

# VEDÂNTA\*

FRITHJOF SCHUON

I

**E**L *VEDÂNTA* APARECE, entre las doctrinas explícitas, como una de las formulaciones más directas posibles de lo que constituye la esencia misma de nuestra realidad espiritual. Este carácter directo lo compensa con su exigencia de renunciamiento o, más precisamente, de desapego total (*vairagya*).

La perspectiva vedántica encuentra sus equivalentes en las grandes religiones que rigen a la humanidad, pues la verdad es una. Sin embargo, las formulaciones pueden depender de perspectivas dogmáticas que restringen su inteligibilidad inmediata o que hacen difícilmente accesibles las expresiones directas. En efecto, mientras que el hinduismo está como constituido por parcelas autónomas, las religiones monoteístas son organismos en los que las partes dependen formalmente del todo.

El hinduismo, si bien está orgánicamente vinculado a los *Upanishads*, no se reduce sin embargo al vedantismo shivaíta y shankariano, aunque éste deba considerarse la esencia del *Vedânta* y por lo tanto de la tradición hindú.

\*

\* \*

\* Frithjof Schuon, *Perspectivas espirituales y hechos humanos*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2001.

I

EL *VEDĀNTA* SHANKARIANO, que aquí estamos considerando más particularmente —pero que, de origen divino e inmemorial, no es en modo alguno creación de Shankara, pues éste no es sino su gran portavoz providencial—, el *Vedānta*, decimos, considera sobre todo las virtudes mentales, las que convergen hacia la concentración perfecta y permanente, mientras que las morales (hindú o monoteísta) extienden los mismos principios a la esfera de la acción, casi suprimida para el monje errante (*sannyâsi*). Así, la calma de la mente (*shama*) se convierte, en el musulmán por ejemplo, en el contento (*ridhâ*) o la confianza en Dios (*tawakkul*), que, en efecto, producen esa calma. El *Vedānta* retiene de las virtudes sus esencias alquímicas<sup>1</sup>.

\*  
\* \*

SEGÚN EL *VEDĀNTA*, el contemplativo debe llegar a ser absolutamente “Sí mismo”. Según otras perspectivas, la de las religiones semíticas por ejemplo, el hombre debe convertirse absolutamente en “otro” que él mismo —es decir, que “yo”—, lo que, desde el punto de vista de la verdad pura, es exactamente lo mismo.

\*  
\* \*

EN EL SUFISMO, el término *Huwa*, “Él”, no significa en absoluto que la Aseidad divina se conciba en modo objetivado, sino únicamente que está más allá de la distinción sujeto-objeto, distinción que se designa mediante los términos *anâ-anta*, “yo-tú”.

1. Es lo que hace también Ibn Al-Arif cuando parece rechazar una por una las virtudes religiosas. En realidad, las separa tanto del ego interesado como del aspecto antropomórfico de la Divinidad, para no guardar más que sus esencias. Señalemos que también el hinduismo conoce el contento (*santoshâ*) y la confianza en Dios (*prapatti*), pero el *sannyâsi* va más allá de ellos.

El “Sujeto divino” ilumina, “descendiendo” en él, el plano de objetivación cósmica en virtud del misterio del “Espíritu”, *Ar-Rûh*; y “sostiene” este plano, a la vez que lo “absorbe”, en virtud del misterio de la “Luz”, *An-Nûr*<sup>2</sup>.

\*

\* \*

LA TENDENCIA DEMIÚRGICA se concibe en el *Vedānta* como una objetivación, y en el sufismo, como una individuación, o sea, en suma, como una subjetivación, y Dios es entonces, no el “Sujeto” puro como en la perspectiva hindú, sino el “Objeto” puro, “Él” (*Huwa*), Aquel a quien no limita ninguna visión subjetiva. Esta divergencia sólo reside en la forma, pues huelga decir que el “Sujeto” vedántico no es otra cosa que una determinación individual, y que el “Objeto” sufí no es otra cosa que el efecto de una “ignorancia”; el “Sí” (*Atmâ*) es “Él”, pues es “puramente objetivo” en la medida en que excluye toda individuación, y el “Él” (*Huwa*) es “Sí”, luego “puramente subjetivo”, en el sentido de que excluye toda objetivación.

La fórmula sufí *Lâ anâ wa lâ Anta: Huwa* (“Ni yo ni Tú, sino Él”) es, pues, el equivalente de la fórmula upanishádica *Tat tvam asi* (“Tú eres Eso”).

\*

\* \*

CUANDO EL VEDANTISTA DICE “unicidad del sujeto” (o, más precisamente, “no dualidad”, *advaita*), el sufí dirá “unicidad de la Existencia” (es decir, de la “Realidad”, *wahdat al-Wujûd*). La diferencia, en términos hindúes, es que el vedantista insiste en el aspecto *Chit* (“Conciencia”) y el sufí en el aspecto *Sat* (“Ser”)³.

2. Véase sobre este tema el capítulo “En-Nûr” de nuestro libro *L’Oeil du Coeur (El ojo del corazón)*.

3. Al menos en la escuela *Wujûdiyyah* (de *Wujûd*, “Existencia”, siendo *Wujûd mutlaq* la “Existencia abso-

Lo que en el hombre se sitúa más allá de la individualidad y de toda separatividad no es sólo la “Conciencia pura”, sino también la “Existencia pura”. La ascesis purifica el lado existencial del hombre y por eso mismo, indirectamente, su lado intelectual.

Si el hombre pudiera limitarse a “ser”, sería santo. Es lo que creyó entender el quietismo.

\*  
\*   \*

*ATMÂ* ES PURA LUZ Y BEATITUD, pura “Conciencia”, puro “Sujeto”<sup>4</sup>. No hay nada que no esté en relación con esta Realidad; incluso el “objeto” menos conforme a ella es todavía ella, pero “objetivada” por *Mâyâ*, el poder de ilusión consecutivo a la infinitud del Sí.

Esta es la definición misma de la objetivación universal. Pero todavía hay que distinguir en ella dos modos fundamentales —uno “subjetivo” y el otro “objetivo”—, el primero de los cuales es el siguiente: entre el objeto como tal y el Sujeto puro e infinito se sitúa en cierto modo el Sujeto objetivado, es decir, el acto cognitivo que devuelve el objeto bruto, por análisis y por síntesis, al Sujeto. Esta función objetivadora (en relación con el Sujeto, que entonces se proyecta, por decirlo así, en el plano objetivo) o subjetivadora (en relación con el objeto, que es integrado en lo subjetivo y devuelto así al

---

luta”, Dios), no en la escuela *Shuhûdiyyah* (de *Shuhûd*, “visión inmediata” —la palabra *Shâhid* significa “Testigo”, exactamente como la palabra sánscrita *Sâkshî*)—, cuya perspectiva es muy análoga a la del *Vedânta*. Ambas perspectivas tienen necesariamente un fundamento coránico, pero la primera es sin duda más conforme al sentido más aparente del Libro; la segunda ha sido falsamente acusada de inmanentismo a causa de su tesis del “Testigo único” y de los “espejos” indefinidamente diversificados.

4. La noción de “sujeto”, lejos de ser sólo psicológica, es ante todo lógica y principal y, por consiguiente, no puede limitarse a ningún orden particular. La subjetividad evidente de las facultades de sensación demuestra ya que la pareja sujeto-objeto no pertenece solamente a la esfera de la psicología. Con mayor razón, nociones metafísicas como, en el *Vedânta*, el “Testigo” (*Sâkshî*) o, en el sufismo, el “Conocedor” (*Al-Aqil*, con su complemento *Al-Ma’qûl*, el “Conocido”), o también la “subjetividad divina” (*Anniyah*, con su complemento *Huwiyyah*, la “Objetividad divina”), no tienen nada que ver con la psicología.

Sujeto divino) es el espíritu conocedor o discernidor, la inteligencia manifestada, la conciencia relativa, luego susceptible de ser a su vez objeto de conocimiento.

El otro modo fundamental de la objetivación puede describirse así: para realizar el Sujeto, que es *Sat* (Ser), *Chit* (Conocimiento o Conciencia) y *Ananda* (Beatitud), hay que saber que los objetos están sobreimpuestos al Sujeto y hay que concentrar la mente solamente en el Sujeto. Entre el mundo objetivo, que se identifica entonces con la “ignorancia” (*avidyā*), y el Sujeto, el Sí (*Ātmā*), se interpone una objetivación del sujeto. Esta objetivación es directa y central: es la revelación, la verdad, la gracia, y por tanto también el *avatâra*, el gurú, la doctrina, el método, el mantra.

Así, la fórmula sagrada, el mantra, simboliza y encarna al Sujeto objetivándolo; y, al cubrir, o, más bien, al “reemplazar” al mundo objetivo, pozo de ignorancia, el mantra devuelve al Sujeto puro el espíritu perdido en el laberinto de la objetivación.

Por eso, en las tradiciones más diversas, el mantra y su práctica, el *japa*, se llaman “recuerdo”: con la ayuda del símbolo, del nombre divino, el espíritu extraviado o separado “se acuerda” de que él es pura “Conciencia”, puro “Sujeto”, puro “Sí”.

\*

\* \*

QUE LO REAL Y LO IRREAL SEAN “no diferentes” no implica en absoluto ni la irrealidad del Sí ni la realidad del mundo: en primer lugar, lo Real no es “no diferente” con respecto a lo irreal, sino que lo irreal es “no diferente” con respecto a lo Real, no en cuanto irreal, sino en cuanto “menor Realidad”, aunque ésta sea sin embargo “extrínsecamente irreal” en relación con la Realidad absoluta.

\*

\* \*

*MĀYĀ*, LA ILUSIÓN O EL “ARTE DIVINO”<sup>5</sup> que expresa a *Atmâ* según modos indefinidamente variados, y de la que *avidyâ*, la ignorancia que oculta a *Atmâ*, es el aspecto puramente negativo, procede misteriosamente del propio *Atmâ*, en el sentido de que *Mâyâ* es una consecuencia necesaria de la infinitud de *Atmâ*. Es lo que expresa Shankarâchârya al decir que *Mâyâ* no tiene origen.

*Atmâ* está más allá de la oposición sujeto-objeto. Sin embargo, se le puede llamar el “Sujeto puro” partiendo de la consideración de los “objetos”, que son otras tantas “sobreimposiciones” con respecto a *Atmâ*.

*Mâyâ* es la tendencia objetivadora (o manifestadora). Los grandes grados de objetivación (o de manifestación) son los “pies” (*pâdas*) de *Atmâ* o, desde el punto de vista del encadenamiento microcósmico, sus “envolturas” (*koshas*). Cada grado de objetivación equivale a una imagen más o menos indirecta de *Atmâ*, y reflejada en sentido inverso; al mismo tiempo, cada grado realiza una inversión con respecto al que le es superior y lo contiene, porque la relación Sujeto-objetivación (o Principio-manifestación) se repite de un *pâda* o *kosha* a otro. Así, la objetivación anímica o sutil es principal con respecto a la objetivación corporal o tosca, y la objetivación no-formal es principal con respecto a la objetivación formal, la cual contiene precisamente el plano anímico y el corporal. Pero la inversión universal y fundamental entre el Sujeto y la objetivación nunca es anulada por las inversiones comprendidas en la objetivación misma, pues éstas no se producen en el mismo sentido, y nunca en un sentido que pueda invalidar la inversión primera: la inversión en una inversión no será, pues, en absoluto la inversión de la inversión, es decir, el restablecimiento de la relación “normal”. En otras palabras, la inversión subordinada, que, en el interior de la gran inversión que es el cosmos con respecto al Sí, parece tener que anular esta última —puesto que la invierte simbólicamente—, es a su vez inversa con respecto a la Norma divina: así, un cuerpo opaco no se vuelve transparente cuando se lo pinta de blanco para compensar su opacidad, aunque el color blanco

5. Ananda K. Coomaraswamy propone traducir *Mâyâ* por “arte” a fin de mostrar su función positiva.

represente la luz o la transparencia, y por lo tanto la negación del carácter opaco; o también, el hecho de que un cuerpo sea negro no añade nada a este mismo carácter<sup>6</sup>. Así pues, si la manifestación formal —sutil y tosca— es inversa con respecto a la manifestación no-formal, no anula sin embargo la inversión que realiza la manifestación no-formal con respecto a la no-manifestación —o no-objetivación— que es el Sí, el Sujeto.

\*

\* \*

ES MUY FÁCIL LLAMAR “VAGO” Y “CONTRADICTORIO” a lo que, a falta de “visión intelectual”, no se puede comprender. Los pensadores racionalizadores se niegan en general a admitir una verdad que presente aspectos contradictorios y que se sitúe, aparentemente inaprensible, entre dos enunciaciones extrínsecas y negativas. Ahora bien, hay realidades que no se pueden formular de otro modo. El rayo que emana de una luz es luz él mismo, puesto que ilumina, pero no es la luz de la que emana; por lo tanto, no es ni esta luz ni otra cosa que esta luz; no es, en efecto, otra cosa que luz, aunque se debilite a medida que se aleja de su fuente. Un resplandor es luz para la oscuridad a la que ilumina, y oscuridad para la luz de la que proviene. Del mismo modo, *Mâyâ* es luz y oscuridad a la vez: es luz<sup>7</sup> en la medida en que, siendo “arte divino”, revela los

6. Cuando el sufismo enseña que los árboles del Paraíso tienen las raíces en lo alto sería vano querer captar esta idea con la imaginación, pues el aspecto de que se trata, desde el momento en que se traduce en formas terrenales, se expresa precisamente mediante la posición terrenal de los árboles. En otras palabras, si uno viera los árboles del Paraíso, el espíritu dotado de una visión apropiada los aceptaría como “normales”, exactamente como la mente acepta los árboles de la tierra. Es instructivo, en este orden de ideas, observar que la retina del ojo sólo retiene imágenes invertidas y que es la mente la que restablece la relación normal y objetiva.

7. “*Mâyâ*, por el hecho mismo que es el “arte” divino que reside en el Principio, se identifica también con la “Sabiduría”, *Sophia*, entendida exactamente en el mismo sentido que en la tradición judeocristiana; y, como tal, ella es la madre del *Avatâra*” (René Guénon, “*Mâyâ*”, en *Etudes Traditionnelles*, julio-agosto 1947). Es lo que el esoterismo musulmán designa con los términos de “Ciencia” (*Ilm*) y “luz” (*Nûr*).

secretos de *Atmâ*; es oscuridad en la medida en que oculta a *Atmâ*. En cuanto oscuridad, es la “ignorancia”, *avidyâ*<sup>8</sup>.

\*  
\* \*

EN LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL, la tendencia cósmica de objetivación es captada por el símbolo: el alma, al alejarse naturalmente de *Atmâ*, encuentra la objetivación, ya no indirecta, sino directa, del “Sujeto puro”. La objetivación indirecta es el mundo con su diversidad indefinida; la objetivación directa será el símbolo, que reemplaza al “Sujeto” puro en el plano objetivado. *Atmâ* está en el centro del hombre como “Sujeto” puro e infinito, y alrededor del hombre como objetivación indefinidamente diferenciada de este “Sujeto”. El *yogû* o el *mukta*, el “liberado”, ve *Atmâ* en toda cosa, pero el hombre no liberado debe sobreimponer al mundo la imagen sintética y directa de *Atmâ* a fin de eliminar la sobreimposición que representa el propio mundo con respecto a *Atmâ*. Es símbolo todo lo que sirve de soporte directo para la realización espiritual, por ejemplo un mantra o un nombre divino, o, de un modo secundario, un símbolo gráfico, pictórico o escultórico, como las imágenes sagradas (*pratikas*).

\*  
\* \*

LA REVELACIÓN DEL SINAÍ, la redención mesiánica y el descendimiento del Corán son otros tantos ejemplos de la “objetivación subjetivadora” efectuada por el símbolo, en el que *Atmâ* se “encarna” en *Mâyâ* y *Mâyâ* “expresa” a *Atmâ*.

\*  
\* \*

8. A esta “ignorancia” le corresponde, en terminología islámica, la “asociación” (*shirk*), es decir, el hecho de asociar una “sobreimposición” a la Unidad.

DECIR, COMO LO HACEN LOS VEDANTISTAS, que *Mâyâ* es un atributo de *Ishvara* y que *Mâyâ* expresa a *Ishvara* y lo vela al mismo tiempo, significa realmente que el mundo deriva de la infinitud de *Atmâ*. También se podría decir que el mundo es una consecuencia de la absoluta necesidad del Ser.

\*

\* \*

SI *MĀYĀ* SE PRESENTA COMO UN POSTULADO, ello no debe entenderse en un sentido filosófico o psicológico como si se tratara de una “hipótesis”, pues ese postulado es necesario y corresponde, por consiguiente, a una realidad objetiva. *Mâyâ*, en cuanto factor puramente negativo de objetivación, no puede ser conocida positivamente; así pues, ella se imprime en la inteligencia como un elemento “inextenso” e “inaprensible”.

\*

\* \*

*MĀYĀ* ES, en cierto sentido, la posibilidad del Ser de no ser. La Omniposibilidad debe, por definición y so pena de contradicción, incluir su propia imposibilidad.

Es para no ser por lo que el Ser se encarna en la multitud de las almas; es para no ser por lo que el océano se dilapida en miríadas de gotas de espuma.

Si el alma obtiene la liberación es porque el Ser es.

\*

\* \*

NADA ES EXTERIOR A LA REALIDAD ABSOLUTA. El mundo es, pues, una especie de dimensión interna de Brahma. Pero Brahma no tiene relatividad; ahora bien, el mundo

es un aspecto necesario de la absoluta necesidad de Brahma; dicho de otro modo, la relatividad es un aspecto del Absoluto.

La relatividad, *Mâyâ*, es la *Shakti* del Absoluto, Brahma.

Si lo relativo no existiera, el Absoluto no sería el Absoluto.

\*  
\* \*

LA ESENCIA DEL MUNDO, que es diversidad, es Brahma. Se podría objetar que Brahma no puede ser la esencia de una diversidad, ya que es no-dualidad. Ahora bien, Brahma no es la esencia del mundo, pues este último, desde el punto de vista del Absoluto, no es. Pero se puede decir que el mundo, en la medida en que existe, tiene por esencia a Brahma, pues de otro modo no tendría ninguna realidad. La diversidad, por su parte, no es más que el reflejo invertido de la infinitud —o de la omniposibilidad— de Brahma.

\*  
\* \*

LAS COSAS NATURALES son las objetivaciones indirectas del Sí; lo sobrenatural es objetivación directa y fulgurante.

El cosmos es la objetivación total, “hecha a imagen de Dios”, la que comprende todas las demás objetivaciones cósmicas.

La objetivación cósmica del Sí presupone la objetivación divina, el Ser: *Ishvara* o *Apara-Brahma*. El sufismo lo expresa mediante esta fórmula: “Yo era un tesoro escondido, y quise ser conocido”.

\*

\* \*

“UNIÓN” (*yoga*): el Sujeto (*Ātmā*) se hace objeto (el *Veda*, el *Dharma*) a fin de que el objeto (el sujeto objetivado, el hombre) pueda llegar a ser el Sujeto (absoluto).

“Deificación”: Dios se ha hecho hombre a fin de que el hombre pueda hacerse Dios. El “hombre” preexiste en Dios —es el “Hijo”— y “Dios” preexiste en el hombre: es el intelecto. El punto de contacto entre Dios y el hombre es objetivamente Cristo, y subjetivamente el corazón purificado, la inteligencia-amor.

“Unificación” (*tawhîd*): el Uno (*illâ ‘Llâh*) se ha hecho “nada” (*lâ ilâha*) a fin de que la “nada” pueda llegar a ser el Uno; el Uno se ha hecho separado, múltiple (el Corán) a fin de que lo separado, lo múltiple (el alma) pueda llegar a ser el Uno. Lo “múltiple” preexiste en el Uno —es el Corán increado, la Palabra eterna— y el “Uno” preexiste en lo múltiple: es el corazón-intelecto y, en el macrocosmos, el Espíritu universal.

2

LAS CONCEPCIONES RĀMĀNUJIANAS están contenidas en las de Shankara, y superadas por éstas. Cuando Shankara ve en la localización y la duración de los objetos sensibles una manifestación directa y tangible de su irrealidad, no dice, como Rāmānuja parece creerlo, que no existan en cuanto a objetos; dice que, en cuanto objetos existentes, son irreales. Rāmānuja afirma, contra Shankarâchârya, unas verdades que éste nunca negó en su plano.

Rāmānuja tiene tendencia a “concretarlo” todo en función del mundo creado, lo que corresponde perfectamente al punto de vista vishnuita, y también al espíritu occidental, que se asemeja a la misma perspectiva.

\*

\* \*

EL ANTAGONISMO ENTRE SHANKARA Y NĀGĀRJUNA es del mismo orden que el que opone Râmânuja a Shankara, con la diferencia, sin embargo, de que si Shankara rechaza la doctrina nâgârjuniana es porque la forma de ésta corresponde —independientemente de su contenido real y su virtualidad espiritual— a una perspectiva más limitada que la del *Vedânta*. En cambio, si Râmânuja rechaza la doctrina shankariana es por la razón inversa: la perspectiva de Shankara va más allá que la de Râmânuja, y no sólo por la forma, sino por el fondo mismo.

Para comprender bien a Nâgârjuna, o el *Mahâyâna* en general, hay que tener en cuenta ante todo dos hechos, a saber: que el budismo, en primer lugar, se presenta esencialmente como un método espiritual y, por consiguiente, lo subordina todo al punto de vista metódico, y, en segundo lugar, que este método es esencialmente negativo. De ello resulta, por una parte, que la realidad metafísica se considera en función del método, es decir, como “estado” y no como “principio” y, por otra parte, que se concibe en términos negativos: Nirvana, la “Extinción”, o *Shûnyâ*, el “Vacío”. En la sabiduría budista, la “afirmación” tiene el mismo sentido y la misma función que la ignorancia en la sabiduría hindú. Designar el Nirvana, el *Shûnyâ*, con términos positivos, equivaldría, para hablar en términos vedânticos, a querer conocer el Sujeto puro, la “Conciencia divina”, *Atmâ*, en el plano mismo de la objetivación, luego de la ignorancia.

\*

\* \*

CUANDO LOS OCCIDENTALES hablan de algo “positivo”, piensan casi siempre en la manifestación, en lo creado, y de ahí su preferencia por la perspectiva râmânujiana y su error de atribuir “abstracciones” a Shankara —o a Platón.

Dios es “abstracción” para el mundo, porque el mundo es “abstracción” con respecto a Dios<sup>9</sup>. Ahora bien, es Dios el que es real, no el mundo.

Se tiende a creer que el contenido de una enunciación es falso en la medida en que la enunciación es dialécticamente atacable. Ahora bien, toda enunciación que no tenga por contenido un hecho física o racionalmente controlable, o sea toda verdad trascendente, se puede contradecir con argumentos sacados de la experiencia. Shankara nunca dijo que la formulación inevitablemente humana de la verdad, referente por ejemplo a la “Conciencia” absoluta, fuera inatacable; dijo que es intrínsecamente verdadera, cosa que la simple razón no puede controlar. Cuando los advaitistas afirman que la “Conciencia” tiene determinada naturaleza, y que el ejemplo del sueño profundo lo muestra, esto no significa en absoluto que ellos mismos tengan necesidad de este ejemplo, y que se pueda confundirlos demostrando las fisuras que el ejemplo tiene necesariamente. Con toda evidencia, no se recurre a un ejemplo en razón de un aspecto opuesto, sino en razón de una analogía; los aspectos opuestos existen, pero no son relevantes. Si decimos que, con relación a un cuerpo opaco, una luz cualquiera es como el sol, el hecho de que esta luz no tenga ni la forma, ni las dimensiones, ni la materia del sol no significa absolutamente nada desde el punto de vista considerado; si el ejemplo no difiriera en nada de la cosa que se quiere demostrar no sería un ejemplo, sino la cosa misma.

\*

\* \*

LA INTUICIÓN INTELECTUAL comunica *a priori* la realidad del Absoluto.

9. Señalemos, con este motivo, que la palabra “Dios” no implica —y no puede implicar— ninguna restricción, por la sencilla razón de que Dios es “todo lo que es puramente principal”, de que, por tanto, es también —y *a fortiori*— “Supra-Ser”. Éste se puede desconocer o negar, pero no se puede negar que Dios es “Lo que es supremo”, luego Lo que no puede ser superado por nada.

El pensamiento razonante deduce el Absoluto partiendo de lo relativo; no procede, pues, de la intuición intelectual, aunque no la excluya forzosamente<sup>10</sup>.

10. “Dios, para nuestra filosofía, es esencialmente y ante todo la Causa primera y el primer Motor. Nuestra razón para admitir su existencia, nuestro motivo para reconocerle ciertos atributos, es que la existencia en cuestión y los atributos en cuestión se deducen, de manera mediata o inmediata, de la existencia de nuestro punto de partida, el Cosmos. (*Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quae oportet attribui primo Principio*. Santo Tomás, I *Contra Gent.*, III, 1.) Para el vedantista, la cuestión se presenta de un modo totalmente distinto. Para él, el punto de partida es el Absoluto, el Supremo Brahma. En primer lugar determina lo que es el Absoluto, el Ser infinito, el *ens a se et per se*, después, cuando ha establecido sus atributos, trata de explicar el mundo en función de Aquel —o de Aquello— que no tiene cualificaciones restrictivas ni dependencia, y que por tanto es lo Incondicionado. Esta diferencia en los puntos de partida trae consigo importantes consecuencias. Nosotros, escolásticos, nunca estamos tentados de negar la existencia del mundo sensible. Es la base misma de nuestra doctrina. Suprimirlo equivaldría a socavar el suelo justo debajo de nuestros pies. Abandonaríamos cualquier cosa antes de abandonar el mundo de la experiencia; porque renunciar a eso sería renunciar a todo. Es posible que algunos fragmentos de lo real no encajen muy bien en nuestro monumento filosófico: sea, los cortaremos y los adaptaremos, o, mejor aún, confesaremos nuestras insuficiencias. Pero abandonar la realidad del mundo, no podemos hacerlo; pues es la piedra angular y, si la quitamos, el edificio entero se derrumba. Por consiguiente, puede suceder que nuestra teodicea choque con antinomias aparentes, pero al menos hay una certeza: que es necesario un creador para hacer que nuestro mundo sea inteligible; así pues, tendremos un creador, aun cuando haya dificultades para conciliar la creación con la inmutabilidad infinita de un absoluto que es la perfección y la plenitud subsistente. Del todo diferente es y debe ser necesariamente la actitud del vedantista. Él parte del Supremo y de sus atributos. Ahora bien, el Supremo —ya se le llame Dios en Sí o *Parabrahma*, esto de momento no tiene ninguna importancia— es el Ser mismo y, además, es infinito. Inteligencia en estado puro, saturación de beatitud. Ser inmenso, necesario y suficiente. Está en todo, sin que haya nada fuera de Él. He aquí la tesis, el punto de partida de la doctrina; y el resto, si es explicable, debe ser explicado en función de esta verdad primera. Nosotros decimos: ¡que muera el resto, pero es necesario que la realidad del Cosmos permanezca! El vedantista dice: ¡que muera el resto, pero es necesario que el Supremo siga siendo lo que es: el absoluto del ser, que implica la eternidad, la independencia y la aseidad!”. (G. Dandoy, *L’Ontologie du Vedânta*). No se podrían definir mejor las diferencias existentes entre la metafísica pura, que procede directamente del intelecto, y la filosofía, que procede de la razón; conviene añadir, sin embargo, que el pasaje citado no hace enteramente justicia a la escolástica, y que la distinción es demasiado sistemática; no obstante, tiene el mérito de confrontar los puntos de vista con una perfecta claridad. Según el mismo autor, “la teoría del sí en el *Advaita* se establece casi enteramente sobre una hipótesis gratuita. La hipótesis es que el sí es puramente actual. Sólo pertenece verdaderamente al sí lo que el sí manifiesta siempre *in actu*, es decir, según el *Advaita*, pura conciencia o luz intelectual.

Para la filosofía los argumentos tienen un valor absoluto; para la intuición intelectual tienen un valor simbólico y provisional.

Shankara no “construyó un sistema”<sup>11</sup>, ni “buscó una solución” para determinado “problema”; no estaba afectado por lo que él mismo denomina la enfermedad de la duda.

Shankara es como un cristal incoloro que deja atravesar intactos los rayos de luz, mientras que Râmânuja es comparable a un cristal coloreado que, aunque transmite la luz, la reviste de un color; esto quiere decir que su doctrina es igualmente inspirada y no inventada. Los sabios son instrumentos de cristalización de la Luz pura; son cualquier cosa menos inventores de sistemas. La intelección lo determina todo, la expresión se crea por sí misma en función de la forma tradicional respectiva. En los filósofos en el sentido corriente de la palabra, la iniciativa viene del lado humano, de la inquietud mental, de la duda, de la falta de cualidad contemplativa; su actitud no es “profética”, sino “prometeica”.

---

Ahora bien, esta hipótesis no se basa en ninguna prueba”. Si hay una hipótesis gratuita es realmente la afirmación de que en metafísica hay hipótesis. Por otra parte, nada en metafísica se apoya en “pruebas”; los ejemplos sólo figuran en ella a título de ilustraciones y sólo son aplicables desde un punto de vista claramente definido. Es inútil querer atacar sus fisuras inevitables, que no interesan para nada al metafísico y que no invalidan para nada su tesis. Por otra parte, los vedantistas nunca han afirmado, como cree el autor citado, que la conciencia no pueda en modo alguno “examinarse retrospectivamente a sí misma”, pues de lo contrario sería imposible tener la menor noción sobre ella; han afirmado que ella no puede, en sí misma, convertirse en su propio objeto, lo que es muy diferente. El *Advaita* no “supone” que el Sí sea *actus purus*, y no “llega a la conclusión” de que toda potencialidad no sea más que ilusión, pues, no siendo una filosofía, no se basa ni en suposiciones, ni en conclusiones, ni en otras muletas mentales.

II. Queremos decir: un conjunto de razonamientos concordantes y jerarquizados. Se puede ciertamente llamar “sistema” a una doctrina ortodoxa si se la compara con un sistema de la naturaleza, como el sistema solar. Una doctrina es, en efecto, forzosamente, un conjunto de ideas que se agrupan armoniosamente en torno de una idea central, de la que derivan según varias “dimensiones”.