, durante el primer período, en que se recorre el sendero de ambición mundana (pravritti-marga) y de apego al mundo, las causas de placer y dolor son respectivamente aquellas que expansionan o deprimen el material, concreto, separado e inferior yo, o, mejor dicho el no-yo encubierto con la máscara del Yo. Durante el segundo y último período, las causas de placer y dolor son aquellas que respectivamente explayan o deprimen el espiritual, abstracto, unido y superior Yo, o, mejor dicho, el Yo encubierto con la máscara del no-yo.

La completa carencia de manifestación de uno de ellos entraña análoga carencia de manifestación del otro y determina el consiguiente colapso o interina interrupción del proceso del mundo durante el pralaya. Así es que mientras la manifestación , el amor y el odio están siempre en contacto desde el principio hasta el fin, aunque su poder y prevalencia varíen en los dos estados, como varía la altura de los dos extremos de un balancín.

Balances entre el egoísmo y el altruismo- Equilibrio de justicia o ajuste constante

De todo esto resulta que durante la primera mitad de cada ciclo, mayor o menor, ya represente la vida de un individuo, ya de una nación, raza, humanidad, mundo o cosmos, prevalecen las separativas emociones correspondientes al vicio y al odio. Es entonces muy vigorosa la ambición de lucro y muy robusto el sentimiento de personalidad, con vivo deseo de acrecentar el propio upâdhi a expensas de los ajenos¹, predominando por lo tanto los Jîvas pertenecientes al tipo egoísta. Más tarde, durante la segunda mitad del ciclo, cuando empieza a debilitarse el vigor del No-Yo, y se reconoce la distinción del Yo y su unidad con todos los Jîvas, predominan las unitarias emociones correspondientes a la virtud y al amor. Es entonces muy vigoroso el sentimiento de unidad (daivî-prakriti), y, por lo tanto, predominan los Jîvas pertenecientes al tipo altruista. El ansia juvenil de placeres se transmuta en paternal sacrificio; una nación conquistadora y triunfante, civiliza y realza a los pueblos vencidos en vez de exterminarlos; un orbe o un sistema planetario entrega su propia vida y sus materias constitutivas a otro mundo o sistema, en vez de devorar a sus compañeros y hermanos como Mârtanda, el Sol, hizo en sus días juveniles.

Conviene advertir que esta ley sólo es verdadera en términos generalmente aplicados a la típica vida cíclica. En el actual estado del proceso del mundo parece, a primera vista, que no gobierna ley general ninguna, pues hay infinidad de ciclos máximos y mínimos que se entrecruzan, por corresponder cada uno de ellos a distintas etapa, y hay también otras leyes subalternas que rigen los casos de especial protección y guía de las razas primitivas, libres de mal, como asimismo los de enfermedad y muerte prematura y violento desvío

del normal sendero, tanto en individuos como en colectividades, durante otros períodos de la vida de la humanidad. A este propósito conviene recordar el proverbio sánscrito.

<<Sólo son felices en este mundo los hombres muy estúpidos o los que han trascendido el buddhi. Los Jîvas intermedios son infelices>>. Estos tres estados existen siempre y doquiera en cada Jîva, nación, raza, sistema, etc; pero sólo uno de ellos prevalece, y los otros dos quedan reducidos a obediencia en todo tiempo y lugar.

Según hemos dicho, a los Jîvas egoístas les complace todo cuanto acrecienta su personalidad física, sus bienes y pertenencias materiales. De aquí que el <<recibir y tomar>> sea la norma de acción para los Jîvas egoístas, al paso que para los altruistas es la donación. Porque en el primer caso, el Jîva advierte que cuanto mejor consolide su material apâdhi, tanto más fortalecerá, conservará y explayará, su yo; y en el segundo caso, el Jîva conoce que cuanto más porciones de su ûpadhi entregue y cuanto más lo atenúe y adelgace, mayores posibilidades tendrá de unir su yo con los demás yos, y por tanto más se acrecentará y explayará en asimilación al Yo uno.

Sin embargo, a causa de sutiles modificaciones que inevitablemente sobrevienen, una <<toma>> puede ser de amor cuando va acompañada del deseo de remunerar el servicio graciosamente recibido, y por ello implica entonces la toma un elemento de <<donación>> y pertenece al tipo de altruismo y unidad. Por otra parte, muy a menudo hay donaciones sin voluntad o de mala gana, que van acompañadas de deseo de resarcirse a la primera ocasión. Tales donaciones pertenecen al orden de separatividad y egoísmo.

**Las dos clases
de emociones predominantemente
distribuidas entre las dos clases**

de Jîvas

Teniendo en cuenta la posibilidad de ilimitar tales modificaciones, capaces todas de reducción, según los principios generales ya expuestos, veremos que en una clase de Jîvas las circunstancias que despierten una clase de emociones serán exclusivamente placenteras y las opuestas serán dolorosas, mientras que en la otra clase de Jîvas sucederá todo lo contrario. Así lo exige la invencible necesidad de las condiciones. En todas las vicisitudes de la vida, doquiera se ofrece coyuntura para el despertamiento de una emoción de una clase, existe también como causa o efecto de dicha coyuntura otra favorable al despertamiento de la emoción opuesta. De esto trataremos más adelante al hablar del carácter de la literatura.

Entre tanto, conviene advertir que el deseo del Jîva siempre se inclina a la mayoría y se desvía de la minoridad. Desea cuanto pueda acrecentarle y repugna cuanto pueda aminorarle. Pero lo que ha de acrecentarse o aminorarse es muy distinto según los casos. El deseo en sí mismo, como tal deseo, no es ni placentero ni doloroso. Son placenteros lo que se desea obtener y la condición del yo una vez obtenido. Son dolorosos lo que se desea evitar y la condición del yo cuando no logra evitarlo.

La emoción en el Arte

CARÁCTER DE LA LITERATURA Y SU OBJETO ESENCIAL

Doble representación

mental que acompaña al deseo

Todo deseo va acompañado de dos o más o menos claras representaciones imaginativas: la placentera de satisfacerlo y la dolorosa de malograrlo. La poesía y la literatura tienen por principal objeto representar y describir agradablemente las emociones y sentimientos placenteros o rasas, si bien resulta inevitable que lo raso un Jîva sea ku- raso (rasa siniestro) para otro diferentemente constituido.

La forma poética

Los indos han concedido escasa importancia a la forma poética, mientras que los occidentales siempre consideraron esencial el metro y en menor grado la rima. Bain, y antes de él Stuart Mill, se aproximaron aparentemente al concepto indo, que admite poemas en prosa tan famosos como Kâdambarî, Vâsavadattâ, etc., y clasifica el drama entre los géneros poéticos. Walt Whitman y sus discípulos reconocen también la exactitud de este concepto. Sin embargo, tal vez sea exacto únicamente en principio y en teoría, porque el pujante auxilio que a los placeres de la poesía prestan metro y rima ha contrariado la producción de poemas en prosa y lo han obscurecido todo excepto lo óptimo. Por análogas razones, así como el poema métrico es un adelanto respecto del poema en prosa, así también la declamación y el drama aventajan al poema métrico, pues a los musicales efectos del metro y de la rima que al oído incitan a la fricción de los placeres de la poesía, se añaden los efectos escénicos que estimulan también la vista. La representación mental del desenlace (a que antes nos referimos) es en el drama lo más vívido que cabe imaginar sin actualizarlo en la vida real. De aquí el apotegma literario: -<<El drama es el supremo poema>>. Por

asimismo análogas razones, resulta que el canto y el baile del hombre y de la mujer constituyen, hoy por hoy, el punto culminante del goce estético del placer y de la explayación del ánimo.

Estilo

El estilo es evidentemente la <<pasión dominante>> que dirige y matiza la expresión verbal. Así lo demuestra la misma clasificación del estilo sublime majestuoso, grave, pomposo, emocional, satírico, irónico, sarcástico, noble, trivial, etc. Para cultivar con éxito un estilo es preciso cultivar la adecuada disposición anímica, de modo que ésta informe el carácter del escritor y obligadamente regule las manifestaciones de su pensamiento.

Prescindiendo con esto de la forma, tendremos verdaderamente que el primario objeto de la literatura en general (poesía, novela, drama, historia, relatos de viajes, etc.), es la representación de las emociones-sentimientos, distintamente de las emociones-deseos en la infinidad de combinaciones y permutaciones, ya actual, ya potencialmente presentes en la multiforme vida humana. La literatura de una nación, es, en verdad, el instintivo esfuerzo de esa misma nación para proporcionar a cada uno de sus individuos experiencias indirectas de las emociones y sentimientos de todos ellos en su múltiple variedad de vida, de la propia suerte que un sistema mundial no es ni más ni menos que un gran esfuerzo para proporcionar a los Jívas la experiencia directa de todos los placeres y dolores¹ posiblemente comprendidos en los límites de espacio y tiempo de dicho sistema.

(1) Correspondiente, por supuesto, a la respectiva actualización de las emociones sentimientos

Esto mismo explica que las más permanentes y duraderas obras literarias sean aquellas en que sus eminentísimos autores reflejaron magistralmente los más intensos y permanentes sentimientos y emociones.

Tan verdad es esto, que si cambiara la constitución mental de una raza o de un pueblo, habrían de substituirse también todos sus ídolos literarios y todos sus ideales. Prueba de esta verdad son las manifestaciones de cambios de moda, gustos, aficiones, etc., que nos parecen vulgares porque se aplican a materias ordinarias y comunes, pero no encierran por ello menos verdad e importancia en su completo significado. Lo que es verdad en lo pequeño, también lo es en lo grande. La historia de las naciones, la historia de las razas, la universal historia del mundo, son por sí mismas ejemplos de los cambios de la moda y gusto. La interna vida del Yo busca siempre nuevas formas y medios de expresar las emociones-deseos y de realizar las emociones-sentimientos. Por esto es curioso e instructivo leer la historia de las distintas naciones considerándolas como obra de las predominantes pasiones y emociones¹. Pero las emociones capitales, el amor y el odio, la benevolencia y el orgullo, la humildad y el temor, persisten invariablemente cualesquiera que sean las mudanzas de sus sutiles combinaciones. En todo tiempo y en todo lugar actúan con el mismo influjo y por ello se leerán siempre deleitosamente y se honrará la memoria de los grandes épicos de todas las naciones, pues abarcaron y describieron con su potente genio las emociones fundamentales. Por otra parte, las sutiles modalidades y entremezclas de estas emociones escapan a la percepción del vulgo, tan sólo excitan interés transitorio y son privativas de los más eminentes poetas de cada época².

(1) Así, en la historia de India domina el drama; en la de Grecia, la belleza; en la de Roma, la ley; en la de Persia,

la dignidad, y así sucesivamente. Véase Drama, de Annie Besant. Publicado por Editorial Humanitas

- (2) Según puede observarse donde quiera en la actual etapa de la humanidad, todas las emociones se agolpan en torno de la emoción o pasión sexual, como se la llama cuando es más intensa y más física. Esta pasión domina en el género literario a que pertenecen obras como el Kathâ- sarit sâgara; las de los clásicos griegos y latinos; Las Mil y una noches; el Decamerón, de Boccaccio; el Heptamerón de Margaret; las Alegres Comadres de Winsor, de Shakespeare, etc. En todas estas obras, la corriente de la vida humana se desliza en torno del aspecto más o menos evidentemente físico del amor. En paralelismo con estas obras hay otras en que predomina la pintura del refinado, imaginativo y sutil aspecto del amor, relegando a segundo término el aspecto físico. Los dos géneros literarios han proseguido así paralelamente durante miles de años, porque ambas subclases de Jîvas, los más jóvenes con su predominante aspecto físico y los más viejos con su predominante aspecto mental, se han ido desarrollando también paralelamente. El Jîva joven gusta de las pasionales novelas de ardientes deseos, ingeniosas astucias, aventuras sorprendentes y demás vicisitudes físicas, porque excitan su naciente intelecto; mientras que el Jîva viejo prefiere la novela emotiva de más <<interno>> y menos externo flujo de sentimientos. Claro está que estas observaciones se refieren a las dos típicas clases de Jîvas, prescindiendo de sus innumerables subdivisiones, matices y entremazcladas.

EJEMPLOS

Los nueve rasas poéticos

Según la poética inda, ocho son los rasas más frecuentes en las actuales literaturas del mundo, conviene a saber 1º. Erótico; 2º. Cómico; 3º. Patético; 4º. Heroico; 5º. Cruel; 6º. Temeroso; 7º. Ofensivo; 8º. Sublime.

Algunos añaden un nono rasa: el shânta o sentimiento de paz y renunciación al mundo; pero es rasa en sentido negativo y en oposición, por decirlo así, a los rasas propiamente dichos, cuya gradual abolición constituye la esencia del Shânta. En todos los países y en todo tiempo se echa de ver el rasa en la vida práctica. Doquiera ha existido, el hombre experimentó la frustración del deseo, y esta frustración determinó en los Jîvas viejos, en las naturalezas delicadas de cada raza, el vairâgya y el shânti o renunciación al mundo. Pero la poética y plástica descripción de shânta parece que ha sido peculiar de la India.

Respuesta

La lectura de la precedente lista induce a preguntar por qué han de admitirse en literatura y poesía lo cruel, lo temeroso, lo ofensivo y aun lo patético. Dice un antiguo poeta indo <<Lo patético es el rasa supremo>>. Y un moderno poeta inglés añade:

<<Mis más dulces cantos son los que entrañan los más tristes pensamientos>>¹.

¿ Por qué ha de haber tan pasmosos estallidos de horror, ofensa y crueldad en las literaturas de los pueblos? Los hombres desean tan

solo emociones placenteras, y¿ no son aquellas dolorosas? Y, si lo son, ¿ a qué representarlas?

Respuesta

A esto responderemos con lo que ya hemos dicho, y principalmente con lo que atañe a los placeres y dolores morbosos, pues las descripciones literarias corresponden a los estallidos emocionales que sobrevienen en la vida práctica. Las llamadas emociones dolorosas no lo son del todo para los Jívas que se las procuran de intento; y por otra parte, las escenas representativas de dichas emociones son el necesario fondo sobre que han de destacarse las opuestas.

Dijimos antes, que a cada emoción-deseo acompaña una emoción-sentimiento, y a cada una de éstas, dos representaciones imaginarias: la del cumplimiento del deseo y la de su frustración. La primera es placentera; la segunda dolorosa. Esto supuesto, fácilmente veremos que toda emoción-sentimiento puede ser placentera mientras no la preceda su realización en la vida práctica.

(1) Shelley, La Alondra

En este sentido no puede afirmarse con exactitud que las emociones –deseos sean placenteras o dolorosas, ni que unas dimanen del placer y otras del dolor. En la vida práctica, la emoción-deseo dolorosa es también dolorosa. La representación dolorosa es lo más saliente en ella, pues ya deja de ser imaginaria y se transmuta en expectante. La imaginación toma en este caso su más concreta forma de deducción y expectación.

Lo temeroso

Un hombre inerme e indefenso, en presencia de un tigre siente la emoción- deseo llamada temor, que consiste en el deseo de huir,

escapar y establecer separación y distancia entre él y la fiera. La emoción-sentimiento es en este caso puramente doloroso, porque la imagen del cumplimiento del deseo resulta en efecto muy débil, mientras la imagen contraria, que más bien lo es de expectación, resulta en extremo vigorosa.

Pero si no acontece el incidente en la vida real, sino que lo leemos en un cuento o narración, apreciaremos generalmente la peligrosa aventura segundos yos, es decir, bajos dos distintos aspectos del yo. Por una parte, el ánimo activamente tímido y por otra el también activamente orgulloso y fuerte ánimo. A primera vista parece esto paradójico; pero quien haya comprendido el por qué clasificamos el orgullo y el temor en la misma categoría de emociones, advertirá también fácilmente la razón de esta aparente paradoja. La timidez de ánimo contempla el peligro, la causa de temor, y se ocupa, interesa, excita y expansiona en trazar planes para huir el peligro. La emoción-sentimiento de placer consiste en representarse la feliz escapatoria del peligro. Así se explica la afición de los niños a los cuentos e historietas de hadas, ogros, gigantes, gnomos y alimañas feroces, con sangrientos episodios que les extasían de terror. Pero en todos estos casos de deleite de la historieta y el anhelo de su continuación se desvanecerían súbitamente si el lector o el oidor de ella se encontrara de veras en el peligro sin posibilidad de huirlo. En el segundo caso, el ánimo orgulloso y sereno también contempla el peligro, la causa de temor, y se ocupa, interesa, excita y expansiona en trazar planes, no para esquivar el peligro, sino para vencerlo. En este caso, la emoción-sentimiento de placer consiste en representarse el feliz vencimiento del peligro en una situación análoga.

Tal parece ser el origen de los cuentos basados en el temor.

**Lo cruel y
lo ofensivo**

La misma explicación conviene a las historietas y narraciones cuyo tema es la crueldad y ofensividad del protagonista. Los que están en armonía con las correspondientes emociones, gozan en este género literario y les complace la destrucción de la víctima o del enemigo, en perfecta simpatía con el victorioso perpetrador de la cruel acción, aunque sea asesino, traidor, intrigante, adúltero, etc.¹.

Lo patético

Del fondo de la emoción anterior surgen las opuestas. Así lo <<patético>> es lo contrario de lo cruel, terrible, etc. El que sufre va par a par con el autor del sufrimiento. Por lo tanto, si ambos están presentes en la escena, habrá materia adecuada para simpatizar con la naturaleza virtuosa o con la viciosa. El que simpatiza con quien sufre, experimenta la emoción del *rasa* de Karunâ (piedad, lástima). En este caso, la benevolencia se despierta vigorosamente en él, y la representación del cumplimiento de su deseo de socorrer al que sufre es la fuente de su trágico goce.

(1) Max Nordau en su obra *Degeneración*, da algunos ejemplos del despertamiento de estas siniestras emociones en la vida ordinaria y en la llamada literatura realista aun en tiempos de paz, pues todo el mundo sabe que son muy frecuentes en tiempo de guerra.

Veamos qué sucede en tal caso. Cuando por emoción de benevolencia se pseudo-identifica el Jîva superior con el inferior, aquel siente el mismo dolor que éste, se le despierta el deseo de suprimir la causa de la pena que determina la inferioridad del otro Jîva, y se aplica inmediatamente al empeño de suprimirla. Como quiera que en esta relación predomina el Yo (en quien subyace la unidad) y como quiera también que existe el sentimiento de la unidad de ambos Jîvas, resulta inevitablemente en el superior el sentimiento de superioridad y placer, en cuya efusión se pierde y diluye el dolor

de entregar al otro Jîva una porción de upâdhi (no-yo) para realzarle de su inferioridad. Por esto <<la virtud de la misericordia es doblemente bendita>>. El Jîva superior siente el gozo de identificación de los dos seres, y el inferior participa ampliamente de este gozo por el acrecentamiento de su upâdhi y el consuelo de su dolor. Pero no cabe duda de que la donación es dolorosa para el no-yo del Jîva superior; y aunque en algunos casos pase inadvertido este dolor, no por ello deja de subsistir en todo cuanto se refiere a la palabra <<sacrificio>>. Porque el sacrificio únicamente es placentero respecto del Yo del Jîva, pero en ningún modo respecto a su No-Yo. Por esto precisamente es peligrosa la frecuencia de la emoción patética en la vida ordinaria, y ya trataremos brevemente de este peligro.

Pero volvamos al asunto. Mientras está en vías de ajuste la igualación de los Jîvas, y tan pronto como en la mente del superior brota el deseo de asociarse al inferior, se le representa asimismo mentalmente lo que trata de asegurar y lo que trata de evitar. La primera representación mental es placentera, porque atañe a la completa asociación, y por lo tanto a obtener mayoría. La otra representación es dolorosa. Una es la que se ha de realizar y otra la que se ha de evitar. Tanto es así, que aun las gentes benévolas se apartan del infeliz a quien no pueden ayudar, pues únicamente les causa dolor sin asomo del placer que les allegaría el socorrerles, y en consecuencia son incapaces de ver irremediabiles miserias. Así sucede en la vida real. Pero imaginativamente, en literatura, sea o no trágico el fin de la novela, la imaginación siempre forja la posibilidad de remediar el desastre y se goza en ello.

Cuando la poesía evoca semejantes emociones y las describe en adecuadas circunstancias, si el Jîva lector es congénitamente benévolo y se pone en armonía con el argumento poético, predominará en su mente la representación de un desenlace placentero que, si pudiera, realizaría por todos los medios a su

alcance, impelido por sus benévolas propensiones, y de esta suerte obtiene placer de la poesía. Su <<benevolente yo>> se identifica y acrecienta, por decirlo así, en el imaginado desenlace. Pero si el Jíva lector no simpatiza con el asunto, no le interesa ni tiene la poesía encanto alguno para él; y si el Jíva pertenece a la clase contraria, es decir, si es congénitamente impiadoso, le causarán dolor todos aquellos pasajes de la obra poética que tiendan a despertar benevolencia y a inspirar piedad, y sólo será capaz de complacerse en la descripción de las fechorías del personaje ocasionador de sufrimiento.

Por lo tanto es muy peligroso, aun para las gentes benévolas y piadosas, el gozarse en las escenas patéticas.

**Peligro de entregarse
en demasía
a la benevolencia
imaginada**

No han faltado quienes virtuosamente propensos en un principio a gozarse en obras de caridad y en la ayuda y servicio del prójimo, se fueron aficionando después a novelas y dramas de argumento filantrópico, hasta satisfacerse por último con el puramente imaginario ejercicio de la benevolencia. Y si por acaso su posición social les dio el necesario poder, cayeron en la horrible condición del en apariencia incomprensible monstruo humano que no satisfecho con imaginarias escenas para su imaginaria piedad, maquina escenas de cruel tortura en hombres y animales con propósito de excitar y conmover su <<piadoso yo>>. Aunque no parezca muy a propósito, consideremos el caso de las avecillas cantoras separadas de sus hembras y presas en jaulas distintas para que canten más apasionada y anhelosamente. Lo muy vulgar de esta práctica deja inadvertida su refinada y sutil crueldad, que algunas veces ni aun

parcialmente compensan el sustento y caricias que se prodigan al ave cautiva. No hay diferencia esencial entre este proceder y el de quien ceba animales para después sacrificarlos y comérselos.

Aberraciones de la naturaleza y no tan sólo abyectos salvajes dominados por el odio fueron aquellos refinados y cultos hombres que cuales Calígula, Nerón y otros de su casta se sentaron en el trono de la decadente Roma y surgen del fondo de las naciones en las épocas de disgregamiento como gusanos en un cadáver corrupto. Así ocurrió en los tiempos medievales de Europa y Asia. Estos monstruosos Jîvas aparecen en aquellos períodos de la humana historia en que el tiempo parece doblarse al llegar a su punto de conversión, cuando se equilibran los elementos purúsico y pracrítico del Jîva y la lucha alcanza su máximo ardimiento, de suerte que mueve a piedad, y no obstante, el dolor del sacrificio del No-Yo es tan intenso que contraría y acalla toda piedad.

Naturalmente que, en muchos casos, los humanos monstruos a que antes hemos aludido, fueron Jîvas congénitamente viciosos, en quienes el elemento pracrítico y, en consecuencia, las fuerzas de separatividad predominaban avasalladoras, por lo que se complugieron en los cruentos espectáculos de circo para satisfacer sus emocionales deseos de odio y orgullo. Pero no por reconocer esta verdad deja de servir la otra hipótesis para explicar ciertos casos de crueldad y tiranía que sin ella no tendrían explicación posible.

**Relativa ausencia
de la tragedia en
las obras sánscritas
de imaginación**

Tal vez esta explicación nos demuestre por qué los dramaturgos indos no se hayan sentido inclinados a la tragedia, y por qué los trágicos cantos cuyo argumento se extiende en desastres y derrotas de pasados tiempos, en pensamientos tristes, en amores

contrariados, etc., no corresponden al período de grandeza y vigor de las naciones, sino al de su debilidad y decadencia. Tan firme es el concepto optimista de los indos en este punto, que el autor del *Uttara- Râma-Charita*¹ dio feliz desenlace a su obra, aun contrariando con ello la tradicional historia del sabio Vâlmiki. Es, en verdad, muy conveniente por varios motivos no malgastar en vano la valiosísima emoción de piedad. Las representaciones literarias de lo patético deben emplearse con suma parsimonia, aplicándolas preferentemente al desarrollo de sentimientos delicados, siempre que pueda prevenirse el constante peligro de que las naturalezas viciosas simpaticen con los personajes siniestros del drama. Digamos lo que Râma le dice a su criado Hanûmân que con inquebrantable adhesión le había servido toda su vida: <<No deseo pagarte la buena voluntad con que me serviste, porque si lo deseara desearía también que necesitaras de mi ayuda por estar afligido, y tal deseo no es el deseo de los verdaderos, sino de los falso amigos>>. Así pues, el estar siempre imaginando escenas de sufrimiento para satisfacer nuestras inclinaciones benévolas, lejos de contribuir al beneficio del mundo, supone el constante deseo de que los demás sean desgraciados. Por análogas razones han tenido las gentes en todos los tiempos y países más o menos prevención instintiva contra los comediantes, pues aunque en cierto modo sea esta profesión la quinta esencia de todas las artes combinadas, lleva inherente el disfraz, la farsa, la farándula, la insinceridad, el engaño y la apariencia. Así talmente se codean el bien y el mal en la humana vida, que siempre ha sido difícil diferenciarlos y distinguirlos.

Es evidente que lo erótico, lo patético y lo sublime pertenecen al orden del amor y atracción, al paso que lo cruel, lo temeroso y lo ofensivo pertenecen al orden de repulsión y odio, así como que lo cómico y lo heroico participan de la naturaleza de ambos contrapuestos órdenes. Lo cómico se nutre de la risa y el buen

humor, mientras que en lo heroico se combinan el orgullo y abnegación.

LAS DEMÁS ARTES

El elemento sensorio predominante en las demás artes

Lo que en cuanto a la representación de las emociones hemos dicho de la poesía y literatura, puede aplicarse con igual verdad a la pintura, escultura, música y arquitectura tanto de pasados como de futuros tiempos, con la diferencia de que en todas estas bellas artes, aunque más en unas que en otras, el elemento sensorio, como distinto del emocional, es mucho mayor que en poesía y literatura.

De lo anteriormente dicho respecto a la naturaleza de la emoción y sus factores¹, se refiere que la emoción, distinta del anhelo sensual meramente físico, sólo puede surgir entre Jíva y Jíva, pues no hay emoción entre el alimento y el que se alimenta, ni entre el color y quien lo ve, ni entre el sonido y quien lo oye, ni entre el olor y quien lo huele, aunque estos objetos de sensación puedan ser intensamente placenteros o dolorosos. Tan sólo cuando los <<sujetos>> se convierten en <<objetos>>, uno respecto de otro, surge la inteligencia, se establecen complicadas relaciones y brotan múltiples formas de acción en las instituciones sociales de comercio, industria, gobierno y vida nacional. El conocimiento, el deseo y la acción se desenvuelven completamente en paralelismo con el pensamiento, la

emoción y la actividad, y en debida correspondencia se forma y desenvuelve también el lenguaje. Por eso se reconoce general y espontáneamente que la poesía y la literatura son los más completos e íntimos medios de expresar la vida humana².

(1) Capítulos IV, VI, X

(2) Conviene advertir que en los tiempos preclásicos, antes de las invasiones de griegos y macedonio, en época anterior a Vikrama y Kâlidasa, miraron los indos con prevención y desconfianza, por considerarlas mas o menos perjudiciales y peligrosas, la profesión <<del arte por el arte>> y la de <<la ciencia por la ciencia>>. En cambio estimularon y protegieron el estudio de las artes aplicadas a los fines de la vida. Todos los artistas y científicos <<pensadores>> estuvieron conformes en esto. De aquí la indestructible y todavía persistente propensión de las obras sánscritas a la moral. Aclaremos este concepto por la comparación de vivas y puras corrientes de agua en cauces de natural tosquedad y rudeza, con aguas estancadas en artísticos y lujosos depósitos. La observación que antes hicimos acerca del peligro inherente a la demasiada afición a la benevolencia imaginaria, y por otra parte la relativa ausencia del elemento trágico en la literatura sánscrita, nos ayudarán a explicar dicho concepto. Además, según demuestra la historia, el peculiar estado mental y la determinada forma de auto-conciencia por la ciencia, sin provecho alguno para la vida humana, han señalado generalmente el término del progreso material o <<punto culminante>>, en que se cumple el medio ciclo evolutivo. Tal culminación sería provechosa y saludable si la inmediata etapa de auto-conciencia fuese de deliberada renunciación y sacrificio para lograr el moksha, pues de otro modo es perjudicial. Generalmente la salvación consiste en mirar al

frente sin desmayos ni detenciones, cuando empieza el estancamiento y la decadencia.

Las otras formas del arte no intentan representar o promover emociones en este sentido, pues la representación de un panorama, una escena marítima, una melodía , pueden influir en la conciencia puramente sensoria y ser <<hermosas>> tan sólo por agradar exclusivamente al ojo o al oído. Pero esto sucede raras veces, porque el autor da por regla general <<interés humano>> a su obra, e introduce elementos que despiertan emociones de amor, simpatía o heroísmo. La misma arquitectura puede ser mística, sublime, grandiosa, rígida, repugnante, dura, pesada, torpe, desmayada, etc. En el actual estado de la humanidad, las combinaciones emotivo-sencientes son las más atractivas y predilectas. Preferimos la música que, aparte de agradar al oído, exprese una emoción poderosa, sea por sugestión y asociación, o bien directamente por medio de apropiada letra que la poética. Preferimos las esculturas y pinturas que no tan sólo sean impecables obras maestras de forma y color, sino que, además, entrañen una pujante emoción en armonía con el temperamento de quien contempla la obra.

Según observa atinadamente Marschall en su obra Principios estéticos al despertar las obras de arte emociones placenteras en gran número de personas, cooperan al nobilísimo fin de la armonía social, que en último término no es ni más ni menos que el acrecentamiento de la simpatía por el creciente reconocimiento del Yo colectivo, a consecuencia de los placeres colectivamente disfrutados

CAPÍTULO XI

IMPORTANCIA Y LUGAR DE LA EMOCIÓN EN LA VIDA HUMANA ORIGEN DE SU PODER

**Toda vida y
toda literatura
desenvuelven
un aspecto de
la emoción**

Teniendo en cuenta los hechos expuestos, se advierte fácilmente que toda vida consiste en el desenvolvimiento de las posibilidades de las emociones-deseos y de las emociones-sentimientos. Cada página, cada párrafo, cada frase de una obra literaria, entraña directamente una fase de emoción, y en cierto sentido bien puede decirse que lo mismo ocurre, aunque indirectamente, en las obras científicas cuyo peculiar objeto es la compilación de conocimientos y no la representación de emociones. Para los estudiantes resulta un ejercicio muy instructivo especificar estas fases de emoción; porque la literatura es tan sólo la representación más o menos exacta de la vida actuante, y toda acción, todo movimiento, toda palabra de cualquier individuo humano, como asimismo su vida entera, considerada unitariamente en la masa total, expresará o representará una <<pasión dominante>> si convenientemente la estudiamos.

Así como un simple átomo, influido simultáneamente por los movimientos de millones de millones de otros átomos, tiene un movimiento resultante de todos estos innumerables movimientos más su propio movimiento, así también el conjunto de cada humana vida

puede reducirse a una unidad de emoción-deseo y emoción-sentimiento. Desde este punto de vista, como mero objeto de observación y estudio, cada vida, cada fase de emoción, está al mismo nivel de todas las otras.

Mas tarde cabe elegir las y deslindarlas. Entretanto, el estudiante ve tan sólo que la emoción-deseo está en el mismo centro de la vida. Inmediatamente dirige todas las acciones y movimientos, cualesquiera que sean, a su propia satisfacción. Indirectamente guía el conjunto de percepciones, la adquisición del conocimiento, al debido cumplimiento de aquellas acciones.

Igualdad de todos los Jîvas

Desde este punto de vista, la vida de un emperador de continentes, la historia de un conquistador de naciones, el sendero de un Maestro de mundos, están al mismo nivel de la vida de un pordiosero anónimo, de la de una olvidada ignorante. Cada una de estas vidas representa una de las infinitas fases del Yo abstracto, de Pratyagâtâmâ en Relación con el No-Yo, con M*ulaprakriti.

Que tal o cual fase predomine, según las circunstancias del lugar y tiempo, en tal o cual nación o raza, es consecuencia del ordenamiento por cuyo medio cada fase toma su debido turno. Mientras la humanidad esté separada en sexos será cierto que:

<<Todos los pensamientos, pasiones y deleites que agitan esta moral envoltura, son ministros del amor y alimentadores de su sagrada llama>>¹.

(1) Coleridge.- Oda al amor

Opuestos extremos de la viabilidad

Lo mismo ocurre con otras emociones. En la vida de todo Jíva llega un tiempo en que el Yo insiste en ejercer su omnipotencia sobre la terrible fase del poder de suicidio, de negarse y destruirse a sí mismo cuando dice: <<No hay más que No-Yo; nada más que materia; el Yo, el Espíritu, no existe. Comamos, bebamos y alegrémonos, porque mañana moriremos>>. Pero llega también otra etapa en que el Yo se traslada al opuesto extremo de negar y aniquilar el No-Yo diciendo: <<La materia no existe. No el No-Yo. Todo es Espíritu. Todo es Yo. No vale la pena pensar en el mañana>>. De dos premisas infinitamente diferentes, infiere la misma conclusión. La verdad, como siempre, equidista de entrambos extremos.

De esta suerte las diversas fases de la emoción predominan sucesivamente en la historia de la humanidad, reflejadas en la literatura de cada época.

Influencia de la imaginación en las emociones

Pero aparte de la importancia general de la emoción en la vida, ¿cuál es la especial fuente de su poder en casos particulares, cual es el especial alimento de que la emoción- deseo se nutre hasta el punto de ofuscar el entendimiento como tantas veces ocurre en la vida?. Generalmente se ha observado que la imaginación es factor esencial de las más notables formas emotivas. Así no puede haber horror sin imaginación. Un campo de batalla sembrado de cadáveres no es tan horrible como un asesinato misterioso. La causa de ello está en la verdadera naturaleza de la emoción¹ y en las leyes que rigen su

despertamiento². La emoción es un deseo más una conciencia intelectual.

(1)Según queda explicada en el Capítulo IV.

(2)Según se expresa en el Capítulo IX

Cuando el deseo no se convierte inmediatamente en acto, permanece operando en torno de la conciencia intelectual, como expectación, como imaginación, y así se vigoriza y robustece¹. Pero a causa de la manera cómo se acumula, esta fuerza no es real, efectiva ni duradera, y a menudo falla cuando se intenta actualizarla. Así se echa de ver en la moderna vida cívica. Porque el incremento de la inteligencia ha despertado vivamente las emociones, o, para decirlo en términos teosóficos, la conciencia astral se ha desarrollado muy mucho, y la abundancia de dichas e infortunios conmueve a los seres humanos por causas puramente útiles, como debieran calificarse desde el punto de vista del cuerpo físico. Asuntos mundanos, negocios más agenciados pero baladíes y sin importancia alguna en sí mismos, constituyen la base de una gran suma de imaginarias situaciones placenteras o dolorosas de las que resultan placer o dolor. Conviene advertir que la conducta física requiere indispensablemente una base; por leve que sea. El intento de separar y mantener la emoción enteramente aparte de los sentidos es tan vano como el de dar a la moneda valor independiente de las cosas que puedan adquirirse con ella. Así como el uso, destino y efectividad de la moneda es la compra de objetos vendibles, así el verdadero oficio de la emoción es actualizarse saludable y rectamente en la vida práctica. Por no advertir ni reconocer este hecho esencial, ocurre tan frecuentemente que los llamados amores espirituales² comenzados sin ideales definidos o muy borrosos, degeneran gradualmente en histerismo e imbecilidad, o lo que es todavía peor, en inmoralidad sexual y crímenes pasionales. Así también las cuantiosas fortunas

acumuladas por tacañería y avaricia sin aplicarlas a verdaderas necesidades humanas, se disipan en manos de pródigos descendientes.

(1) Según explicamos en el Capítulo X

(2) Véase notas anteriores respecto a las demás razones que determinan la transmutación del amor en lujuria y viceversa. De cuanto hasta aquí hemos dicho, cabe inferir con toda evidencia que hay tres tipos fundamentales de amor: paternal, conyugal y filial. El que vagamente denominamos amor espiritual, inconcupiscente o puro, resulta emparentado siempre por el análisis con el primero o con el tercero. Porque claramente se ve que, en rigor, no carece del todo de consideraciones materiales por la sencilla razón de que el espíritu y la materia no existen uno sin otra. Por otra parte, en estas circunstancias, los tipos de amor paternal y filial, cuando no están afianzados por los oficios de la sangre y las conveniencias sociales, propenden a convertirse en amor conyugal y viceversa, así como este último propende también a diversificarse en los otros dos por razones propias del igualador y unificante poder del amor y del poder separador de la lujuria, unidos a la alternatividad de cada Jîva entre pravritti y nivritti, o egoísmo y altruismo. Ejemplo de ello nos ofrece el Padma Purana al describir cómo los santos y sabios rishis, por exceso de filiar devoción a Vishnu, llegaron a ser esposas de Krishna en vida futura. También nos dice Thackeray en su Esmond, que una señora sobrehinchada de amor maternal, casón con un joven que la quería como a madre y así la llamaba. Se ha observado generalmente que antes del matrimonio es preciso que los novios comprueben recíprocamente su temperamento y carácter a fin de que puedan sentirse atraídos unos a otros; así como también se

ha observado que al cabo de algunos años de feliz vida conyugal los cónyuges propenden a parecerse uno a otro en carácter y naturaleza. Ambas observaciones son correctas y su explicación depende de lo que ya hemos dicho acerca de los graduales cambios de uno a otro tipo de amor en las ordinarias vidas individuales. En las mismas consideraciones se funda el motivo psico-físico de la maldición que pesa sobre los incestos en el actual estado de la humanidad. El agudo desarrollo de la separativa y egoísta inteligencia, exige aparentemente cierta suma de <<lujuria>> con sus implícitas separatividad, oposición y contraste para el normal y fructuoso matrimonio, porque sólo así entre en juego el conjunto de la diédrica constitución de cada cónyuge. A estas circunstancias psicológicas añadirán probablemente futuras investigaciones ciertas orgánicas afinidades y antipatías fisico-químicas entre los individuos de referencia. Asimismo podemos hallar en estas consideraciones la explicación de por qué el amor no correspondido se transmuta tan a menudo en disgusto, sencillamente porque ha fracasado el deseo de recibir en cambio placeres materiales. El desengaño propio y el esfuerzo de convencer a otros es muy común en este punto: <<Mi amor es puro. No necesito sino verme correspondido con igual afecto>>. Pero <<la correspondencia en amor>> no significa absolutamente otra cosa que los servicios, acciones, placeres materiales y sensaciones (aunque distantes y sutiles) que acompañan a la realización del afecto. Quien comprenda esto dispondrá de medios para resistir las emociones siniestras, la propensión al odio y a la cólera en tales casos, si recuerda constantemente que el egoísmo es indigno del Jîva que está en el sendero de renunciación.

La influencia de unos ojos <<vivaces>> que enloquecen a más de un joven, de ojos <<pensativos y melancólicos>>, de miradas hechiceras o fascinadoras como de serpiente, o sugestivamente elocuentes, consiste en que son capaces de sugerir indefinidas posibilidades y de <<hablar como un libro>>; pero cuando los requerimientos de la vida cotidiana exigen actualizar estas <<elocuentes sugerencias>>, fracasan lastimosamente y desvanecen engañosas esperanzas. Una bagatela ha bastado muchas veces para levantar un castillo, pero en el aire. Sin embargo, no bastará para comprar un pedazo de pan en la vida práctica.

**Desarrollo de
nuevos sentidos
mediante la
elevación de
sentimientos por
una parte y el
hastío por otra**

Respecto al significado¹ que desde el punto de vista de la evolución pueda atribuirse al esfuerzo en obtener emociones de los sentidos, al esfuerzo de vivir en las emociones más bien que según los sentidos², parece que consiste en la demanda de nuevos sentidos por cuyo medio sea posible obtener emociones que, por ya gastados y viejos, no pueden proporcionar los actuales. Significa también que son inminentes ciertas mudanzas biológicas en la constitución física de la raza.

Obsérvese, si no, cómo la literatura de fines del siglo XIX examinó desde todos los puntos de vista el problema sexual, y cómo su aspecto activo y senciente va siendo relegado cada vez más a último término por la simple emoción-sentimiento, al paso que el

tedio y el hastío invaden resueltamente a las clases cultas e inteligentes, contra el actual orden y disposición de la naturaleza. Si este sentimiento de laxitud y hastío se extiende y vigoriza en grado suficiente, cabe presumir que con el rodar del tiempo, tras algunas reincidencias en las antiguas condiciones y pasajeros retornos de placer y satisfacción en ellas, sobrevengan cambios radicales en el organismo físico del hombre y en el ambiente que le rodea. La humanidad pasará entonces nuevamente de la condición bisexual a la asexual, con las correspondientes modificaciones en los pormenores, pero no en lo esencial de la constitución emotiva e intelectual, según nos enseñan los libros antiguos.

- (1) Puesto que los sentimientos exagerados y lo que se llama levantar castillos en el aire son hecho, han de tener su correspondiente significado.
- (2) Este esfuerzo se echa de ver muy ampliamente en gran parte de la humanidad que dan mayor importancia a los excesos de la imaginación y representaciones literarias que a los actos prácticos, o bien que anhelan una imposible condición espiritual absolutamente libre de todo contacto con la materia.

CAPÍTULO XII

ELEVADA APLICACIÓN DE LA CIENCIA DE LAS EMOCIONES

¿Cuál es la aplicación práctica de la ciencia de las emociones? ¿ Que intentos se han efectuado en este sentido? ¿ Cómo puede utilizarse este conocimiento para mejorar la vida humana?

A quienes sirve esta ciencia.-

¿Quiénes son los adecuados estudiantes de la ciencia de las emociones?

Lo que es verdad respecto de cualquier otro conocimiento lo es también respecto de éste. Todos nuestros esfuerzos se corresponden con nuestro conocimiento y reciben ayuda de él. Pero entre el conocimiento y el esfuerzo se interpone el deseo hacia el objeto cuya posesión nos esforzamos en asegurar. Entre el conocimiento y la acción se interpone el deseo de emoción que a uno y otra relaciona. Por consiguiente, al relacionar el conocimiento de la ciencia de las emociones con la acción en pro del perfeccionamiento de la humanidad, necesariamente hemos de ver en dicha relación el verdadero, ardiente y real deseo de perfeccionar nuestra propia vida y la de los demás. De otra suerte, la ciencia fuera tan inútil como los ante-ojos para un ciego. Y acaso pero que inútil, pues el

inescrupuloso podría aprovecharse de ella para sus siniestros propósitos.

Los tocados de vairâgya

No es posible violentar el deseo, sino que debe dejarse que espontáneamente sobrevenga. A lo dicho antes acerca de la división general de los Jîvas en dos clases, y del paso de cada Jîva de una a otra clase, hemos de añadir que todo Jîva ha de sentir en una u otra etapa de su evolución el deseo de no vivir ya para sí mismo. Cuando tras un período de visada y vairâgya y desaliento, tras el hastío de las mundanales experiencias sufridas en el sendero de ambición cuyos resultados son desconsuelo y laxitud, busca el Jîva¹ la paz, la tranquilidad y el descanso, entonces reconoce la paz y al propio tiempo advierte que ha de vivir para otros, según la suprema ley del proceso del mundo que le compele a recompensar en amor a los demás el amor que de otros recibirá. Entonces el eshanâ-trayam o triple anhelo de putra (filogenesia), vitta (riquezas) y loka (honor), que le induce a perpetuar y difundir su yo en los hijos, las posesiones y la nombradía, y que por insaciabilidad le lleva al rna-trayam², se invierte enteramente y le fuerza a saldar este rna-trayam o triple deuda mediante la transmutación del personal eshanâ en los impersonales cama, artha y drama, los tres reconocidos fines de la vida terrena bajo el predominio de moksha o último fin de la vida extraterrena. En pago de la deuda engendra nuevas generaciones (putrotpâdana), conserva los acopios de físicas y superfísicas riquezas del mundo (dânayajana) y mantiene encendida la antorcha del conocimiento (adhy-ayana). Entonces reconoce el Jîva la verdad de lo que krishna dijo: <<Quien no ayuda al volteo de la rueda de los ciclos, así puesta en movimiento, sino que busca el placer de sus

propios sentidos y vive en pecado, verdaderamente vive en vano, i oh hijo de Pritha!>>

- (1) Todavía con residuos de aquel egoísmo puro en que comienza el altruismo.
- (2) Triple deuda a los pitris o antepasados que dan progenie, a los devas o dioses que dan riquezas y a los rishis o maestros que dan conocimiento.

**Todos los Jîvas
han de llegar
necesariamente
a este estado**

La metafísica del proceso del mundo nos dará la razón del cómo y por qué han de llegar todos los Jîvas en tiempo oportuno a tal estado. Baste decir aquí que en la etapa de vairâgya y desolación por que atraviesa el Jîva al fracasar y fenecer el deseo que le lleva por el sendero de la acción¹, todas las sensaciones y emociones, lo más grande, noble y elevado que pasma y deslumbra a la mente, o lo más bajo, vil y repugnante que la disgusta, quedan sin excepción alguna en el mismo nivel y todas ellas vacuidad y sueño²

- (1) El sendero de la acción es el de apego, empeño y ambición de vida material, el arce del descenso del Jîva en la materia cada vez más densa, opuestamente al sendero de renunciación o arco de su ascenso al espíritu por los planos de materia cada vez más sutil que atravesara al descender a su presente ambición. Puede afirmarse que casi toda la teoría y la práctica de vida de los antiguos indos se concretan en las dos palabras: pravritti y nivritti (smritis y purunas) y en sus innumerables variantes: sa-Kâma y nis-kâma, sakti y asakti (Gîtâ), sarga y

apavarga (Nyâya), duhkna y nis-sheyas (Vaisheshika), karma y naish-karmya (Mimâmsa), îhâ y uparama (Sâmkhya), vyuttâna y nirodha (Yoga), bandha y moksha (Vedanta) sañchara y prati-sañchara (Jaina), tanhâ o trishna, y nirvana (Baudha), pecado y salvación (Cristiana), evolución e involución, integración y desintegración (ciencia moderna). En todos estos pares subyace la misma idea. Cada par expresa un aspecto algo distinto del mismo hecho. Verdaderamente puede afirmarse que todos los pares de opuestos son expresiones de la infinidad de matices del mismo hecho. La sutilísima conclusión del cómo y porque, ha suscitado muchas controversias y discrepancias de opinión, aunque en todas ellas alienta un sentimiento más o menos vago de que el secreto final (anirvachanya) es inescrutable. Pero el hecho del rítmico balanceo permanece evidente e incontrovertible. Sobre este hecho y en torno de este hecho promulgaron el <<Código de Vida>> en los mundo físicos y supra-físicos los legisladores de la antigua India.

El sumo bien, el fin ético de la vida durante la primera mitad del ciclo, o sea el arco de pravritti, es en rigor, cama, el placer personal, el egoísmo, la adquisición, la mundanalidad, la acumulación de deudas. Pero si esto se lo decimos a quien carezca de la suficiente comprensión para entenderlo, el Karma le precipitará en la abyección y el suicidio por desenfrenados excesos. La debida realización de kama de un ser humano, sólo es posible en una sociedad organizada. De aquí que el egoísmo haya de ser restringido y refrenado por la obligación (drama), la libertad individual limitada por la ley de justicia distributiva, sin la que resultaría imposible toda sociedad bien ordenada. Por lo tanto, el legislador como tal legislador, deja que kama obre por sí mismo, pues sabe perfectamente bien que de este modo hará aun más de lo necesario, e insiste en el drama cuyo quebrantamiento sanciona con penas. Como amistoso consejero

recomienda, o, mejor dicho, consiente (pues ya de por sí es demasiado afirmativa) la propiedad individual (artha), ya que sin ella no podría refinarse el kama, quedando raquítico, pobre, desvaído y vulgar. De aquí que el medio ciclo mundano tenga tres ordenados fines: virtud, provecho y placer; la virtud porque sólo ella da provecho y el provecho porque sólo él da placer. La salud requiere el equilibrado ejercicio de los tres aspectos de la conciencia, conviene a saber: conocimiento (estudio), acción (ejercicio físico) y deseo (placer y goce).

El fin de la segunda mitad del ciclo de la vida es el altruismo, el desapego de lo terreno, la donación, la entrega a los demás de las cosas del mundo, la renuncia de placeres personales y el pago de deudas por el sacrificio en pro de los semejantes; en una palabra, el moksha o mukti en sus diversos aspectos. También tiene el segundo arco del ciclo dos antefines: el bhakti (amor ideal) y el sahkti o siddhi (poderes divinos o supre-físicos) que corresponden análogamente al cama y artha de la primera mitad del ciclo, si bien Cama no es antefín, sino fin peculiar del primer arco. Pero el legislador relega a último término el bhakti y el shakti por razones inversamente análogas a las por que relega también a último término el cama y el artha. De la propia suerte que en la primera mitad del ciclo operan Cama y artha sin ayuda alguna, así también son bhakti y shakti naturalmente inevitable en la segunda mitad; y así como en la primera sólo es posible observar el drama mediante vigorosos esfuerzos, de la misma manera en la segunda, requiere esfuerzos el mukti o nishkâma- tâ (el opuesto positivo y no la negativa carencia de cama). Ardua dificultad es para un Jîva encarnado reconocer aquella primaria verdad del Vedanta y de la doctrina budista, según la que toda forma de vida encarnada e individual es indigna de apego alguno, porque sus placeres están amargados por el dolor, y más todavía porque no cabe mantenerla y conservarla sin la egoísta e implacable absorción de otras vidas individuales. (Yoga- Sûtra y

Bhâhya,II,15; Sankya-Kârîka y Kaumundî, vers. 50; Bramâ- Sûtra y Shânkara-Bhâshaya, I;I;4; Luz en el Sendero, I,4, etc.) El sentimiento de personalidad no es fácil de desechar. Según dicen los Puranas, en la rectitud, en el sacrificio, en la santidad, en la pureza, en el martirio, en la redención, en todas estas divinas glorias del yoga vibhûti, puede alentar y alienta a menudo la poderosa <<pasión de la grandeza personal>>, el sutilísimo y concentrado deseo de ser un <<salvador>> más bien que el enteramente olvidado deseo de <<salvar>> o ayudar a los demás. Pero si en la mente del candidato brota vigoroso el ideal del moksha, entonces contraría la fuerza pasional hasta reducirla a cada vez más débil corriente. Entonces considera el candidato todos estos estados como inevitables y lastimosas etapas (dominadas por el vairâgya; yoga- Sûtra, III,37) de la peregrinación. Entonces, bhakti y shakti se colocan debidamente respecto de mukti.

Si tales son los <<fines>> del Jîva individual, el único fin y también el único medio del proceso del mundo es la <<alternación>>, el toma y dame, el equilibrio, la justicia que resume y amalgama el egoísmo y el altruismo. Los reyes y legisladores, como reflejo de esta Providencia equilibrante, promulgan y mantienen leyes a propósito para ambas clases de Jîvas sujetos a su gobierno, de suerte que, en definitivo resultado, <<la rueda de vida>> gire en su respectiva nación de análoga manera a como gira en el proceso del mundo. Y así nuestro primer padre, Manu, Adi-Manu o Adán, resumió pasados ciclos en su memoria para compilar un completo <<Código de Vida>> en las seis palabras antedichas; los dos senderos y los cuatro fines, con añadidura de otras ocho, conviene a saber: las cuatro clases, castas o vocaciones y las cuatro épocas de cada vida. En estas catorce palabras y sus comentarios se encierran cuantas reglas, leyes y deberes atañen a todas las situaciones posibles en la vida de la bisexual humanidad. En este plan que, realizado en su recto espíritu, resultaría exento de

egoísmo con la debida consideración de derechos y deberes de privilegios y responsabilidades, como equivalentes partes del drama sin prescindir de una por atender exclusivamente a otra, caben soluciones para todos los problemas que puedan surgir en las más complicadas organizaciones de la humanidad. Estos problemas, tienen carácter psicofísico, doméstico, social, económico y político, con diversos aspectos concernientes a puntos de religión y moral, desarrollo físico, higiene, demografía, matrimonio, educación, profesiones y oficios, castas y clases sociales, pauperismo, capital y trabajo, desocupación forzosa, relaciones sociales, costumbres, ejército, formas de gobierno, ideales colectivos, aristocracia, plutocracia, democracia, etc. Cargas de papel y cargamentos de tinta se gastan diariamente en periódicos, revistaas, libros y folletos para que las plumas revoloteen en torno de los mismos problemas sin resultado alguno, porque se dan todas las soluciones menos la verdadera. Así como al paso que progresa la medicina retrocede cada vez más decididamente al primitivo régimen dietético, dando de mano a la infinidad de drogas cuyo único efecto es producir nuevas enfermedades, de la propia suerte, cuando la política y los políticos tengan suficiente experiencia, regresarán a las sencillas reglas de los Manús, Budas y Cristos.

Dícese que el mundo marcha hacia delante y no hacia atrás. Es un error. El mundo marcha siempre hacia atrás y hacia delante, porque espiral es la línea de su camino. Deber de la literatura teosófica es inculcar esta idea solariega en la moderna humanidad. Si lo consigue, beneficiará con ello a la raza actual, y las leyes del Manú se pondrán sosegadamente en vigencia mutatis mutandis para que el progreso se cumpla en paz, porque son el único medio práctico de realizar en la vida ordinaria la justa máxima del verdadero socialismo(identido a la Fraternidad universal y a la unión de la Familia Humana) que dice: << Cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades>>. De lo contrario, recrudescerán las

luchas del Mahâbhârata hasta que de nuevo prevalezca el plan del Manu. La principal misión de la quinta subraza parece ser la de evidenciar la justicia y necesidad del Código de Manú, mediante la vana experiencia de otros planes distintos, así como la misión de la sexta subraza será, según parece, practicar deliberadamente dicho código. La sexta raza raíz realizará probablemente la Fraternidad Universal en más amplio sentido por medio de la gradativa trascendencia de sexos. Los hijos de Manú no pueden rebasar el <<conjunto de la humana sabiduría>> (como la denominan los libros) concentrada en la mente de su Progenitor que, aunque en apariencia distante, cuida celosamente de su dilatada familia, con mucho mayor empuje que el árbol al actualizar la potencialidad de su semilla.

En este punto se desvanece todo antiguo móvil, porque el verdadero origen de estos móviles era el deseo de experiencias, y como ya se ha extinguido este deseo, queda tan sólo el único móvil, el único deseo, por llamarlo así, esto es, el deseo de conservar el Yo para comprender el Yo. Consiste este deseo en que el Yo percibe su propia inmortalidad en Su abstracto aspecto de Pratyagâtma. Tal es el supremo amor y compasión del Yo por el Yo que a sí mismo se bendice, manabhûvam hibhâyasam: << que nunca sea Yo y que siempre sea¹>>. De este deseo surge necesaria e inevitablemente, sin fracaso alguno, la comprensión de la universal naturaleza del Yo. Esta comprensión es la suprema libertad, de la que dijo un gran sabio. << El Mosca no es un cambio de condiciones, sino de condición>>. Es el cambio de actitud del Jîva respecto de cuanto le rodea.

**El conocimiento perfecto
no es posible hasta que el
Jîva entra en el sendero**

de Renunciación

Al llegar a dicha etapa es muchísimo más útil la Ciencia de las Emociones. El Jîva no puede advertir y comprender plenamente el verdadero significado de amor y odio², hasta que en uno u otro momento de su vida los trascienda a ambos en la región donde ni uno ni otro existen, pero de la que uno y otro dimanan. Cuando el Jîva ve el amor y el odio en su desnuda esencia y se da cuenta de que desde cierto punto de vista todas las emociones están al mismo nivel, no le cabe otro remedio, tras semejante visión de la verdad, que inclinarse deliberadamente al lado del amor para el servicio del género humano.

El nvrita elige deliberada y abiertamente el amor

Desde este punto en adelante, el Jîva mira ante y tras sí con visión cada vez más clara y abarca el camino que ha de recorrer y el que atrás queda. Descubre entonces la naturaleza de los deseos que la precipitaron en la densa vida material, y como ya no puede mantenerse en ella, se sobrepone a dichos deseos por el conocimiento adquirido, puesto que conocer significa dominar e ir más allá de lo conocido. Día tras día aplica su conocimiento al bien de los demás, y de cuando en cuando quebranta una ligadura, ya propia, ya ajena (pues sabe que no puede quebrantarlas todas a la vez, ni las de él ni las de otros), hasta que al término del ciclo obtiene la definitiva Paz.

- (1) Yoga-Sûtra, Vyâsa-Bhâshya, II, 9: Las palabras están en estas obras aplicadas e interpretadas diferentemente
- (2) Bhagavad- GîtÂ, XVI, 7;XVIII,30

Verdaderamente dijo Krishna:

<<El Jîva envuelto en ahamkara¹ piensa: Yo soy el actor>>.

Verdadero también en su enigma:
<<Todos los seres siguen su natural inclinación; ¿qué los refrenará?>>

Pero el significado de estas máximas no es, como supone algunas interpretaciones, incitar a la desesperación y al desaliento ante el irresistible, cruel e implacable destino, sin otra salida que seguir ciegamente los impulsos e instintos buenos o malos de la naturaleza inferior.

Significado de la deliberación y libre albedrío

El verdadero significado de dichas máximas necesitan una explicación. En donde existe el sentimiento de Ahan, o del yo, existe también el sentimiento de <<libertad>>, del <<poder de acción>>. Este último es ilusorio, porque el primero también lo es en su forma individualizada. De la misma manera que el separado yo es el reflejo del Yo único y abstracto (Pratyagâtâmâ) en una porción del No-Yo, de la propia suerte y en el mismo grado es el sentimiento de libre albedrío un reflejo de la absoluta ilimitación de Pratyagâtâmâ. Ambos van par a par. No vale decir:<<Yo soy>>, y al mismo tiempo decir: <<Yo estoy compelido por algo distinto de mí>>. El todo no compele a una parte con preferencia a otra ni una parte puede compeler absolutamente a otra parte, y la compulsión igual para todas las

partes no es compulsión para ninguna. La restricción (nigraha) significa en el enigma de Krishna la restricción que una parte más débil ejerce contra otra parte más fuerte de prakriti, pero no contra el todo, pues entonces resultaría que la restricción es también parte de prakriti. El consejo, el aviso, la regla, la incitación, la enseñanza o el mandato han de establecerse tan sólo cuando ya apunte la posibilidad de su eficacia, de que será escuchado y seguido. En donde así no ocurra, habrán de abolirse los consejos , enseñanzas y elecciones entre dos posibles normas de conducta.

Justificación metafísica y significada del consejo. Por qué es posible aconsejar a todos las Ciencia de las Emociones

La vitalidad de los consejos estriba en que aunque contraríen y repugnen a quien los recibe, tiene éste la posibilidad de seguirlos por el mero hecho de que es tan hombre como quien se los da¹. Por lo tanto, a todos se les puede aconsejar la Ciencia de las Emociones, aunque no todos simpaticen abierta y sinceramente con sus propósitos prácticos. Porque oculta en el corazón de todos los miembros de la raza humana está la semilla de vairâgya. Y no hay misterio en ello, pues en el corazón humano está el deseo que entraña consigo la frustración; y en la frustración del deseo radica el vairâgya.

Necesidad del vairâgya

Así, pues, ¡ estimad el vairâgya, hermanos míos! Y cuando su semilla empieza a echar brotes en vuestra mente, alimentadlos y nutridlos con cuidadoso celo. Cesad de vivir para el separado Yo y comenzad a vivir para vuestros semejantes. ¡ Amigos míos! No hay

falacia en difundir este consejo. Porque si bien acabamos de decir que en todo humano corazón hay algo potencialmente en armonía con este consejo, sólo en una cuantos ha germinado hasta el punto de que las aguas de la consejera palabra favorezcan su crecimiento.

Objeción y réplica

Hemos dicho que en el corazón de todo Jîva yace la posibilidad de vairâgya y de vivir, no para el separado yo, sino al menos también para los otros, y, en consecuencia, a todos los Jîvas conviene el consejo de vivir para sus semejantes. Pero ¿no es imposible que todos vivan para los demás, y por lo tanto, no resulta incongruente dirigir a todos el consejo? A esta aparente paradoja replicaremos diciendo que lo imposible en simultaneidad es perfectamente posible en sucesión. Todos podemos vivir para los demás; pero no al mismo tiempo, sino sucesivamente. En la mayoría, la semilla de vairâgya aun está dormida y no ha encontrado ni ambiente ni terreno abonado para despertar y crecer. Así, han de seguir por mucho tiempo viviendo para el separado yo en el curso de la Ley. Ni esta ciencia ni este consejo llegarán a sus oídos, y si acaso llegan no penetrarán en sus corazones. Más tarde les tocará la vez, y cuando les toque, el interminable flujo de Mâyâ les proporcionará otros Jîvas para cuyo bien vivan entonces. Se nos enseña cuando niños lo que practicamos cuando mayores, y así se suceden los turnos de generación en generación.

Y al escuchar el consejo ¿qué se debe hacer? La vida práctica del que así adquirió la verdadera inteligencia (krita-buddhi), del que está henchido del Yo (âtmavân), del que ha formado de nuevo su Yo (kritâtma), del que ha nacido por segunda vez (dvija), será la misma que la de todos los hombres virtuosos, pero más virtuosa y abnegada. Porque él vive ahora deliberadamente para los demás,

mientras que los ordinarios hombres virtuosos obedecen inconscientemente a las naturales inclinaciones de su corazón, bajo los dictados de su pasado karma que le relaciona con aquellos a quienes sirve.

El nacido de nuevo llega a dominar por perseverante práctica todas sus emociones después de haber sido su esclavo; y muy luego, tras continuados ejercicios, aprende a guiar con acierto las emociones de sus semejantes. Así puede mantenerse siempre en imperturbable calma, cumpliendo todos sus deberes con apaciguada mente, sin que nada le agite ni le conturbe y prosiguiendo de tal modo por las etapas de evolución hasta llegar al término de Paz.

2º La vida humana.-

El conocimiento de la individualidad del Jîva significa gradual desarrollo en conciencia y cuerpo

¿Por qué grados pasa y crece la individualidad del Jîva?¹. Se nos ha enseñado que en la evolución de un Jîva hay tres etapas invariables, conviene a saber: 1º. La Etapa de conciencia inmanifestada y latente, si cabe decirlo así, como en los estados mineral y vegetal; o colectiva, agregada y genérica,

-
- (1) El bosquejo trazado en esta subsección sobre la vida humana tiene su fuente en las literaturas pauránica, vedantina y teosófica, y se relaciona prácticamente con la segunda mitad del ciclo (dvitiya-parârdha de Brama), la gradual reascensión del Jîva de la materia al espíritu vislumbrado desde el aplo punto de vista del ciclo de Brama. No trataremos aquí de la primera mitad de este ciclo, o descenso del espíritu a la densa materialidad del

estado mineral a través de planos más y más sutiles (mahat-tattva, buddhi-tattva, etc.), pues no entra de momento en nuestro propósito indicar la importancia de la psicología emocional en la futura evolución humana. La primera mitad del ciclo puede considerarse como la parte pravritti del ciclo de vida de Brama. Por supuesto, que ambas mitades se repiten indefinidamente en menor o mayor escala, de modo que resultan ciclos en epiciclos y esferas en esferas. De aquí que en la gigantesca segunda mitad del ciclo de la vida de Brama haya miles y tal vez millones de ciclos completos constituidos por dos semiciclos correspondientes a las vidas de Jîva individual. El semiciclo en que prevalece y domina el espíritu se llama nivritti.

como en los animales inferiores; o separada y robusta, como en las ínfimas razas de la humanidad. 2º. La etapa de conciencia individual, cuando el sentimiento del yo separado le distingue más o menos vigorosamente del cuerpo y de los otros yos e implícitamente se le considera como distinto; o bien cuando se le reconoce como un individuo entre varios individuos, como ocurre en las clases superiores de la humanidad. 3º. La etapa de conciencia colectiva, cuando se reconoce el Yo en unidad con todos los yos y como tal se le considera, según sucede en Aquellos que trascendieron la humanidad. A través de estas tres etapas, el Pratyagâtmâ único se limita en separadas individualidades y retorna incesantemente a su originaria unidad tras la ilusión del proceso del mundo.

En la práctica, estas etapas de la evolución del Jîva se recorren mediante diferentes y distintas clases de cuerpos materiales cuyo número y densidad varían aparentemente según el respectivo sistema mundial.

El cuerpo físico

En nuestro sistema resulta que, en las primeras formas, a las cuales llamamos ínfimas y groseras, el Jîva vive enteramente en la envoltura externa. El conocimiento coincide y casi se identifica con el deseo y el deseo con la acción. Su vida consiste en los constantes actos y movimientos del cuerpo físico. Se abalanza a todo cuanto apetece y rehuye cuanto le repugna. No se detiene ni piensa ni delibera. Tal es la etapa casi puramente física.

Paso a paso, cuando la separatividad y multiplicidad se afirman en el evolucionante Jîva, sobreviene entre los deseos y las aversiones conflictos que impelen simultáneamente a todos los Jîvaas. Consecuencia de ello es el detenimiento del cuerpo físico y la mayor actividad del Jîva, que comienza a verse separado del cuerpo físico, al que desde entonces considera como instrumento, como algo de su pertenencia, en una palabra, como algo que es suyo pero que no es él. Sin embargo, el Jîva no puede actuar separadamente sin una envoltura o upâdhi, y así se sirve desde luego con mayor eficacia del cuerpo astral (sûkshma sharîra), cuya materia se va utilizando más y más a medida que el Jîva progresa¹. Así como de un modelo pueden reproducirse infinidad de copias, así la conciencia y la imaginación pueden exteriorizarse indefinidamente. Cuanto más se exteriorizan, mayor es el sentido de separatividad y resistencia mutua, porque también es mayor la densidad de la materia en el respectivo plano; y cuanto más se interiorizan, menor es el sentimiento de separatividad y resistencia mutua porque también es más delicada y sutil la materia en el correspondiente plano.

Por otra parte, cuando se acrecientan mayormente la multiplicidad y separatividad con sus complejos y variados deseos y aversiones, cuando el Jîva comienza a experimentar placer o dolor en ellos y conoce la naturaleza y aspectos del rasa, entonces los deseos llegan al punto de conversión, el Jîva elige deliberadamente entre

ellos y sobreviene la etapa intelectual con el acrecentamiento de la mente. La cuidadosa precaución de las consecuencias de los actos dimanantes de los deseos y aversiones desenvuelven en grado enorme la inteligencia inferior (aunque todavía de un modo inconsciente), de lo que resulta en esta etapa de la vida del Jîva el predominio del aspecto intelectual en todos los órdenes de la vida civil, en comercio, industria, literatura, ciencia y arte. A fin de elegir entre los deseos y aversiones y sus consiguientes actos, pone en juego el Jîva otro upâdhi todavía más sutil, el cuerpo mental (manomaya-kosha).

-
- (1) En determinada etapa de su evolución, el hombre no sólo ama y odia, es decir, ejecuta las acciones físicas que son la primaria expresión de sus emociones, sino que cree necesario decir enfáticamente: <<te amo> o <<te odio>>, sin contar las declaraciones oficiales de tales sentimientos, como, por ejemplo, en la ceremonia del matrimonio, que requiere la afirmación, el sí categórico que los contrayentes han de pronunciar para que el acto sea válido. Esto ocurre cuando después de obtener el Jîva la conciencia individual inferior, el cuerpo mental anhela participar de la emoción y sentir con ello más vivamente.

Paso a paso, el desenvolvimiento de la mente o inteligencia inferior llega a tal punto de complejidad, extensión y diversidad, que el Jîva se hastía de sus pensamientos y se resuelve a elegir entre ellos. La continua y creciente intensidad de su lucha con los demás, le retrae cada vez con mayor empuje dentro de sí mismo, y entonces surge la autoconciencia del cuerpo causal (Kârama-sharîra). Pero la autoconciencia es la conciencia del individual y separado yo, y como el cuerpo causal es vigorosamente sutil, resulta muy difícil trascenderlo. El ahamkara, la egoencia, llega en esta etapa a su

grado máximo de sutileza y vigor, y en conjunción con el ya sumamente desarrollado cuerpo mental, produce el fenómeno psicológico de los deseos deseados. La cosa verdaderamente deseada es, por supuesto, el objeto material de deseo y no el deseo en sí mismo; pero en el excesivo y predominante desarrollo de la inteligencia¹ y en la extinción de las ordinarias sensaciones y emociones vemos aquella fase de la vida que se nos describe como el <<ansia insaciable de un gran amor o de un gran odio>>, el ansia cuya insaciabilidad <<se debe precisamente a la carencia de motivo>>.

Estado de vairâgya

El estado de autoconciencia, resumido en la interna desolación del yo, precede natural e inmediatamente al próximo estado en que la vida de la separada individualidad halla tan sólo dolor en donde esperaba y deseaba placer. Entonces surge el relativamente ilimitado vairâgya, cuya raíz es el dolor y desconsuelo nacidos de la misma separatividad y multiplicidad.

(1) En lenguaje teosófico, el quinto principio característico de la quinta raza.

Cuerpo búdico

Entonces se desatan los lazos de la personalidad y el Jîva recobra su perdida memoria de la Unidad, aunque perdura, no obstante, un remanente de su separada e individual existencia. El viaje de vuelta no puede efectuarse en un momento, cuando tantos eones y edades se tardaron en el de ida. Este remanente, combinado con la nueva intuición del Jîva, forma el cuerpo búdico, todavía separado, pero que

parece actuar de un modo completamente inverso al de los primeros cuerpos, pues mientras el alcance de éstos se extiende al exterior, el del búdico se contrae al interior, cual corresponde al procedimiento de la más elevada y verdadera Metafísica. Sin embargo, no sucede realmente así. La inversión del punto de vista invierte también el método de acción. Como quiera que toda acción y movimiento tienen esencialmente la misma naturaleza, y no hay acción ni movimiento posibles sin limitación y separación, la inversión es tan sólo aparente y determinada a la extensa rapidez del movimiento y al predominio de la Conciencia universal sobre la individual. En un principio el Jîva pensaba: ¿Cómo podré allegar beneficio a expensas de los demás? Y desde sí mismo como centro miraba entorno de la circunferencia; pero ahora se coloca el Jîva en la circunferencia, contempla conscientemente en mayor o menor grado y con mayor o menor abarcamiento la esfera del cosmos de que forma parte, y desde aquel punto de vista dirige la mirada al Jîva necesitado de ayuda, y piensa: ¿Cómo puedo yo, el conjunto, beneficiar a la parte? El toque de separatividad e ilusión es ya casi enteramente sátvico y puro vecino del avidyâ o primaria inocencia.

Cuando la conciencia universal llega a predominar en toda su plenitud, se forma el cuerpo atmico o nirvánico, y todavía más allá sobrevienen los aun más elevados y al presente inconcebibles estados de conciencia con sus cuerpos perdurables hasta el término de la actividad y comienzo del pralaya o disolución del cosmos particular a que pertenecen.

Significado de la individualidad

Tal parece ser evolución del Jîva y el crecimiento (y en cierto sentido también la decadencia) de su individualidad o <<recuerdo y esperanza concentrados en un ser>>. Cuanto con mayor penetración

sea posible mirar hacia atrás en lo pasado, y hacia delante en lo porvenir, tanto más amplia y vigorosa será la individualidad. Cuanto con mayor constancia se puedan mantener el recuerdo y la esperanza y cuanto más clara sea la elevada conciencia de unidad con el Pratyagâtmâ, tanto más sutil será la individualidad. El desarrollo de la individualidad se corresponde con el creciente refinamiento de las envolturas. Conviene advertir que todas estas envolturas son tan <<cuerpos>> como el <<físico>> en cuanto son aún materiales, esto es, que están constituidos de Mûlaprakriti y difieren del interno aspecto del Jîva del Pratyagâtmâ; y el nombre del respectivo cuerpo indica tan sólo que en él prevalece y predomina el particular aspecto del Pratyagâtmâ que le da nombre. Esto no quiere decir que el aspecto forme el material constitutivo del cuerpo. El Jîva no deja de ser Pratyagâtmâ desde el estado mineral hasta el nirvánico, así como los upâdhis no dejan de ser Mûlaprakriti desde el ínfimo al supremo estado. Los tres aspectos del Jîva individual y concreto, conviene a saber: conocimiento (jñâna), deseo (ichchhâ) y acción (kriyâ), corresponden a los tres aspectos del abstracto y universal Pratyagâtmâ, que son: Chit, Sat y Ananda; y asimismo los tres aspectos del concreto e individual upâhi, conviene a saber: cualidad (guna), substancia (dravya) y movimiento (karma), corresponden a los tres aspectos del universal Mûlaprakriti, que son: Sattva, Tamas y Râjas. Esto es invariable desde lo ínfimo a lo supremo.

Varios problemas se ven mucho más claro desde este punto de vista del desarrollo de la individualidad. Un cristal, una flor, un animal en toda su perfección, son mucho más hermosos que un niño enfermizo; y un niño sano es mucho más hermoso que un joven enfermo o que un viejo achacoso. Sin embargo, cada uno de ellos aparece a nuestra mental perspectiva más importante que el precedente, e inconsciente e instintivamente, por efecto de la sucesiva y más amplia y firme individualidad, preferimos la vida del viejo a la del joven, la del joven a la del niño, la del niño a la del

animal, la del animal a la de la planta y la de la planta a la del mineral.

Esforcémonos, por lo tanto, en afirmar el cuerpo búdico y la conciencia búdica, dejando los cuerpos inferiores al cuidado de ellos mismos; o más bien, apliquemos todas nuestras energías a sobreponernos de una vez para siempre a los cuerpos inferiores, y cuando en tiempo oportuno (porque el Jîva debe pasar inevitablemente por ellos) tomen definida forma, no tendrán fuerza para detener o retardar nuestro progreso evolutivo.

**El postrer ideal
debe ser el más
elevado posible.
Las etapas intermedias
están incluídas por
sí mismas**

No hay imposibilidad en esto. En el punto de conversión del ciclo, el Jîva tiene un vislumbre de todas las etapas futuras y puede propender a una distante con preferencia a otra cercana, considerando su necesario paso por las intermedias (pues no le cabe eludirlas ni evitarlas) como temporáneo e imprescindible medio; pero también puede propender a una etapa más próxima, y entonces habrá de atravesar una y otra vez el punto de conversión (vairâgya) antes de alcanzarla. El paso del Jîva en el progreso de su evolución es exactamente proporcional a la amplitud y extensión de su vairâgya. Puede ocurrir que las circunstancias externas de la mayoría de estudiantes sean desfavorables a la conducta de vida que requiere el desarrollo de la conciencia búdica; pero todos pueden tratar de aproximarse a un ideal, perfeccionando paralelamente su conciencia de suerte que todo lo incluya, y mediante la continua regulación de su conducta de modo que busque en el amor el bien de todos. Por

estos medios se desarrollan, y al cabo de muchas vidas se perfeccionan, el cuerpo búdico y la conciencia búdica. En ayudar a este perfeccionamiento estriba la verdadera utilidad de la Ciencia de las Emociones.

3º De cómo la Ciencia de las Emociones sirve de ayuda en la vida humana.- Hemos visto que la emoción de amor es raíz y fundamento de toda virtud; que la verdadera esencia del amor es la realización de la unidad de todos los Jîvas; y que esta realización es el núcleo de la conciencia superior. A quienes han recorrido la jornada mental a través de los yermos de la duda y el desierto de la desesperación, se les recompensa ahora con la capacidad de impulsar deliberada y conscientemente el crecimiento del amor en el blando y fértil campo de la mente, alimentándolo sin cesar con las aguas del perenne manantial de la eterna Verdad, de la unidad de todos los Jîvas y todos los yos en el Único Yo. Para quienes todavía no han llevado a cabo esta tarea, el amor es tan sólo un instinto, una trémula y vacilante llama, incierta y dudosa, que enciende pasajeros placeres y extinguen transitorias penas; que arde más viva y por más tiempo en algunas naturalezas y languidece mortecina en otras, pero que por reacción natural en todas deja tras sí el pestilente olor y tenebroso humo del odio. También para estos otros Jîvas es el amor un instinto peculiar del upâdhi, del No-Yo, del yo separado, del mero reflejo del verdadero Yo. Por lo tanto, este amor es reflejo tan sólo del amor verdadero, y en sus más íntimas reconditeces es invariablemente el amor del yo personal del yo separado, y en consecuencia nunca libre del latente y peligroso virus del egoísmo. Pero una vez claramente descubierta la Verdad de verdades, se enciende la llama para jamás extinguirse, aunque de nuevo palidezca con repetida frecuencia. El amor que de tal manera crece es amor impersonal, el amor del Yo uno, el amor que siempre vuelve su rostro y constantemente propende hacia el abstracto Pratyagâtma, y por lo tanto no puede ser egoísta ni contenerse en límites. Dios es amor

porque el Supremo Dios es el Yo único, y el Yo único abarca y resume todos los yos. El sentimiento de esta Verdad de verdades es amor.

**Constante vigilancia
contra el ahamkara o
egoísmo y egotismo**

Alimentado constantemente esta llama de amor con el aceite de esta gran Verdad, podremos disponer de beneficio de nosotros mismos y de la humanidad entera, de las joyas y preseas de las demás virtudes. Teniendo siempre presente que es ilusoria la multiplicidad de Jîvas (bhedabuddhi), podremos luchar esforzada e infatigablemente contra el odio y toda su cohorte de vicios. Si conocemos la verdadera naturaleza y esencia de las emociones-deseos, podremos vigilar nuestros pensamientos, palabras y obras a la perpetua luz de la conciencia y del análisis, y los de los demás a la luz de la Conciencia universal que nos muestra que los deseos de todos son los deseos de cada uno. Al advertir y conocer que si dañamos y herimos y perjudicamos al prójimo es a causa de nuestro insidioso ahamkâra, de obtener algo a costa del dolor de nuestro hermano, aunque la obtención sea el más frívolo y pasajero placer o un sentimiento-emoción (rasa) de orgullo o menosprecio, al advertirlo y conocerlo transcendemos gradualmente el poderoso influjo del deseo (vâsanâ, trishnâ, tanhâ) que durante tanto tiempo nos mantuvo atados al renacimiento como causa de las miserias humanas, y que si bien quedó indudablemente vencido en la empeñada lucha del período de vairâgya, levanta de cuando en cuando su orgullosa y aleve cabeza en querencia de oportunidad para recobrar su perdida soberanía. Muy sutil es la labor del ahamkâra y sus manifestaciones. Guardémonos de ellas cuidadosamente por el único medio de la vigilancia del Yo, e imperceptible pero

poderosamente seremos capaces de ayudar a otros a que también de ellas se guarden.

**De cómo se evita
despertar malas
emociones y cómo
se logra promoverlas
buenas en los demás.**

Por otra parte, si conocemos la correspondencia de las emociones y de qué modo engendran en la humanidad vulgar (como el fuego en los combustibles ordinarios) su propia semejanza, seremos deliberadamente capaces de evitar el brote de emociones de vicio y odio en la mente de nuestros prójimos y de suscitar en cambio emociones de virtud y amor.

Cuando advirtamos temor en el prójimo, no le demostremos menosprecio, porque actuaríamos con ello como el ordinario combustible, que se enciende al contacto de una materia en ignición; por el contrario, conduzcámonos como el oro que se derrite y tanto más se purifica cuanto más ardiente es el fuego a que se le somete. A la timidez hemos de corresponder con la benevolencia y la piedad.

Cuando en alguien vemos orgullo y desdén, no hemos de responder con temor como las naturalezas débiles, ni con mayor desdén y orgullo como las vulgares naturalezas fuertes, sino con humildad, y así transmutaremos en benevolencia el orgullo ajeno, porque en el vulgo de la humanidad a que pertenecen la mayor parte de orgullosos, el complemento de la humildad es la benevolencia, con lo que despertaremos en la mente del contrario una noble emoción que le elevará a la capacidad de ser útil a otro, aunque nosotros no necesitemos de su benevolencia.

Pero si no tenemos sobre nosotros mismos el suficiente dominio para responder con la humildad al orgullo ajeno, y si por participar

nuestra naturaleza del ordinario carácter de las fuertes, se embravece con la conciencia de la propia superioridad, entonces podremos aduicigarla con el amor y convertirla conjuntamente en tranquila piedad y benevolencia respecto de la ignorancia, orgullo y altanería de los otros. Sin embargo, éste no es el mejor medio, sino que entraña peligro, pues nos expone a alimentar orgullo en lo íntimo de nuestro corazón, de suerte que una falsa y sarcástica piedad suplante a la verdadera benevolencia. Porque muy tenues son las transformaciones del ahamkâra y del asmita. El toque para probar si nuestra piedad es falsa o verdadera está en ver si ansiamos o no manifestarla en tal o cual situación en nuestro semblante o en nuestras palabras. Si ansiamos demostrar que nos inspira piedad la ignorancia ajena, será prueba de que no sentimos genuina piedad, sino tan sólo nuestra propia superioridad. Por otra parte, como la verdadera piedad anhela exclusivamente ayudar al necesitado, se contrae en sí misma al ardiente esfuerzo de corregir o convencer, y así es preciso guardarse de la falsa humildad para que el otro no persista en su extraviada conducta tal como a nosotros nos parece.

- (1) Las ideas expuestas en el texto pueden quedar ampliadas comentadamente en una nota. Hemos de recordar que las emociones no son ordinariamente materia de contrato incondicional entre dos Jîvas, de modo que uno suministre sin reserva alguna cuando pida el otro, aunque las circunstancias dimanantes de una emoción exijan contra la mudable naturaleza de ésta, un contrato que asegure las externas relaciones y actos inducidos por ella, como en el caso del matrimonio, donde las necesidades de la prole y otras conveniencias sociales y económicas (que si bien se examina pueden todas resumirse en una más intensa emoción) requieren la permanencia del vínculo. En tal caso, si por desgracia se

extingue la emoción, el profundo sentimiento del deber puede conservar la armonía externa y aun restablecer el primitivo lazo en un más duradero y elevado nivel. Sin embargo, para esto es indispensable que cada cónyuge se percate debidamente de la situación del otro y se resuelva a descubrir por examen de conciencia sus propios errores. El marido dice a la mujer o la mujer al marido o un amigo a otro: << Tú ya no me amas ni me estimas ni me compadeces como antes y según prometiste, etc, etc.>> A esto responde en tono de reconvención la parte contraria: << Tú no te portas como prometiste etc, etc.,>>. De aquí se derivan mutuas recriminaciones que hondan el abismo. ¿Cómo dar en rostro a esta lamentable pero muy común dificultad, de modo que dé buen y no mal resultado? Primeramente, es preciso recordar que la piedad, el afecto y el respeto se apoyan en dos hechos: 1º El agrado de la unión de ambas partes; 2º . El íntimo sentimiento de superioridad, igualdad o inferioridad que entre ellas exista. Cuando los novios se juran amor eterno, están poseídos de una exuberancia de emoción que menguará con el tiempo, aunque por la misma naturaleza de las cosas se mantenga implícita e inconscientemente <<mientras duran las condiciones que suscitaron la emoción>>. Cuando cambian las condiciones, cambian con ellas las disposiciones mentales. También aquí el íntimo sentimiento de la constancia en el amor es el persistente testimonio que el Yo da de su peculiar naturaleza amorosa (ânanda-mayam) y de su posibilidad de trascender semejantes condiciones.

Examinemos ahora la emociones de la persona contra quien se dirige la queja. Probablemente ha

experimentado largas series de emociones penosas antes de que su conducta demuestre visiblemente mudanza alguna. La intimidad conyugal o de otro linaje, ha puesto ante sus ojos resquebrajaduras y manchas en donde esperaba hallar tersura y nitidez, como descubre el microscopio rugosidades en pieles a simple vista finísimas. Luchó por no verlas y las tuvo violentadas en su atención. Atormentóle la duda y desvaneciéronsele las ilusiones, hasta que finalmente, a pesar de sus repetidos esfuerzos, vióse arrastrado por una corriente de desengaños, sospechas y extravíos, y la amargura del resentimiento royóle el corazón y le nubló la inteligencia. ¿Cómo afrontará la situación? Ante todo debe advertir que el vituperio, aunque áspero en la forma, es un grito de amor anhelante que manifiesta la valía intrínseca del vituperado y la pena causada por su mudanza real o imaginada. Después ha de considerar que los defectos y lunares existían antes de que la intimidad los descubriese, que las imperfecciones son inseparables de la naturaleza humana por muy elevada que sea, y que el otro cónyuge también ha pasado con relación al quejoso por las mismas desilusiones y desengaños. Procure, por lo tanto, recobrar el sentido de la proporcionalidad para equilibrar los méritos de su cónyuge, no sea que se haya interpuesto alguna venda entre sus ojos y la luz del sol. Si el quejoso ha sido tratado como superior y se figura que el egoísmo, el orgullo, la vanidad, la envidia, el deseo de predominio y mando entran por gran parte en la reconvención, y considera en consecuencia deber suyo resistirse mediante el cese de su habitual respecto, ha de tener entonces presente la acción y reacción de las emociones siniestras, y preguntarse si no le inflingen

también sufrimiento estas emociones y si no las acrecentará en su conyuge a causa de semejante resistencia y desvío; o bien si, por el contrario, afirmando resueltamente la verdad de su primitivo juicio, no determinaría más poderosamente en el otro la vida adecuada al ideal concebido. Mas de paso que ajusta su conducta al primitivo juicio, debe representar a su cónyuge en formas suaves las dudas surgidas en su mente, pues de lo contrario no le evidenciaría la necesidad de un mayor esfuerzo para vivir según el ideal. De esta manera puede restaurar por su parte la felicidad y belleza de las relaciones conyugales y aun elevarlas a más alto nivel. Analicemos ahora las emociones del quejoso y veamos cómo trata de transmutarlas de inapetecibles en apetecibles. Si está en el sendero pravritti, las emociones pueden ser enteramente inapetecibles, como el orgullo herido, el amor propio lastimado, el deseo de dominar y humillar. En tal caso no cabe duda acerca de la conducta que debe seguir, pues ha de cambiar enteramente y vencer sus siniestras emociones. Ha de esforzarse en mantener la emoción de amor, aunque se crea ofendido, y aminorar las malas emociones por el examen de sus propios defectos en contraste con las virtudes que resplandezcan en el cónyuge. Pero si suponemos que está en el sendero nivritti y sinceramente desea vivir según sus ideales de altruismo y amor desinteresado, que se unió gozoso con el lazo del matrimonio y por lo tanto sufre vehementemente al ver que su cónyuge ya no le tiene confianza ni cariño ni respeto, ¿cómo afrontar entonces la situación? En este caso la emoción es de amor y el quejoso sufre por el fracaso del amor. Pero ¿es sólo éste

el sentimiento que le mueve? Que examine rigurosamente sus emociones, y sobre todo la que le determina a tachar de injusto el desvío de su cónyuge; que escudriñe para ver si tiene algún serio fundamento ese desvío; que indague si tal fundamento no es precisamente el punto más acerbo de la llaga y si no es exagerada la injusticia por que se aflige. Que mire en su propio corazón para descubrir si acaso está allí en acecho el orgullo herido bajo el disfraz del amor lastimado; si el dolor de verse deprimido por quien antes le exaltara, no reconoce por causa el excesivo engreimiento personal (rasa-buddhi) con que recibiera la exaltación; si hay un exagerado sentimiento de humillación cuando el vituperio sucede al elogio, y si no es debido dicho sentimiento a que ya empezaba a esperar incondicionales elogios; si no hay en su mente alguna exageración de las faltas del cónyuge, atribuyéndolas a orgullo, veleidad y capricho de modificar, cuando la causa puede ser de disgusto honrado y sincero. Que recuerde entonces las palabras Manu: << El mayor protege o disuelve la familia>> (IX,109). Recuerde que los dioses echaron la carga de la responsabilidad sobre los mayores y más fuertes, y que si ansía remuneradora compensación ha de mirar a quienes se esfuerza en servir. Deseche, sin reparo, de su mente los defectos del otro y enfoque su atención en las virtudes que debieran reemplazar los vicios de que se ve acusado. Acepte el vituperio y fomente con diligencia la humildad, considerándose a sí mismo como si en verdad adoleciese de los vicios que se le imputan, a fin de extirparlos por completo. Advierta que no ha podido mantener la buena fama adquirida fue por haberse apartado del ideal y porque la intimidad descubrió faltas que ocultaban la

distancia, de lo cual no ha de culparse ni a uno ni a otro. Atendiendo después a lo que considera como parte principal de su emoción, esto es, el desvío del amor frustrado, examine y vea si ese desvío de que se le hace objeto no tiene por causa que en su <<deseo de auxiliar>>, predomina el deseo de que <<se le reconozca por auxiliador>>. Medite sobre el ideal del amor inegoísta y procure sentirlo sin esperanza de recompensa, teniendo presente que el otro cónyuge es él mismo revestido de distinta forma. Recuerde que las nobles cualidades influyen por su práctica y no por su afirmación oral. Las gentes aman el sol, no porque el sol demanda su amor sino porque calienta y alumbra. Así también el que venera es venerado, el que respeta, respetado, y el que ama, amado.

Recuerde también que cuando en circunstancias difíciles (como frecuentemente ocurre en nuestra compleja vida) no sea fácil decidir qué virtud conviene ejercitar ni en qué disposición emocional colocarse, cábele entonces la virtud de Sântvam o ardiente esfuerzo de conciliación tan recomendado al rey Indra por su preceptor Brhaspati (Mahâbhârata, Shantiparva LXXXIV, 2,3,4). Porque la nobleza hace la noble y los lamentos son fútiles y la vida nos ha de impelir irremediablemente, si no es este nacimiento en otro, cuando el fruto haya llegado a su madurez. Así del dolor extrae el nivritta los arranques del progreso y del desaliento dimana el éxito.

El ardiente sentimiento de conciliación (sântvam)¹ es el valiosísimo medio de armonizar cuantas dificultades arranquen de las situaciones emocionales. Porque <<toda cuestión tiene dos aspectos>> y la

<<verdad siempre está en equidistancia de los extremos>> y <<la exageración de la virtud degenerada en vicio>>, según dice el proverbio sánscrito.

Continencia de la risa

No hemos de reír muy a menudo ni con mucho estrépito, porque en el mundo actual mayores motivos que para la risa hay para las lágrimas. Los grandes Instructores rieron pocas veces, o acaso nunca. La risa denota un repentino y exagerado sentimiento de superioridad y excelencia, según antes dijimos. Las gentes ríen a menudo por burla. Nosotros no hemos de consentir que nos mueva el menosprecio. Pero si los Maestros ríen del gozo y de contento; ¿no podremos reír nosotros con ellos?

Veamos de analizar el gozo y el contento para después aplicarnos en el análisis. Muy a menudo proviene este gozo de obtener algo a costa ajena.<< ¿Es broma?>> preguntamos. Sí. La risa del bromista estriba en hacer creer que él es superior y el otro inferior. Procede así para mostrar ficticios puntos de su superioridad y de la inferioridad del otro, de suerte que justifiquen la risa. Esta risa a costa ajena es casi siempre lesiva, a menos que se comprenda la broma y se vea que ni por una ni por otra parte hay superioridad ni inferioridad. Mas prescindiendo del arte con que se amañan las bromas de esta índole, vemos que a menudo se convierten en veras, pues al mostrar los puntos de inferioridad de alguien, suelen generalmente tomarse las ficciones por realidades, hiriendo con ello en carne viva, por lo que la risa se transmuta de jocosa en acerba. En consecuencia, no nos inclinemos a tan peligrosas trivialidades que ocasionan tristes engaños aun entre los mejores amigos. Muchas expresiones de simpatía y buena voluntad puede tomarlas a mal la persona a quien

se las manifestamos en forma burlona, y entonces resultará peligrosa la afirmación envuelta en la risa, cuya jocosidad degenera en dañosa.

Los seres superiores ríen muy raras veces, pero en cambio sonríen con frecuencia. Su sonrisa es de ternura y tristeza. De tristeza, por ver sufrir a otros; de ternura, por el deseo de consolarlos. Sonríen no sólo por verse capaces de consolar, sino porque conocen la ilusión y transitoriedad del sufrimiento. Pero en uno y otro caso sonríen por la acrecentación que en su interior adquiere el Yo al reconocer su identidad con el Yo del prójimo.

Generalmente, la ruidosa carcajada física es la risa del grosero sentimiento de superioridad del yo material y separado, mientras que la tierna, íntima y delicada sonrisa es la sonrisa del sutilísimo sentimiento de superioridad del unido Yo espiritual. Entre la risa estrepitosa y la sonrisa suave ha de surgir inevitablemente el contraste del Yo uno, cuyas energías han sobrepujado y trascendido las energías del no-yo, del yo separado. Las naturalezas malignas en quienes todavía es vigoroso el yo inferior, achacan a envidia semejante contraste, y por ello es desgraciadamente tan frecuente en la materialista humanidad de nuestros días el odio a las personas de <<aspecto espiritual>>

Pero distingamos entre la sonrisa de ternura y la sonrisa de rencor o despecho, en la que el yo busca tal vez un ficticio consuelo de la pérdida sufrida, forjándose la ilusión de su propia grandeza contra la pequeñez del prójimo. Esta distinción nos dará a comprender por qué...

La burla es el humo de los ruines corazones...

Y también que...

Los buenos modales no son frivolidad, sino el fruto de un carácter leal y de una mente noble¹

Prevención contra

el mucho hablar.

Por las mismas razones concernientes a la risa y la burla, resultan también nocivos el demasiado parloteo y la excesiva discusión. Bueno es que preguntemos cuando verdaderamente nos convenga saber algo.

(1)Tensión: Guinevere. Compárese esta cita con esta otra del Uttara-Râma –Charitam:
<<Los sabios llaman <<demoniaco>>el lenguaje del beodo y del soberbio. Verdaderamente es matriz de guerras y muerte del mundo

Bien está que escuchemos atentamente la respuesta, la analicemos con toda ponderación y volvamos a preguntar si es necesario. Pero ¿por qué hemos de exponer nuestras opiniones cuando nadie las solicita? Aquí está el peligro de las afirmaciones que hagamos. Si queremos dar nuestro parecer en cualquier asunto para ayudar a otros con ello, ciertamente nos cabe darlo en el mismo sentido de las respuestas que esperaríamos nosotros si preguntáramos. El silencio es oro a causa del peligro de vanidad y egoísmo que encubren las muchas palabras

Guardémonos de Estériles fantasías y quimeras

Tampoco debemos malgastar el tiempo ni las energías de nuestra recién fortalecida naturaleza superior en fantasías y quimeras sin utilidad ni significación alguna, porque son las acideces (kashâya) y dulzuras (rasâsvâda) de la imaginación, contgra las que nos

previene el Yoga. ¡Cuántas veces advertimos de pronto que estamos forjando en nuestra imaginación situaciones de ira y discordia entre nosotros y los que nos son o debieran sernos más queridos! Nos figuramos que se portan mal con nosotros, y en consecuencia, nos lleva la imaginación a portarnos igualmente más con ellos. El verdadero motivo estriba en que en un instante de descuido, cualquier elemento de emoción siniestra, no dominado todavía, se ha aprovechado de algún leve y menudo sinsabor para apoderarse de toda nuestra mente, subyugarla y convertirla a su particular propósito. Si estamos sufriendo, y en un momento de negligencia olvidamos que este sufrimiento es una deuda kármica del pasado y que lo hemos de aceptar como un servicio prestado al prójimo, entonces se reafirmará el ahamkâra o conciencia egoísta para fundamental sobre dicha pena deseos de separación, emociones de cólera y odio, y nos encontraremos envueltos en todo linaje de dolorosas escenas¹. El persistente fracaso en este punto condensa las quimeras y fantasías en actos físicos con todos sus deplorables resultados. Así es cómo sospechando enemistad la provocamos.

Estimulo de la

Confianza mutua

Análogos es el error de atribuir abiertamente a otro una emoción siniestra contra la que tal vez esté luchando denodada y esforzadamente. Entonces el inculpado cesa de luchar y resistirse contra aquella emoción, pensando que es inútil el momento en que otros le declaran fracasado. Según dijimos anteriormente, las emociones entre los hombres se renuevan y perpetúan en incesante flujo por acción y reacción, y toman siempre un nuevo punto de empuje en la última explosión del otro sujeto. Sabios son quienes fijan el punto de arranque y se capacitan con ello para cerrar la cuenta.

Por lo tanto, si descubrimos las raíces del deseo; si conocemos que su naturaleza es propia del yo separado; si sabemos que nuestro Yo no puede permanecer separado, no fracasaremos en el empeño de extinguir tales deseos-emociones y semejantes fantasías y quimeras. Pero si, por el contrario, diéramos cabida a lo que en rigor no la merece, suscitaríamos en la mente ajena lo que realmente cupiera en ella.

Y en la medida que evitemos fantasías y quimeras concernientes a las emociones siniestras, en el mismo grado evitaremos quimeras estériles y formas imaginativas en el orden opuesto, por las razones que expusimos al tratar de la filosofía de la poesía.

- (1) Adviértase que una misma cualidad nos parece en el prójimo virtud o vicio, según nos favorezca o nos perjudique. Así la franqueza puede tomarse por indiscreción; la discreción por reserva o doblez; la presunción por dignidad; el discernimiento por censuras, etc. El fin del hombre que rehuye <<competir con sus hermanos>> ha de ser la justicia y su medio la caridad.
-

El ascendente sendero de renunciación es largo y laborioso, y en todo su trayecto se ha de reprimir indefectiblemente el ahamkâra. Como dijo el poeta¹.

<<Los hombres pueden elevarse desde la bajeza de sus muertos yos hasta las cosas supremas>>.

Esta imagen poética encierra un profundo y literal significado, porque aun los sutiles cuerpo a que antes nos referimos han de ir desechándose sucesivamente en el transcurso del tiempo. Si reconocemos todo esto, podremos abarcar firmemente el conjunto de la individualidad y mantener constante lucha contra el yo inferior, contra la infinidad de formas ilusorias del egoísmo y contra sus

engendros de orgullo, cólera, temor e interminable progenie de siniestras emociones, particularmente del orgullo, que es el verdadero sinónimo de ahamkâra, su concentrada esencia, a cuyos ataques se halla especialmente expuesto el aspirante que comienza a desenvolver su mente. Por otra parte, hemos de fomentar asiduamente, y lo mejor que podamos, la compasión, el amor, la humildad y demás virtudes recomendadas a los estudiantes del Yoga, que para ello habrán de valerse de una depurada y ennoblecida imaginación.

Unidad, Unión, Moksha

Guiemos así firmemente nuestra evolución pura y serena, vida tras vida, en beneficio de nosotros mismos y de cuantos nos acompañen en el camino de la evolución y estén ligados a nosotros por lazos kármicos. Recordemos constantemente que <<no hay más eficaz purificador que el conocimiento²>> mediante el cual distinguimos lo permanente de lo transitorio. Apartémonos más y más de lo perecedero, de lo egoísta y personal; fijemos constantemente nuestra mirada en lo eterno; advirtamos que <<no puede ayudarnos nada que esté fuera de lo eterno>>, nada que sea menos que lo eterno; hollemos cada vez más firmemente el camino de la ascensión; veámoslo todo con mayor claridad a la luz del Yo; y de esta suerte tendremos la esperanza de lograr la Paz definitiva, la perfecta realización del Paramâtma en que finalmente han de sumergirse Pratyagâtmâ y Mûlaprakriti.

<< El hombre de mente serena que se regocija en el Yo y en el Yo se satisface; el hombre para quien el placer y el dolor son idénticos, está dispuesto para la inmortalidad.>>

<<Moksha no está oculto detrás de los cielos en la superficie de la tierra ni en las profundidades del Pâtala. Moksha es la aniquilación del ahamkara, la extinción de los deseos. Así lo dice la Escritura>>.

(1) Tensión, In Memoriam, I

(2) Bhagavad -Gîta, Iv, 37, 38. Podemos repetir ahora lo que al principio dijimos: <<Los duros de corazón no pueden ver a Dios.>> Quiere decir esto que la condición ética de vairâgya (o sea el definitivo repudio del sentimiento de personalidad, de <<yo y tu>>, <<Mío tuyo>>, del individualismo separatista) es el indispensable y complementario aspecto de la condición intelectual del iluminado que ve a Dios, al Yo universal. Esta condición intelectual es el conocimiento (jñâna) de la Verdad, de la devoción abnegada (bhakti), del activo sacrificio y renunciación. Por esto dicen todas las Escrituras que la paz es incompatible con el pecado, porque al pecado acompaña inseparablemente el intenso sentimiento de personalidad. Como dice el Bhâgavata, siempre va juntos por una parte avidya, cama y karma; y por otra parte jñâna, vairâgya y bhakti.

EPÍLOGO

Querido lector: Después de leer atentamente este libro, ya no podrás carecer en todo y por todo de la conciencia examinante y del dominio propio que te incline repetidas veces sobre ti mismo para vigilar y dirigir tus pensamientos, palabras y obras. Pero aunque con ello te acometiense la fatigosa laxitud del hastío y te desalentara la inanidad de la vida y la persistente frustración del placer, no lo achagues a tu nuevo hábito de analizarte a ti mismo. Echarás de ver que todo ello ha coincidido con la parcial extinción del deseo que te ha capacitado

para mirar al Yo interno y comprender que la Ciencia de las Emociones es parte importantísima de la Ciencia del Yo. También conocerás que esta Ciencia ha de ayudarte a combatir y triunfar del fatigoso hastío y de la árida inanidad con la victoriosa arma del amor universal que te dará aptitud para actuar identificadamente con la cósmica vida de Ishvara y poco a poco gozarte más y más en el sacrificio por el prójimo , del mismo modo que Ishvara se goza en el sacrificio por Sus mundos. La Ciencia de las Emociones tiene aplicación a la vida de todos los sistemas cósmicos. Porque doquiera esté el Jîva, allí estará con él su trina actividad de conocimiento, emoción y actuación; y por lo tanto, siempre es útil y conveniente conocer la íntima naturaleza de las tres actividades. Los hechos de la ciencia externa son útiles o inútiles según las circunstancias materiales que los rodean. La química de un elemento y la física de una fuerza serían inútiles en un mundo donde no existiesen ni tal elemento y la física de una fuerza serían inútiles en un mundo donde no existiesen ni tal elemento ni tal fuerza. Pero como no hay mundo alguno sin Jîva, son siempre útiles los hechos de la ciencia interna, y la ciencia más útil, la suprema ciencia, es la Ciencia del Yo, la Adhyâtma-Vidyâ.

FIN

PAZ A TODOS LOS SERES