

JULIUS EVOLA

**ENSAYOS SOBRE EL
IDEALISMO MÁGICO**



Ediciones  *Heracles*

"Hace muy poco tiempo que la ciencia oficial se ha decidido a asumir como objeto propio un conjunto de fenómenos reales, los cuales anteriormente habían sido considerados ajenos a la misma puesto que creídos, sin un examen previo y por simple prejuicio, como absurdos e imaginarios... El mundo tenebroso de los ocultistas, de los magos, de los clarividentes hoy se va transformando en un mundo que, aun siendo real como el de la física, supera en su objetividad a todo aquello que la fantasía más desembozada de un poeta habría osado formular en otra época. Caen entonces uno a uno aquellos límites que parecían quebrar inexorablemente la libertad y la sustancia del Yo real, en modo tal que a éste se le aparece como algo verdadero aceptar como una posibilidad propia, ya demostrada por la experiencia en manera general, todo aquello que antes era en cambio atribuido al principio trascendente o trascendental..."

Próxima edición:
Julius Evola, *El Tao te king.*

JULIUS EVOLA

**ENSAYOS SOBRE EL
IDEALISMO MÁGICO**

EDICIONES HERACLES

Hecho el depósito que marca la Ley
Buenos Aires - octubre de 2003
(Impreso en la Argentina)

© Ediciones Heracles, 2.003

Traducción del italiano y estudio preliminar a cargo de
Marcos Ghio

Ilustración de portada: Los Dióscuros.

Edición patrocinada por el
Centro de Estudios Evolianos
Casilla de Correo N° 92
CP (1425) Suc. 25 - Buenos Aires
e-mail: centroevoliano@yahoo.com

*Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta,
puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, óptico,
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.*

INTRODUCCIÓN

Ensayos sobre el idealismo mágico es un texto que reúne un conjunto de conferencias que, en su etapa juvenil, Julius Evola diera sobre el problema del idealismo, la filosofía vigente en aquel entonces en Italia, remarcando allí sus diferentes limitaciones. El mismo, junto a *Teoría del Individuo Absoluto*, *Fenomenología del Individuo Absoluto*, *El hombre y su devenir en el mundo*, *El hombre como potencia*, además de un conjunto de artículos editados luego en recopilaciones, representa toda la producción de la etapa filosófica de nuestro autor, la que aconteciera luego de su paso por el arte y la pintura a través del dadaísmo, en un período que abarca entre los años 1923-27.

El estudio de los textos del joven Evola, de los cuales hemos editado a nuestra lengua tan sólo *Imperialismo Pagano*, si excluimos de los mismos a las monografías editadas en la colección *La Magia como ciencia del espíritu*, son de significativa importancia para comprender mejor la totalidad de su producción literaria y en especial para profundizar en sus obras más maduras, tales como *Rebelión contra el mundo moderno* y *Cabalgar el tigre*. Tales escritos juveniles se ubican dentro del contexto de una generación anticonformista, heredera del mensaje de Nietzsche pero que, a diferencia de éste, ha tenido el privilegio de vivir la tragedia de la Primera Guerra Mundial y de alguna manera la confirmación profética de su mensaje que anunciaba la irrupción intempestiva del nihilismo en el seno de la civilización moderna.

Esta generación se destaca principalmente por la rebeldía y por el rechazo y disconformismo respecto del orden de valores imperantes, a los que reputa como responsables de las grandes crisis que vive la humanidad. Ella repudia por igual a las distintas vertientes en las cuales se divide el mundo de ese entonces, en un muy vasto espectro que va desde el materialismo, en sus diferentes variantes burguesa o proletaria, propias de las clases económicas ya en ese entonces en escalada del poder, hasta el dogmatismo clerical, de gran predicamento aun en aquellas épocas, en especial en la sociedad italiana. Lo que constaba en las mismas como un hecho común y como una coincidencia era que en todos los casos la

realidad se presentaba como algo ya hecho y constituido fatalmente y ante la cual el sujeto debía adaptarse y ofrendar la propia singularidad, la que era reducida al mero papel de una parte o momento de un todo que la trasciende. Y tales fetiches, a pesar de obedecer a un mismo impulso, recibían distintos nombres que incluso asumían posturas antitéticas e irreconciliables: Dios, Historia, Razón universal, Democracia, Sociedad, habitualmente puestas con mayúscula para resaltar su superioridad respecto del yo. A todo esto se agregaba que, si bien se mentaba el incesante progreso y el triunfo de la razón que habrían de otorgar tales sumisiones, las que se exigían siempre más como requisito para el logro de la "felicidad", la tragedia europea acontecida durante los años 14 y 18, anunciaba paradójicamente la aparición de fuerzas oscuras que no se dejaban atrapar por los esquemas de la burguesía gobernante y victoriosa en el mundo.

En el caso específico de nuestro autor, el primer paso asumido en su rebeldía ante un mundo en crisis se lo tendrá, por el camino del arte pictórico, a través de su adhesión activa al movimiento *dadaísta*, del cual se presentará como el principal exponente en el medio italiano*. Dicho movimiento se caracterizará por representar una sublevación en contra de los cánones existentes en el arte de su tiempo, comprendido como un mero pasatiempo burgués, o como un instrumento de la lucha de clases, si nos hallamos en el realismo socialista. Para Evola el arte debía en cambio caracterizarse por ser un medio de ruptura y destrucción del orden imperante, lo cual se expresaba a través del severo rechazo hacia todas las convenciones formales que en el mismo imperaran. Y justamente por esta función que nuestro autor otorga a dicha disciplina, a diferencia de lo acontecido con otros exponentes de tal movimiento, hace que en él el mismo nunca sea tomado como un fin o medio de realización personal, sino simplemente como un instrumento, como una etapa en el camino emprendido para alcanzar a liberarse de la mediocridad burguesa y proletaria, fuera ésta liberal, católica o socialista. Es así como, una vez agotada la batería de críticas aportadas desde el seno del *dadaísmo*, nuestro autor iniciará en 1924 la etapa filosófica, período que en la evolución de Evola abarcará unos cuatro años de duración. Respecto de la filosofía su actitud será la misma que asumiera con el *dadaísmo*. Él tratará de encontrar en ésta el mismo valor que antes

había buscado en el arte, es decir, una vez más utilizarla como un medio para trascender los límites de conformismo y racionalidad abstracta que se le imponen al hombre en la era moderna. Al respecto en la filosofía, en especial a través del idealismo alemán, se había gestado un movimiento de rebeldía en contra de las escuelas convencionales anteriores. El paso inicial había sido dado por Kant con la *revolución copernicana* en el campo del conocimiento, a través del descubrimiento de un **Yo** trascendental, contrapuesto al yo empírico, que crea el objeto del conocimiento, no encontrándolo así como una cosa ya dada y ante la cual la función del sujeto debía consistir en un acto de simple adaptación. El Yo con Kant se convierte en una **potencia** creadora y no en un mero reflejo de un mundo, por el cual éste se anula permaneciendo pasivo en función de una pretendida "objetividad". Sin embargo tal descubrimiento revolucionario había quedado trunco y limitado al haberle reconocido también a ese Yo creador el límite de la cosa en sí o *noúmeno*, comprendido como algo ajeno a él mismo que se le aparece como un vallado insuperable respecto de su impulso creativo y trascendente, frustrando así su proyecto originario al dejarlo inconcluso. Será éste en cambio el gran aporte del idealismo, en especial en sus primeros exponentes, Fichte y Schelling, para quienes el yo es también concebido como **potencia**, pero no finita como en Kant, sino **infinita**, puesto que el mismo, no solamente crea el fenómeno, sino que también lo hace con el *noúmeno*, o cosa. Sin embargo este nuevo impulso positivo, consistente en haber constatado que el Yo no sólo crea el campo del conocimiento sino a la misma realidad, y que el mundo es por lo tanto una creación de éste y en consecuencia apareciendo así en profundización la postura anticonformista ya sostenida por Kant como contraria a la actitud pasiva de adaptación y reconocimiento de lo real como lo otro ya constituido y ante lo cual deberíamos doblegarnos y adaptarnos, una vez más no se será consecuente con su postura inicial ya que, en especial con Hegel, se producirá una nueva claudicación. Ello acontece cuando en un segundo paso el Yo es reducido en una síntesis entre éste, comprendido como Razón universal, y el mundo, la que en la práctica no terminará siendo otra cosa que un nuevo modo más sofisticado de sostener la inicial adaptación del primero respecto de lo segundo. Así pues tenemos como dicha filosofía se agota en la famosa máxima de que "todo lo real es racional del mismo modo que todo lo racional es real", pero la misma,

* En la actualidad en el Museo de Arte Moderna de Roma se encuentran cuadros de Julius Evola pertenecientes a su etapa *dadaísta*.

lejos de lograr una resolución sintética al dilema yo-mundo externo, acentúa aun más el antagonismo modificando meramente las terminologías a adoptar. Con dicho aserto, hace notar Evola, se ha logrado tan sólo que se exacerbaban aun más las dos posturas antitéticas ya criticadas por Kant, entre escépticos, individuos signados por una actitud hipercrítica y corrosiva y dogmáticos por el otro, esto es, personas conformistas que aceptan la realidad como algo dado e irreversible y ante la cual hay que adaptarse, siendo así dos maneras diferentes de pasividad del yo, la una en tanto no cree y se aísla de lo real y la otra porque se somete en cambio a todo. Y ello estribará en la postura que se adopte de acuerdo a cuál de los dos planos se pusiera el acento. Así pues, mientras que por un lado se encuentran aquellos que sostienen que una cosa es real tan sólo cuando es racional, por el otro está la de los que en cambio sostendrán que la misma es racional meramente en tanto es real. Es decir que dependerá siempre de en dónde se pondrá el énfasis mayor: si en la racionalidad o en la realidad. Esto mismo aparecerá claramente en la polémica sostenida entre los dos maestros del idealismo italiano, los grandes mentores de la filosofía de su tiempo, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, calificados como hermanos en discordia, y cuyos estilos de pensamiento informaban a la filosofía de las universidades italianas en donde Evola estudiaba. Así pues, mientras que Gentile, acorde con la última posibilidad, adhería al fascismo y lo aceptaba como lo racional en tanto era lo que había triunfado y por lo tanto era “lo real”, Croce en cambio, en tanto ponía el acento en la racionalidad sostenía que, en la medida que los hechos no concordaban con los principios de lo que él reputaba como la recta razón, entonces no era propiamente “lo real”, y sostenía consecuentemente una cerrada oposición a dicho régimen.

En contraposición con tales impulsos fallidos, Evola pretende llevar al idealismo hacia su consecuencia última, perspectiva, como dijéramos, inaugurada en su momento por Kant pero no llevada a su consumación por éste ni tampoco por los posteriores pensadores idealistas. El idealismo, lo mismo que su predecesor el kantismo, pareciera quedar siempre a mitad camino de sus grandes descubrimientos y es como si, luego de haberlos formulado abiertamente, se atemorizara y se avergonzara por la audacia y el vigor de sus planteos, tratando luego de atenuar sus afirmaciones y terminando por reconocer lo que antes había negado encubriéndolo con

palabras nuevas que esconden siempre lo mismo, una actitud pasiva frente a la realidad ante la que nos doblegamos y la que nos resulta en el fondo ajena. Por ello, en razón de su deserción, en manera contraproducente ha terminado siempre consolidando lo que antes existía y había querido rebatir, es decir el sometimiento del Yo a una realidad que le es extraña sustituyendo antiguos fetiches por otros nuevos: lo Real, la Historia, o la Razón o la Idea, ante la cual sólo cabe efectuar por parte del sujeto como en casos anteriores, un acto de sumisión, quebrándose así el poder absoluto y creador que antes se le había reconocido al Yo. La perspectiva del joven Evola consiste en tratar de llevar hasta sus extremos posibles la idea de un Yo concebido como potencia infinita considerando siempre a todo lo que existe como creación del mismo, en tanto **Individuo absoluto**.

Por supuesto que Evola es aquí conciente de los peligros que conlleva asumir una postura tan extrema y tajante que conduce a la posibilidad desesperada de que se termine afirmando que sólo el Yo que formula tal premisa es el que en verdad existe, corriéndose así el riesgo de incurrir en un **solipsismo**, postura ya expresada por otro idealista, el filósofo Max Stirner, que dará como correlato la asunción de una perspectiva anárquica extrema, la que éticamente podría dar cabida a actitudes nihilistas y desesperadas como el suicidio en donde la voluntad del sujeto resulta ser el único límite a asumir. Tales fueron muchos de los casos de jóvenes pertenecientes a la misma generación de Evola que concluyeron trágicamente con su vida (Michelstaedter, Weiniger, etc.). Ha sido justamente el riesgo del solipsismo lo que detuviera los intentos del idealismo buscando una resolución del problema de la conciliación entre el Yo y lo otro, transgrediéndose así el impulso originario de tal movimiento. Pero es de destacar aquí que la solución evoliana al problema se encuentra lejos del solipsismo y consecuentemente de una postura anárquica.

La idea de Individuo absoluto y su secuela el **idealismo mágico**, conceptos asumidos por nuestro autor, no deben ser comprendida en manera alguna como un solipsismo que desemboque en una excusa titánica para justificar cualquier tipo de inmoralismo, sino más bien como la formulación de un **arquetipo** espresado a partir de un Yo que en tanto universal no se refiere trasciendo en un todo a la persona del que los postula y el que consecuentemente conduce a principios absolutamente ajenos a los que son propios de una postura anárquica.

En *Imperialismo Pagano*, obra sumamente necesaria para comprender lo que aquí se expresa en un plano estrictamente filosófico, el Individuo Absoluto aparece formulado bajo la figura del Emperador, comprendido como aquel que, en tanto más puede, **debe** gobernar. Si tal como viéramos, la libertad es la característica esencial del Individuo y la misma se caracteriza por el concepto de potencia y de carencia de límites, desde una perspectiva política soberano y libre puede ser propiamente uno solo. Pues en donde se reconoce la existencia de otro, al cual se le otorgue la misma dignidad que a uno mismo, queda anulada la misma idea de libertad. Allí donde se reconoce un límite la libertad deja de ser tal y surge una parodia de la misma, tal como es el concepto moderno de ésta. Limitar la libertad, tal como sostiene en cambio el liberalismo en su famoso aserto de que “mi libertad termina donde comienza la del otro”, representa justamente un contrasentido, cual es la negación de la esencia de ésta. El liberalismo y su secuela, la democracia, al limitar la libertad, en la práctica termina haciéndolo únicamente con aquellos que por dignidad pueden y deben tenerla en mayor abundancia, sembrando de este modo la esclavitud. Con la utópica pretensión de otorgársela a todos ha debido nivelar las libertades de las partes disminuyéndosela al que más la merece y precisa e incrementándosela a los que en cambio no la necesitan y le resulta inútil y superflua. Y mayor parodia aun resulta el fetiche inventado de “soberanía popular”, concepto solidario de la limitación de las libertades. Al quitársela al Individuo, verdadero sujeto de la misma, se la entrega en cambio a la masa anónima y sin alma. La libertad y la soberanía sólo son atributos posibles en el individuo, y el pueblo es a su vez una entelequia que, como tal, no existe y carece de realidad. Por lo tanto allí donde sólo el pueblo es soberano, nadie en la práctica lo es. Nuevamente es aquí un fetiche el que se ha construido para anular y someter al Yo. Ahora bien un Señor absolutamente libre, tal es el Individuo Absoluto (y aquí libertad debe ser entendida en su sentido más vasto, es decir, como la absoluta independencia del sujeto respecto de todo lo que lo circunda, aun de sus determinaciones físicas) por proyección y participación hace también libres a los otros de acuerdo a los grados distintos que posean los seres humanos. Persona e Individuo Absoluto (no mero individuo, ni individuo en sentido relativo y atómico) son términos sinónimos, así como el concepto de libertad que es su principio; por ello un mundo en donde todos fuesen personas sería tan

irrealizable como un mundo en donde todos fuesen libres por igual. **Se es persona y libre por participación en un principio y por grados diferentes.** Y así como existen cercanías y lejanías respecto de la Divinidad, se es más o menos persona y por lo tanto libre en cuanto más nos aproximemos o nos alejemos del Individuo Absoluto como ideal y soberano. He aquí pues el sentido arquetípico que Evola nos ha dado de tal concepto, al que ha alejado de los riesgos en que incurre la actitud solipsista propia de Stirner al querer llevar el idealismo hasta sus consecuencias últimas.

Finalicemos esta introducción diciendo aquí que el proyecto evoliano de negar la modernidad a partir de la filosofía se agotará rápidamente luego de comprobar, tras no haberse graduado *ex profeso* en dichos estudios, que se trataba de un ambiente mediocre y exhibicionista en donde el conocimiento filosófico era asumido como una manera de destacarse en un mundo en el que, lejos de querer negárselo, se quería en cambio escalar posiciones. Sin embargo esta etapa a nuestro entender es esencial por lo que dijéramos, pues permite dar una mayor fundamentación al pensamiento evoliano.

También hemos agregado como apéndice una monografía escrita por Evola y editada en la revista *Ur*, II, 11-12 (noviembre-diciembre 1928), con el pseudónimo Ea. Este texto tiene la particularidad de no haber sido incluido posteriormente en las recopilaciones editadas bajo el título de *Introduzione alla Magia* (1955 y 1974) y reproducidas por nosotros en nuestra colección *La Magia como ciencia del espíritu*. Reputamos que su interés estriba en notar una cierta continuidad y aplicación a un ámbito de filosofía de las civilizaciones, respecto de los temas tratados en este primer texto, además de una interesante crítica dirigida a otro autor tradicionalista, contemporáneo de Julius Evola, René Guénon.

Marcos Ghio

I EL PROBLEMA DEL ESPÍRITU CONTEMPORÁNEO Y LA SUPERACIÓN DEL IDEALISMO

“La filosofía es la reflexión que confluye hacia el reconocimiento de su propia insuficiencia y la necesidad de una acción absoluta que parta desde dentro de sí misma”. (J. Lagneau, *Rev. De Met. et de Mor.*, marzo de 1898, pg. 127).

Que la civilización occidental atraviesa hoy en día un periodo de crisis, es algo que resulta evidente también para una consideración superficial. Expresiones tales como “recodo de la historia”, “punto de transición”, “*Sturm und Drang*”, etc., se han hecho ya de dominio público y se sienten repetir por doquier hasta el aburrimiento. Resulta también aproximadamente algo sumamente claro que la crisis actual supera en gran medida toda otra que sea posible rastrear en el pasado: y ello, por el hecho mismo del despliegue del espíritu moderno en nuevas, múltiples ramas en las cuales sin embargo hoy, en gran medida, está presente el momento crítico: el mismo transmuta de la conciencia racional a la religiosa, del arte a la economía, de las ciencias de la naturaleza a la ética. En todos estos campos igualmente los antiguos principios trastabillan, las antiguas certidumbres no satisfacen más y el calor de la crítica y de la negación a mala pena logra esconder un sentido general de insuficiencia y de desazón. Ante un tal estado de cosas se presentan casi espontáneamente dos problemas: en primer lugar el de ver si los diferentes momentos críticos en las distintas disciplinas no se vinculan a una única crisis del espíritu en general, del cual no estarían sino las apariciones de acuerdo a formas adecuadas a la diversidad de aquellas mismas disciplinas; y, en tal caso, se trata de determinar la naturaleza y la razón de este único elemento, que constituiría la temática principal de esta época. El segundo problema sería el de ver si la crisis aludida sea meramente negativa, si prelude la disolución, el *pralaya* de la totalidad de un ciclo de civilización (Spengler), o bien si no esconde en cambio el despertar y brote de una nueva vida o positividad; de la cual sería entonces necesario determinar la naturaleza, y por lo tanto poder esclarecer el camino que, más allá de las ruinas y de la angustia, nuestra

voluntad y nuestra insatisfacción se deben crear.

Respecto del primer punto, puesto que una investigación inductiva —a través de la cual se debería tratar de determinar en cada disciplina particular, en función de las categorías propias de la misma, la naturaleza particular y la razón del momento crítico, para luego ver si en los distintos resultados se encuentre o no algo común que, en tal caso, sería el elemento buscado— aquí no sería expuesta ni siquiera según sus lineamientos generales, nos atenemos a otra vía, sumamente más simple, que podría basar su legitimidad sobre las siguientes observaciones. En el fondo, en cualquier campo de la actividad, el espíritu tiene que ver tan sólo consigo mismo y en cualquier problema, en cuanto es problema humano, como su resorte escondido y su íntimo interés, en verdad siempre se vuelve a hallar un único problema, el de la certeza respecto de sí mismo. Si ello es verdad, debe reputarse que el significado del movimiento de una época puede resultar inmediatamente de un examen de los problemas y de las exigencias que en ella aparecen en aquella disciplina en donde el espíritu no se encuentra más refractado en manifestaciones y formas parciales, sino que se pone inmediatamente y en plena conciencia, en presencia de sí mismo y hace de sí mismo el único objeto de la ciencia. En otras palabras, si en la filosofía es con Hegel que debe reconocerse la forma en la cual las exigencias que oscuramente operan en los diferentes campos de la cultura y de la actividad de una época arriban a la conciencia de sí mismas, en un examen de la situación característica de la filosofía moderna se podrá quizás presumir hallar directamente el centro y el fundamento de la crisis del espíritu contemporáneo. Aquello que tal presunción implica como algo hipotético en sí mismo, podría ser resuelto mostrando que el principio hallado es efectivamente capaz de explicar los particulares momentos negativos de las diferentes disciplinas, si bien aquí una tal verificación pueda ser tan sólo mencionada.

Por esta segunda vía, el primero de los problemas antes formulados conduce por sí mismo hacia el otro. En efecto, se puede delinear así el desarrollo de la actual problemática: se tratará de reconocer en el idealismo la característica de la filosofía moderna, se considerará entonces al idealismo, se descubrirá el interior disenso y la ulterior cuestión que el mismo contiene y, yendo en este punto a vincular la crisis de la época actual, se habrá agotado el primer problema; estableciendo luego la naturaleza de la antítesis contenida en el idealismo, si es que la misma

existe y, en tal caso, cuál sea la manera de resolverla en una ulterior afirmación, se habrá agotado también el segundo problema que, tal como se recuerda, consistía en saber si la negatividad de la crisis no fuese sino la manifestación más exterior y, por otra parte, la levadura de un nuevo desarrollo. En esta segunda fase de la discusión se tratará de construir casi por sí mismo, como lógica consecuencia de las premisas así como de la historia, el concepto de **idealismo mágico**, respecto del cual en este primer ensayo nos limitaremos a estudiar su relación con las posturas del denominado ocultismo.

1.- El problema fundamental de la filosofía moderna es el problema gnoseológico o problema del conocimiento que, sintéticamente y de manera sumamente exotérica, puede ser formulado de la siguiente manera: toda experiencia está constituida por la conjunción de un sujeto y de un objeto, de un ser que conoce y de una cosa conocida. Ahora bien, ¿cómo es posible la relación que encierran estos dos principios y, por lo tanto, cuál es el sentido de su conjunción, en la cual se desarrolla la experiencia humana? Cuánto sea importante este problema y, por ende, cuánto esté justificado el interés que en el mismo deposita la filosofía moderna, ello puede ser hecho comprensible de la manera que sigue. A través del conocimiento, comprendido en un sentido vasto, se afirma a sí misma la realidad de una naturaleza, de otras conciencias y, también, de un mundo espiritual. Ahora bien, sin un examen preliminar sobre la naturaleza del conocimiento, sobre sus presupuestos y sobre su validez no se puede dar ningún serio fundamento a aquellas afirmaciones; y puesto que de éstas –asumidas ingenuamente como datos de hecho, sin ninguna crítica o reflexión preliminar– parten las ciencias de la naturaleza, las disciplinas morales y sociales, las religiones y las teorías de los valores, si en el examen del conocimiento no se tiene manera de garantizar la certeza a todo lo que del mismo es postulado como verdadero, si no se tiene manera de mostrar las condiciones por las cuales al pensamiento humano le resulta inmanente la verdad y, en conexión con la misma, de confirmar la validez y definir el sentido de los diferentes principios fundamentales, la totalidad del mundo no solamente de la cultura, sino del mismo conocimiento común debe aparecer como hipotético y privado de significado: el valor formal y estético que entonces tan sólo le convendría, en ningún modo podría impedir

que el escepticismo disuelva su íntima esencia. No es suficiente: cuando se tuviese que afirmar seriamente la impotencia del conocimiento de justificarse a sí mismo, el mismo escepticismo resultaría insostenible. En efecto, el mismo no puede hacer valer su principio, de que en el saber humano no hay certidumbre alguna, si no se le vincula una certidumbre, lo cual contradice el contenido del mismo principio por el cual se niega que un conocimiento cualquiera (por lo tanto el escéptico comprendido) pueda tener una certidumbre. Resultaría de ello entonces que toda la experiencia, hasta en sus formas más luminosas, es una especie de sueño incomprensible, por el cual el Yo debería dejarse pasivamente soñar puesto que cuando en vez llevase sobre sí la reflexión, sería inmediatamente lacerado en una interna contradicción. No se podría insistir nunca lo suficiente sobre la importancia de esta consideración y por ende sobre la necesidad del problema gnoseológico en base de cualquier otro, en especial ante tantas corrientes que, con un movimiento del cual no se sabría decir si la temeridad presuntuosa sea mayor que la ingenuidad, aun hoy pretenden hacer valer como verdad absoluta los frutos de un desenfundado dogmatizar y fantasear, mientras que son impotentes para explicar el fundamento de sus procedimientos y el mismo significado de las palabras y de los conceptos que los mismo utilizan.

2. – Ahora bien, la solución dada por la especulación moderna al problema gnoseológico es, cuanto más, el idealismo o, más precisamente, **en la concepción del mundo del idealismo se ha llegado a reconocer la condición para un sistema de la absoluta certidumbre.**

El idealismo, como es sabido, consiste en la afirmación de que un mundo externo, existente en sí mismo, independiente del acto de conocer y por lo tanto del Yo, no es de ninguna manera coherentemente afirmable: que por lo tanto la totalidad del universo no es sino un sistema de nuestro conocimiento, es decir, no existe sino **en virtud** del Yo y **por** el Yo. Vale aquí la pena exponer un breve resumen de los argumentos sobre los cuales se apoya tal teoría.

Si se reflexiona un poco, resulta claro que de una cosa que estuviese absolutamente afuera de mí mismo, yo no sabría absolutamente nada y por lo tanto no podría en manera alguna afirmar su existencia. Yo puedo afirmar la existencia de una cosa tan sólo en la medida que la conozco, es

decir, en tanto y en cuanto la misma se encuentra comprendida dentro de la esfera del Yo. De allí deriva inmediatamente que la única realidad de la cual yo puedo en verdad hablar en lo relativo a una determinada cosa, es la que coincide con el hecho de ser percibida y que por lo tanto depende de mi acción preceptiva, sin la cual la misma, **para mí**, existiría en tan pequeña medida como la luz sin mi facultad visual. Por supuesto que surgen inmediatamente dos objeciones. En primer término se hará notar que el hecho de que una cosa no existe **para mí**, no trae como consecuencia que la misma no exista **en sí**, es decir, que pueden existir cosas o aspectos de cosas que yo no conozco y que sin embargo lo mismo existen. A ello se contesta que si estas cosas o aspectos de cosas "existen lo mismo" o no son por mí conocidas en manera alguna, **ni siquiera a través de razonamientos y ni siquiera como posibilidad de una futura experiencia**, entonces su existencia no puede ser sino una hipótesis gratuita y un espejismo; en el caso contrario las mismas son determinadas por el argumento recién expuesto y son hechas entrar, en una manera u otra, en el Yo.

La segunda objeción es que para mí no existen sólo las cosas que percibo, sino también las percibidas por otros, y que no creo en la realidad de las cosas tan sólo en virtud de mis percepciones o razonamientos, sino también porque mi percepción y mi razonamiento es confirmado por el de otros. Esta objeción gira sin embargo dentro de un círculo vicioso: puesto que para los otros se repite el mismo razonamiento que para las cosas, es decir, debe decirse que no sé nada de los otros fuera de lo que o por percepción, o por discurso, o por intuición, o por cualquier otro modo de **mi** conocer arriba a la conciencia y que por lo tanto con ello remito dentro de la esfera de mi subjetividad. Más aguda sería en vez la objeción de que el idealismo descuida el hecho de que en la percepción las cosas resultan conocidas esencialmente como "otras", es decir, como externas e independientes de mí. Una discusión exhaustiva de este punto llevaría muy lejos. En todo caso resulta claro esto, que un tal carácter de exterioridad de las cosas, a fin de se pueda hablar del mismo, debe figurar como una certidumbre de **mi** conciencia, de modo tal que aparece tan sólo como un particular carácter que **yo conozco** en la cosa; es decir, esta exterioridad de las cosas lo es siempre **para mí** y se encuentra condicionada por un acto **mío**, con el cual yo pongo la cosa como exterior. En efecto se puede repetir el argumento y decir que un afuera que fuese en verdad afuera no

podría ser nada para mi conciencia, por lo tanto que el afuera presente en las percepciones es relativo, y todo se reduce a esta situación que, **dentro** de mi experiencia, **yo pongo** algunas cosas como **relativamente** externas a mí o también como existentes en sí. Resulta de ello que toda realidad no es sino una determinación de mi conciencia, que el Yo, en vez de estar comprendido por el universo, lo comprende a éste adentro de sí mismo, es el éter infinito que sostiene cada determinación y desarrollo.

Aquí se puede vincular la instancia de la célebre *Critica de la razón pura* de Kant. De un cuidadoso análisis de la experiencia, resulta que el mundo, tal como aparece sea a la ciencia como al mismo conocimiento común, comprendidos los caracteres de exterioridad, objetividad, etc., no es para nada el dato inmediato de la conciencia; el cual en vez es un conjunto absolutamente subjetivo de sensaciones transmutadas desordenadamente la una en la otra y que por sí mismo no tiene nada que ver ni puede dar alguna justificación a aquel mundo espacial, ordenado y objetivo, que conocemos. Kant, al investigar cómo sea posible una ciencia general en cuanto ciencia (es decir: en cuanto conjunto sistemático universalmente válido y absolutamente cierto), ofreció la solución de la dificultad en la teoría de que no es el conocimiento el que se regula sobre las cosas, sino que son las cosas las que se regulan sobre el conocimiento en este sentido, que el sujeto que conoce tiene en sí formas universales y necesarias (espacio, tiempo, causalidad, etc.) y comprendiendo en éstas el caos de la sensación, recaba del mismo el mundo objetivo y regulado que es objeto de nuestro conocimiento y del cual es posible una ciencia en general. En otros términos: el conocimiento no es, tal como vulgarmente se cree, una reproducción sino una creación de su objeto; el mundo, al depender de formas de conocimiento, sería otro cuando el Yo estuviese conformado de manera diferente. La dificultad, en la cual Kant había quedado recluso, acerca del origen de la materia prima de las sensaciones, fue luego resuelta por Fichte, quien mostró como no se dé un no-Yo (la cosa en sí de Kant), sino como un *quid* puesto por el Yo y cómo el fundamento de esta ley, por la cual el Yo pone un no-Yo, deba ser buscado en el mismo Yo cual sujeto que conoce. Con esta mención sobre la filosofía kantiana se ha expuesto otro punto básico del idealismo: y éste es que si el objeto, en forma general, no es nada, sino que es una determinación interna de la conciencia, el mismo es nuevamente nada, si es comprendido como

mera modificación de una pasiva receptividad. Una cera puede llevar en sí el signo impreso por un objeto extraño, pero nada es en la conciencia, si ésta no lo asume en sí y no lo informa con reflexión. Conciencia, por sí misma, significa **mediación**, por lo tanto actividad, autoconciencia. De allí le sigue que la entera conciencia es algo totalmente ideal no como un simple espectáculo, sino como una realidad **puesta**, creada por el Yo según la absoluta actividad de la autoconciencia.

3. – Ésta es en breves palabras la concepción del mundo del idealismo: el Yo en el centro del cosmos, creador de toda realidad y de todo valor; más allá del mismo, la nada, puesto que su teoría del Yo lo muestra inexorablemente encerrado en una prisión, de la cual no podrá evadirse nunca, por el simple hecho de que la misma es una prisión que no tiene muros.

Antes de pasar a otro punto, vale la pena mostrar cómo con esta teoría, a primera vista tan paradójica, concuerda la íntima verdad de dos de las actitudes que parecen contradecirla más abiertamente: el sentido común y la ciencia positiva.

Respecto del sentido común, se note que su verdad es lo que inmediatamente se percibe: tal como observa Berkeley, el mismo no sabe nada ni de causas trascendentales, ni de sustancias, ni de *qualitates occultae*, el mismo vive en una esfera de pura subjetividad y pretender que las determinaciones que da a las cosas y que continuamente se contradicen, pertenezcan realmente a las cosas mismas es tan absurdo como pretender que el sabor dulce y el dolor de una picadura pertenezcan esencialmente al azúcar o a una aguja. Ahora bien, no sólo el idealismo, sino también la ciencia es un “escándalo del sentido común”: ¿qué cosa en efecto puede tener que ver con la experiencia de éste totalmente viva, cálida, sonora, fulgurante de luz y de color con el árido mundo de la ciencia, que no conoce otra cosa que vibraciones de éter y juegos de átomos? Y sin embargo la ciencia puede demostrar que la verdad está de su lado y condena al mundo del sentido común como apariencia, a causa de la subjetividad, es decir, en una cierta manera, por el idealismo de éste. Pero si se pasa el campo y se llega a ver en qué consiste la objetividad que la ciencia opone al idealismo del sentido común, se la ve desvanecer como un fantasma.

También aquí, no se puede rozar el argumento. En primer lugar, ya Kant notó que la experiencia no puede fundar juicios de necesidad, es

decir que la ciencia por sí misma puede saber que las cosas son así y lo han sido también en los casos observados, pero no que las mismas sean necesaria y universalmente siempre así: y demostró que cada vez que la ciencia postula una verdad objetiva, es decir, universalmente válida, en ello no puede ser justificada sino por una teoría idealista. Y Lachelier agregó que no de otra forma se encuentran las cosas en lo relativo a la legitimidad del “principio de inducción”, sin presuponer el cual la investigación de las leyes, tal como las comprende el mismo empirismo, resulta imposible.

Más todavía: el presupuesto fundamental de la ciencia es que la naturaleza en el fondo es conocible, y ello no significa otra cosa de que la naturaleza puede ser resuelta en las formas intelectivas del Yo: tal es la premisa implícita –para no citar sino dos ejemplos– de la geometría analítica, cuando adecua la física a la geometría y la geometría a la función algebraica; y de las innumerables aplicaciones mecánicas del cálculo diferencial, en donde se supone conveniente a la realidad el concepto totalmente teórico del infinitesimal. Y esto es lo relativo al puro idealismo.

En manera general se encuentra el hecho de que la ciencia disuelve la realidad en relaciones cuantitativas y, a través de la elaboración de principios, fórmulas y leyes, llega a sustituir a la misma un mundo puramente mental: que el átomo es una pura y simple hipótesis pragmática, tal como lo ha mostrado la profunda obra de Hannequin ¹, que la entropía y la energía, de las cuales no se puede decir nada más, fuera de que son simples integrales, es decir, abstractas funciones algebraicas; que el éter, fluido hipotético de las propiedades inconciliables; que el hiperespacio y los sistemas no-euclídeos y de más de tres dimensiones de Riemann y de Lobatschewsky a los cuales la más reciente física parece referirse, sean existencias en el sentido realista y materialista del término, esto es un absurdo patente. Y sin embargo estos elementos se encuentran en la base de toda moderna explicación científica. Es así como la epistemología ha recientemente mostrado que la ciencia, con su mundo, es una verdadera y propia **creación** del espíritu no solo autónoma, **sino también arbitraria**, que la realidad no es aceptada por ella sino de manera provisoria y casi como un pretexto, puesto que la misma enseguida la niega y resuelve, a través del cálculo y de la geometría, en un “sistema relacional hipotético-deductivo” en sí

¹ A. Hannequin, *Essai sur l'hypothèse des atomes*, Paris, 1899.

suficiente y que es indiferente –tal como lo comprendió Poincaré en su “principio de equivalencia”, al cual Einstein con su “sistema de transformación” ha dado concreción– respecto de la variable naturaleza de aquella misma realidad. La enseñanza paradójica de la física actual es justamente ésta, que la experiencia misma que ha impuesto al científico la imposición de superarla en el sistema puramente intelectual y cerrado, se trata en sí mismo de un puro matematismo, en tanto él quiera adecuarse y darse completamente cuenta de la misma. Así, el “idealismo matemático” de Cohen y Cassirer, para el cual el mundo, en su verdadera esencia, sería simplemente un conjunto de funciones algebraicas, si no la expresión del estado actual de la ciencia, es por cierto una verdad profunda, el ideal al cual tiende y al cual se aproxima siempre más.

4. – Se han expuesto estas últimas consideraciones a fin de dar algún apoyo a la afirmación de que el idealismo es una concepción que se impone inevitablemente apenas se profundicen los fundamentos del conocimiento: el mismo es hallable bajo la forma inconsciente, en el fondo de cualquier rama de actividad humana, así que se podría decir que en realidad en el mundo del hombre no existe otra cosa que idealismos rudimentarios y aun no llegados a la conciencia de sí, y un idealismo conciente que es el idealismo propiamente dicho expuesto por la gnoseología moderna. Esta teoría es por lo tanto una postura conquistada y consolidada y de ninguna manera es lícito descuidarla e ignorarla: todo desarrollo ulterior debe partir de la misma **como de un presupuesto** bajo pena de que, mientras se crea de ir más allá, en realidad no logre sino conducir hacia atrás. Salvo que resulta un hecho que el idealismo, así como hasta ahora se encuentra expuesto en la filosofía, no es tal sino por la mitad, **y éste es precisamente el único punto por el cual se puede ir más allá del mismo.**

Si en efecto se le pregunta al filósofo cuál sea el Yo, que es el creador del mundo, de la historia y de los cielos, se tiene como respuesta que es el denominado “Yo absoluto” o “trascendental”. Ahora bien, este Yo absoluto es algo furiosamente ambiguo: el mismo oscila entre el Yo real (es decir, el que el individuo puede **experimentar** inmediatamente adentro de sí como su más íntima y pura certidumbre, el principio originario por el cual toda experiencia es vivida como **mi** experiencia) y el Dios del teísmo. Lo que lo hace tan indeterminado es justamente aquello de lo cual ha nacido, la teoría

del conocimiento: por ésta, en efecto, **si** el conocimiento debe ser explicado y la certidumbre asegurada, el mundo debe resultar puesto por la actividad del sujeto que piensa. Ahora bien, es evidente que no es mi poder, ni el de cualquier otra conciencia en el momento evolutivo actual, lo que puede reconocerse en **función real y de libertad** en un tal pensamiento; pero si éste no puede por lo tanto referirse al Yo real, no puede referirse ni siquiera a un principio cósmico trascendente, cual sería el Dios teísta, puesto que entonces el conocimiento no se explica y el idealismo en vez es legítimo en cuanto sistema que explica justamente **nuestro humano** conocimiento. Al idealista que aquí rehuye con aquel ser anfibio que es el Yo trascendental, se le puede dar vuelta su misma arma con el siguiente dilema: o el Yo trascendental es el Yo real, pero esto es falso de hecho, puesto que el idealista, tal como se verá luego de cerca, es **impotente**; o bien no es el Yo real, y entonces el mismo o no es nada, o es simplemente una idea mía o concepto, el cual es real solamente en virtud de una actividad (el filosofar, la intuición, etc.) de este Yo real, cuyo centro en cualquier caso cae afuera. **El hecho es que a nivel teórico la cuestión permanece indeterminada**, la inmanencia postulada teóricamente puede en efecto ser en concreto inmanencia como trascendencia, puesto que es un estúpido juego poner al Yo en lugar de Dios, cuando al mismo le sean dados atributos tales que yo efectivamente en el mismo puedo reconocermelo tan poco como en el Dios de la antigua fe. Es decir entonces que resulta esto, que la verdad o la falsedad del idealismo –y esto, se tenga cuidado, **significa**, tal como se tendrá ocasión de mostrar aun más de cerca a continuación, que **si el hombre puede o no dar una certidumbre y un sentido a su vida y a su experiencia, ello no puede ser demostrado teóricamente**– puede ser decidida no por un **acto intelectual** sino por una **realización concreta**. El idealismo a nivel abstractamente lógico no es por lo tanto ni verdadero ni falso: la verdad le resulta **contingente** y sólo puede venirle de la actividad, a decir verdad en sí incondicionada, según la cual el individuo genera en sí el principio, postulado intelectualmente por la filosofía trascendental, según una realidad concreta y viviente. Que ésta sea la única solución, ello aparece claro considerando la otra alternativa, por la cual se volvería a formular el Yo absoluto del idealismo en Dios, según el punto de vista de la denominada “derecha hegeliana” que hace del idealismo una introducción a la religión. Ahora esta solución, cuando sea afirmada

seriamente, no es tan sencilla como le parecería a Green, a Caird o a Blondel: puesto que si el Dios en el cual se ha hecho pasar al Yo idealista es el Dios de la vulgar conciencia religiosa —de los *simpliciores* o de los teólogos— el mismo permanece como un estado de la emotividad o una idea abstracta y, en concreto, entra fatalmente en disidencia con las determinaciones positivas del Yo empírico que conservan irónicamente toda su pesada realidad. Puesto que no se da raptó de éxtasis tan absoluto, que el extático no vuelva a despertarse en la propia carne, en concreto se cae en un dualismo carcomido y contradictorio, propio de un período muy anterior a la instancia idealista. Si pues por solución religiosa no se comprenda el abandono de todas las posturas, la bancarrota de toda coherencia y de toda certidumbre dentro del magro estoicismo de la fe, es necesario que una tal solución sea referida a un proceso místico, o mejor: **mágico**, en el cual Dios no es sino un fantasma cuando no sea generado en nosotros mismos y no con palabras, conceptos, fantasías y bellos sentimientos, sino con un movimiento absolutamente concreto; en el cual la existencia empírica sea realmente transfigurada y resuelta en la Divinidad. Así es como fue claramente comprendido por los Orientales, no hay sino un modo de demostrar a Dios, y éste es: hacerse Dios, *apoteoténai*.

Aunque tal crítica es eficiente también en contra de los idealistas, los cuales, si fuesen coherentes, deberían al respecto sostener que el Dios sea el profesor de filosofía universitaria. En efecto, resulta ya claro que, si el idealismo debe ser verdadero, el individuo empírico debe ser negado, pero sólo como cosa desidiosa y endurecida en su limitación fáctica, para ser en cambio integrado en un desarrollo en el cual, lejos de estar subordinado y de remitirse a algo afuera de sí, permanece adentro de sí mismo, en un infinito potenciarse y convertirse en suficiente, *autarjés*, respecto de su principio. No es ésta en cambio la verdad de los idealistas: los mismos contraponen el individuo concreto a aquella abstracción que es su Yo trascendental y en nombre del mismo disuelven al primero. El individuo —dicen— es una ilusión, una nada, *mé ón*: lo que es real es en cambio la Idea (Hegel), Dios (Royce), el Acto puro (Gentile). Si se va luego a ver qué representa en ellos, personas vivientes, este Absoluto, es necesario muy poco para darse cuenta de que el mismo no es otra cosa que una pálida idea, un mero principio explicativo o, cuanto más, una inspiración poética, una emoción que vive en un rinconcito de su inerte y rígida empiricidad.

Pero el estéril sacrificio del individuo, celebrado a nivel mental, en realidad esconde la corrupción de un Yo concreto que —repugnante a cualquier exigencia para empeñarse y **convertirse** verdaderamente en absoluto— más allá de la inocua maldición emanada de sí mismo, es más protegido por ella, persiste tranquilamente en su desidia. Es así que el Yo que se ha elevado en la filosofía hasta la dimensión de creador cósmico, se encuentra, en razón de un incidente cualquiera de su pequeña humanidad “superada”, remitido entre las infinitas contingencias de la vida, ante las cuales es tan **impotente**, como el campesino que no sepa nada de tales admirables alturas. Y es aquí como el idealismo absoluto, en cuanto puramente teórico, se confunde en última instancia con las tendencias de la “izquierda hegeliana” propiamente dicha (Strauss, Feuerbach, Stirner), la cual no disuelve el supramundo racionalista y teológico sino por la afirmación del hombre en su empiricidad, de las determinaciones naturales ante las cuales el Yo resulta pasivo, y que el mismo encuentra y no se da ni explica.

5. — Se considere este punto sumamente importante más de cerca. Si el idealismo abstracto, tal como se ha visto, puede legítimamente arribar a la afirmación de que todo lo real está condicionado por mi actividad, no podría sin embargo con la misma legitimidad afirmar que yo puedo ponerme **siempre** como suficiente respecto de esta actividad. El mismo debe, *bon gré mal gré*, constatar que, mientras puedo ponerme como principio suficiente por ejemplo de mi pensar propiamente dicho, no puedo en la misma manera y medida, ponerme respecto de aquel grupo de representaciones en las cuales mi pensamiento **en general** se manifiesta en lo relativo por ejemplo de un fenómeno atmosférico. Se puede y se debe afirmar que tanto una teoría filosófica como por ejemplo un rayo, no existen afuera e independientemente de aquella actividad por la cual son contruidos y puestos **por** el Yo; sin embargo se debe reconocer que el grado con el cual se está **activamente presentes** a la propia actividad en los dos casos es muy diferente: por lo demás, resulta claro que, mientras está en mi poder reconstruir arbitrariamente mi primer pensamiento, ello no me resulta posible en el segundo caso sino en modo sumamente incompleto, es decir tan sólo en lo relativo a la vacía y pálida imagen del rayo; que hay una clase de casos en los cuales el Yo, en el estado actual y general de las cosas, está por decirlo así obligado a manifestar su actividad,

a crear, como por ejemplo en lo relativo a la representación del paisaje que en este momento se encuentra ante mí, mientras está en mi poder ahora continuar a filosofar, o bien ponerme a pensar en una amiga, o aun no pensar para nada en ello. Por lo tanto, dentro de mi misma actividad, **de la cual en cada caso no puedo nunca salir y que permanece siendo el substrato o la condición elemental de toda realidad en general**, debo distinguir dos especies de procesos, aquellos para los cuales soy suficiente y aquellos para los cuales no soy suficiente sino en grado escaso y nulo, y a estos últimos le resulta correlativo el denominado mundo objetivo o externo o de las cosas que existen en sí mismas.

De lo dicho resulta claro que entre los dos grupos no hay diferencia de naturaleza, sino tan solo de grado ²: lo que los distingue es simplemente la **cantidad de suficiencia** o, para usar un termino de Michelstaedter, de **persuasión**. Y ésta resulta pues la antítesis del idealismo abstracto.

A la suficiencia **formal** o gnoseológica se opone una insuficiencia, diré así, **intensiva**. El idealismo, como condición para una absoluta certeza, es un **valor moral**, un **deber ser**: el mismo **debe ser**; y sin embargo **no puede**, en la conciencia real, ser. Al Yo arribado **discursivamente** a la conciencia de sí como principio absoluto de toda aquella realidad en la cual él vive su vida, se opone en forma concreta esta misma realidad ³ como algo sobre lo cual él no tiene poder, que entonces entiende como extraña a sí y que sin embargo trata de negar, de disolver y, por lo tanto, de retomar en sí para, con un tal movimiento, demostrarse a sí mismo en concreto aquel valor suyo.

Ahora bien, a una tal conjunción puede remitirse el significado escondido y profundo de la crisis actual. Tal como se ha dicho, la demostración de esta tesis puede aquí ser mencionada tan sólo en los puntos principales.

² La diferencia entre el rayo simplemente pensado, que el individuo puede evocar tranquilamente cuando quiera, y el real, que puede destruirlo, es decir, la diferencia entre lo posible y lo real, entre lo mental y lo concreto, entre *esse essentiae* y *esse existentiae* es no cualitativa, sino cuantitativa, **intensiva**: se trata de **grados** siempre más profundos e intensos del poder del juicio, entre los cuales hay **continuidad** y respecto de cada uno de ellos la libertad puede figurar en una variada función.

³ Para la solución del mismo dualismo, que aquí podría ser sospechado, en un valor o “deber ser”, véase más arriba en el prf. 10 del Segundo Ensayo. Aquí es importante notar la transformación, propia del idealismo mágico, de lo que es ser en el orden lógico y gnoseológico, en un **deber ser** del orden práctico.

Cuanto más la insatisfacción por las formas generales de cultura y la acentuación del momento individualista y activista frente al elemento dogmático y universalista es un fenómeno hoy tan general, como significativo. En especial: en la decadencia de la religión trascendente, en el denominado “Crepúsculo de los Dioses” y en el nacimiento más allá de la misma, del modernismo y de la “religión de la inmanencia”; de la demostración de la ciencia como construcción esencialmente arbitraria subjetiva y original en vez que reproductiva, objetiva y necesaria, así como de acuerdo al concepto tradicional; en la ruina de la idea de una Razón y de una Verdad eterna, hecha una vez y para siempre e indiferente ante la evolución humana, conducida por el intuicionismo, el pragmatismo, el relativismo y, en un cierto sentido, también por el neo-hegelianismo; en la negación de toda tradición en el arte, tras el advenimiento en la misma de la instancia romántica e individualista, a través de un conjunto complejo y sumamente significativo desplegado por el simbolismo y por el impresionismo hasta aquella tendencia que quien escribe ha tenido el honor de afirmar en Italia, al dadaísmo; finalmente, en el campo social, en el fenómeno anárquico y también bajo el socialista y comunista, si es que comprendidos en su íntimo fundamento psicológico; en todos estos puntos igualmente puede reconocerse de manera distinta la antes expuesta situación trascendental; es decir, oponerse y distanciarse del Yo dentro del cuerpo mismo de su realidad y el relativo movimiento disolutivo, a través del cual descolla la exigencia de la absoluta suficiencia respecto de sí mismo del Yo real, el valor de lo Individual.

6. – Una vez formulado lo anterior, volvamos al plano filosófico para desarrollar la solución que se ha mostrado como la condicionalidad para la verdad del idealismo. El Yo, se ha visto, comprende en sí la totalidad del universo, sin embargo no según el valor de suficiencia y de libertad: en una gran parte y, en un cierto modo, ante el más profundo poderío de su actividad trascendental él es, por decirlo, así pasivo, él **no posee** su acción, sino casi la padece. Ahora el punto de fundamental importancia que hay que sostener aquí con firmeza, bajo el riesgo de arruinar todas las posiciones conquistadas así como de toda certidumbre, y la puesta de relieve del cual es mérito una de las más fuertes personalidades que la Italia contemporánea pueda arrogarse –de Carlos Michelstaedter– es el siguiente: **el individuo**

no debe escapar a su propia deficiencia, no debe, cediendo, para escapar del peso y la responsabilidad, **concederle una realidad, una razón y una persona que ella, como mera privación, no puede en ninguna manera tener**, y por ende extrapolar, volver a ponerle la realidad que le falta al Yo a algo que es **otro**, materia, Dios, naturaleza, Razón universal, Yo trascendental, etc. **El Yo debe en cambio ser suficiente ante su insuficiencia, debe tomarla sobre sí mismo y, soportando su peso pleno, consistir**. Es decir, debe comprender que todo lo que parece tener una realidad independiente de él no es sino una ilusión, causada por su propia deficiencia ⁴; y esto él debe hacerlo para colmar, a través de un proceso incondicionado que instaure la absoluta presencia de sí a la totalidad de su actividad, puesto que entonces él habrá cumplido en sí la absoluta certidumbre, “habrá **persuadido** al mundo” y, en esto, habrá hecho **vida** aquella realidad de la cual el idealismo no ha llegado sino a anticipar la vacía forma intelectual y el abstracto “deber ser”. En este proceso, al cual se le propone el termino **idealismo concreto** o **mágico**, debe reconocerse la tarea de una futura civilización así como la solución positiva de la crisis del espíritu moderno.

Lo que fundamentalmente importa es pues esto: **decir que una cosa no es causada por mí, no es lo mismo que decir que la misma es causada por otro**. La inferencia de la primera proposición a la segunda es **sintética** y en ninguna manera justificable. Lo que no es causado por mí no es nada más que lo que no es causado por mi, o sea, simplemente, una **privación (stéresis)** de mi causalidad, algo negativo: **este no-ser no debe ser denominado ser**; una positividad no se le puede vincular sino según una **violencia** y una **injusticia**.

⁴ Vale aquí la nota anterior. Ello ilumina aun más el significado de la crisis actual. La crítica moderna ha destruido el estado de inocencia, ha hecho ver cosas que no se pueden más ignorar. No es más dado remitirse a los antiguos apoyos, si no se quiere uno limitarse a sí mismo, ya que se sabe de la irrealidad de éstos. La cultura moderna ha cortado todos los puentes detrás del individuo: si éste debe aun vivir, es necesario que recabe de sí mismo la vida; si un punto firme debe aun existir, sólo su Yo puede ser tal. Y la crisis actual tiene justamente este sentido: de una parte la distinta conciencia de que la antigua certidumbre reposaba sobre un pagaré y que ahora no existe ya más nada en que apoyarse o refugiarse: por otra, la hesitación y la deficiencia del individuo en cumplir el extremo paso, en tomar sobre sí la responsabilidad cósmica, **la de llamarse Dios**; de hacerse suficiente ante la soledad de lo que es absoluto, para recabar el principio en el cual se regenera y adquiere consistencia y certidumbre todo el mundo.

Ahora justamente esto es lo que hace el realismo: el mismo denomina realidad de otro lo que es simplemente negación de mí. Pero entonces debería excluir de su mundo toda actividad, puesto que le quita a ésta todo sentido y valor. La actividad tiene en efecto un sentido y un valor sólo allí donde hay algo que convertir en real, que aun no es tal. Este caso se verifica justamente cuando el “otro” (es decir, lo que resiste a mi libertad) es sentido como privación: entonces el mundo aparece como algo incompleto, que reclama su integración a aquel acto del individuo, en donde el *éteron*, la necesidad, se haga *tautón*, libertad, a aquel desarrollo de la autoafirmación, por el que la actualidad de la causalidad se extienda sobre lo que era su privación. Si en cambio se sostiene que el “otro” **en cuanto tal** es una positividad y una realidad –y no una privación, un no-ser– entonces todo es ya perfecto y no es necesario hacer otra cosa. Todo fin y todo valor de la actividad, toda responsabilidad viene a menos; puesto que **los vacíos de mi ser no son tales: el “otro” entonces los llena**. En el otro caso todo el mundo es un reclamo del ser al Yo a fin de que éste, a través de su poder, lo **active** y a través de ello lo redima de la privación, lo convierta en real.

A ello se le vincula otro punto importante, sobre el cual se volverá luego: es decir: **no está dicho que la limitación de mi causalidad reclame una causa**; en otras palabras, no está dicho que lo que es incumplido e imperfecto no pueda ser concebido de otra forma que negativamente, como la negación acontecida a un absoluto o perfección preexistente. Se puede en vez concebir que lo que es limitado e imperfecto tenga ya un grado de positividad y se encuentre al comienzo y que el absoluto no sea su negación, sino el desarrollo ulterior, el **acto**, del cual el mismo es la potencia o un grado elemental, de modo tal que dicho absoluto no le preexista al mismo, sino que del mismo se genere a través de una **síntesis**, es decir, a través de un pasaje que lleva algo nuevo, algo que no existía ya en el antecedente. Ésta es la temática profunda del aristotelismo, que el idealismo mágico reafirma en la manera más neta.

Más allá de esto, el problema de la “vía de la persuasión”: ¿**cómo** el individuo puede llegar a desarrollar su poder hasta retomar en sí todo aquel vasto sistema de realidad (o mejor: de no-realidad) que, cuando al mismo se le contraponga extrínsecamente y en la forma de la irreflexión, parece aplastarlo y disolverlo en una nada? El momento de la revelación del valor, del deber ser, encuentra frente a sí la sorda, aparentemente

inexorable rigidez de un ser que, aun no teniendo valor, aun no debiendo ser, es. Pretender de colmar **inmediatamente**, con un acto instantáneo de voluntad titánica, el intervalo que separa los dos términos de la antítesis y redimir así en pura actualidad la infinita deficiencia o privación que grava sobre el individuo concreto, aparece como prácticamente imposible y también por razones que serán mencionadas en otra parte, como lógicamente contradictorio. En el idealismo mágico no es cuestión de acto, de inmediatez, sino de proceso, de mediación. Es verdad que dentro de la exigencia de la suficiencia, el individuo ya por sí mismo no es ni tiene nada: no le es **dada** ni una ley, ni un poder, ni una vía: “él se encuentra solo en el desierto, y debe en la oscuridad crearse por sí mismo la vida, hacerse por sí mismo las piernas para caminar, y hacer el camino donde no existe ninguna calle”⁵, debe crearse por sí mismo la verdad, su fe y su sustancia. La persuasión no es comunicable: no puede ser dada ni enseñada, sino que es necesario que el Yo con su propia fuerza se la construya. Sin embargo esta construcción no sabría resolverse en un simple movimiento subjetivo: la misma debe ser esencialmente concreta, como resolución en la forma suficiente del individuo de las múltiples determinaciones mundiales, se desarrolla correlativamente con el proceso de comprensión y de consumación de éstas: es **trabajo cósmico**. Como tal, su vía, en vez que simplemente un fulgurar milagroso e inenarrable en una abstracta interioridad, reclama la articulación de ésta en múltiples determinaciones, una suscitación y una creación de medios y facultades nuevas, en suma, toda una ciencia y una metodología **absolutamente positiva**, si bien en su realidad se encuentra esencialmente condicionada por su **absoluta individualidad**. La “Persuasión”, aun permaneciendo siempre como el *prius*, cuando no se potencie y convierta en objetiva a través de una tal ciencia espiritual, permanece como un valor vacío y su exigencia no puede conducir sino al dualismo estoico.

7. – Aquí nos podemos remitir a la consideración del ocultismo reafirmada en la cultura moderna particularmente por obra de las varias escuelas teosóficas (Blavatsky, Steiner). No se sabría sin embargo apreciar plenamente tales movimientos y mostrar por cuáles preciosos auxilios respecto de la tarea aquí expuesta ellos resulten como fuerzas que podrían

impulsar el individuo hacia una nueva e inaudita época de la historia y del espíritu, si antes no se notasen algunas imperfecciones de las cuales son cuanto más efectos y que derivan esencialmente de lo que el ocultismo descuida regular sus cuentas con el idealismo y, de manera general, con la especulación moderna. Aquí es necesario ponerse de acuerdo. Que el idealismo abstracto tenga que ser superado, ello ha sido demostrado más arriba y con las mismas palabras del idealismo: pero superarlo significa asumir sus posiciones, refutarlas o reducirlas a simples presupuestos e ir más adelante; no ponerlo simplemente a un lado, no ignorar que el mismo contiene una concepción del mundo comprensiva e inevitable, fruto de una bimilenaria civilización, para volver desaprensivamente hacia concepciones ingenuas que el mismo ha desde hace tiempo refutado y resuelto. El ocultismo cuanto más acusa al idealismo de ser un producto de abstractas facultades racionales contra las cuales defiende sus principios como emanados de facultades superiores. Ahora que el Yo no deba permanecer entumecido por toda la eternidad en las categorías actuales, sino en vez tenga que considerar a éstas como totalmente provisionarias y tender a resolverlas en otras más comprensivas y más correspondientes, en cuanto realidad viviente e intensidad de dominio, a la exigencia de la “persuasión”, ello se concede sin más. Y por lo demás aparece también como lo que en una cierta medida el Yo ha hecho en el ámbito mismo de la discursividad desde los tiempos pasados en los cuales por ejemplo de la lógica del Nyâna ha pasado al *órganon* aristotélico; y aquí no se ha detenido, sino que ha procedido en la lógica del principio de razón suficiente (Leibniz); y ni siquiera en ésta se ha entumecido, sino que ha pasado a la lógica kantiana de la síntesis a priori, a la antitética de Fichte, en fin a la dialéctica hegeliana, a la lógica de los contrarios (Hamelin), a la logística (Peano, Russel). En verdad, no existe una lógica, sino una **historia** o un devenir de la lógica. Sin embargo la razón humana tiene también el deber de tomar garantía respecto de que lo que se le indica como su fase ulterior no sea en vez un punto ya superado por ella; y por ende debe reclamar que las verdades, que se adscriben a facultades superiores y por las cuales la misma debería abandonar sus posturas, se demuestren como tales, es decir, demuestren dónde los puntos que la misma reputa como los más avanzados –aquí los del idealismo– sean insuficientes y como la eliminación de tal deficiencia conduzca necesariamente, **según una continuidad**, a

⁵ C. Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, Génova, 1913, Pas. 35-6, 39.

aquellas verdades. Si en vez las facultades que se presumen superiores se demostrasen incapaces de un tal movimiento, las mismas, más allá de los velos del misterio y de las presunciones iniciáticas, no tendrían ningún modo de garantizarse a sí mismas y la razón tiene no sólo el derecho, sino también el deber de rechazarlas como fantaseos y ello en nombre del mismo principio de desarrollo.

Ahora los puntos que el ocultismo muy difícilmente sabría sostener en contra de la especulación moderna y de los cuales se debería desembarazar como de viejas ideas del platonismo y de la filosofía hindú, son los siguientes. En primer término el **incompleto inmanentismo**: el ocultismo cuanto más opone al proceso cósmico la existencia **actual** de un Absoluto ya en sí mismo perfecto e inmóvil (el *Sat* o *Parabrâman* de los *Purana*, análogo al *Unum bonum* platónico). Ahora bien, una tal postura quita a aquel proceso todo valor y lo convierte en enteramente incomprensible: puesto que lo que podría ser su fin, en vez ya es. Dada esta premisa, el ocultismo no puede justificar la exigencia de un desarrollo individual, que en el mismo es en cambio muy viva, si no es recurriendo a una teoría de la “caída”, es decir, comprendiendo al mundo en cuanto tal como algo **negativo**, como la consecuencia de un error originario que enajenó la conciencia respecto del reino de lo Absoluto. El proceso entonces tendría el sentido de una **catarsis**, de una expiación y de una restitución al principio originario. A no ser que la caída, si por un lado explica el proceso, sin embargo no se explica a sí misma: obligada a presuponer en el Absoluto un principio diferente de éste (puesto que si es el mismo Absoluto lo que determina la “caída”, ésta no es más tal, debiendo lo Absoluto comprenderse —a menos de caer en el más torpe intelectualismo— no como una norma trascendente, sino como el atributo de lo que el principio originario quiere), la misma no explica el dualismo presupuesto, sino simplemente lo desplaza.

Por cierto que un puro devenir es ininteligible: lo que condiciona el devenir y permite que sus momentos entren en relación no puede ser ello mismo un devenir, sino una inmovilidad; sin embargo esta inmovilidad no sabría permanecer afuera del devenir, debe permanecer en cambio en el mismo. En una palabra: lo que cuanto más le falta al ocultismo, es una distinta comprensión del **valor**, en la cual lo inmóvil y lo que deviene resultan sintéticamente conciliados ⁷. Es decir no se puede tener por un lado el proceso, por el otro el inmóvil *Sat*: el proceso es *Sat* mismo, es el

acto de su infinitud ⁸. Entonces el concepto pesimista del mundo como una ilusión, de un lugar de pena del cual interesa tan sólo escapar, viene a menos: el mundo aparece en vez como algo positivo, como algo que **tiene valor**, a superar no retrayéndose hacia atrás, sino afirmándolo hasta el fondo, dominándolo: el Absoluto no se encuentra detrás, sino adelante (ésta es la irreducible conquista que el Occidente, con su **activismo** ha realizado sobre el Oriente).

El segundo punto es el **descuido de la gnoseología**, del cual le sigue que el ocultismo no sabe conceder totalmente que el Absoluto no es otra cosa que el dominio mismo de lo individual —que “el *Telema*, el Padre de todas las cosas, se encuentra **aquí**” (Hermes)— y, más allá del mismo, no existe nada en sí y para sí; consecuentemente, que los “suprasensibles” afirmados por tal doctrina (cuerpos, centros y planos sutiles, elementales, *Lógoi*, etc.) son o ideas y abstractas hipótesis, o bien **posibilidades** de lo individual, las cuales sin embargo tienen realidad tan sólo cuando éste arribe a crearse, en experiencia actual, a través de un proceso incondicionado y **sintético**, de la potencia al acto; y por ende que, en verdad, no existe sino el Único, invariablemente solitario, y su desarrollo según lo que él quiere.

Puesto que no vale aquí remitirse a facultades superiores, que revelen la existencia en sí de las cosas y de las potencias: de ello ya es capaz el sentido común, que la reflexión ha refutado, y sin embargo también dentro de la conciencia angélica que afirmase conocer de hecho, a través de la escolástica intuición intelectual o cualquier otra facultad superior, las cosas en sí, podría reafirmarse una ulterior conciencia idealista angélica que demuestre la ingenuidad de la pretensión de tal conocimiento que, en realidad, está condicionado por la misma intuición intelectual y luego, a través de ésta, por el mismo sujeto que conoce que hasta la misma se ha desarrollado y **ha querido** desarrollarse. Cuando el ocultismo haya eliminado estas dos esenciales deficiencias, el mismo puede sin más remitirse al idealismo mágico.

⁶ Véase más adelante el prf. 10 del Segundo Ensayo.

⁷ A decir verdad, se encuentra dicho por Blavatsky (*Abregé de la doctrine secrète*, París, 1923, pgs. 463-64) que *Sat* (ser) y *Asat* (no-ser) se generan recíprocamente y que su verdad es un eterno movimiento circular. Pero este punto, del cual en el Taoísmo y en los Tantra se encuentra un amplio desarrollo, permanece en ella en estado de mención, es más, es refutado por varias otras posturas.

El mismo tiene sobre todo el mérito de insistir sobre esto, que lo que importa no es enriquecer la mente con nuevos conocimientos y teorías, de deleitarse en sentimientos o fantasías o consolarse en una moral de mujeres, sino de empeñarse en la más profunda energía de la propia vida y desarrollarse **realmente**. Sobre todo lo que es físico, es decir, sobre todo lo que es necesidad y pasividad, el Yo debe reafirmarse como un ser de libertad y de energía. Ahora bien, para este fin es necesario ante todo convertirse en patrones de las propias facultades mentales. A pesar de la apariencia paradójica de una tal afirmación, se encuentra el hecho de que más que ser nosotros los que pensamos activamente el pensamiento, debería decirse que en cambio es el pensamiento el que nos piensa a nosotros: no sólo en el inconsciente juego de las asociaciones y en lo que Ribot ha denominado la "lógica de los sentimientos", no sólo en lo relativo al "pensamiento trascendental", sino también en lo relativo al pensamiento lógico, a la evidencia racional, resulta, para una atenta consideración, que el Yo se comporta en modo esencialmente pasivo. Ahora bien, si es verdadera la proposición del idealismo, de que todo lo que existe tiene una realidad puramente ideal, resulta claro que el Yo que hubiese llegado a **poseer** y saber dominar según libertad el propio pensamiento, se habría en ese mismo momento convertido en señor de todas las determinaciones en las cuales él vive su experiencia. La posibilidad de aquellos fenómenos maravillosos que se verifican en escuelas hindúes y que confunden a la cultura occidental, se vincula en gran parte precisamente a un tal dominio sobre el propio pensamiento. Este punto es evidentemente la primera etapa del idealismo mágico; y el ocultismo, por su cuenta, le vuelve a poner, por decirlo así, el órgano para el conocimiento y la verificación de sus verdades y estudia una metodología desarrollada justamente a fin de que el Yo, una vez asumido y energizado, a través de la concentración, la meditación y prácticas especiales, su propio pensamiento, llegue a suscitar por medio del mismo nuevas facultades y poderes.

En segundo lugar, el ocultismo resuelve en cierta manera la objetividad estudiada por las ciencias de la naturaleza abstractamente, afuera de toda relación con lo espiritual, y la metafísica comprendida como aquella **determinación de valores** a nivel puramente ideal, que es su íntima esencia, en un tercer término que es la **concepción oculta del mundo**. Lo que ésta tiene de específico y que la distingue de las filosofías de la naturaleza

racionalistas, tipo Schelling o Hegel, es la subordinación del principio ontológico al práctico. La misma pone en efecto, más allá de las realidades de la conciencia sensible, realidades espirituales ocultas, que resuelven las primeras en grados crecientes de unidad y de interioridad, y vincula los principios de éstas con principios superiores que existen virtualmente en el Yo, es decir, a posibilidades de lo individual; de ello resulta que el conocimiento o, en manera idealista, la existencia de aquella realidad espiritual oculta, se hace una sola cosa con el desarrollo de estos principios y sin embargo la fenomenología o la metafísica ocultista adquiere el sentido casi diría de un itinerario, de la descripción mítica de las etapas que marcan los grados del desarrollo espiritual. Por cierto, los ocultistas y los teosofistas hablan aquí de la existencia en sí misma de una cantidad de elementos (es decir, dan, del mismo modo que el realismo, como existente de hecho y en modo trascendente lo que **debe** existir pero que sin embargo permanece como una simple posibilidad del Yo) y en ello se ha visto que caen en una ilusión: es sin embargo importante notar que una tal ilusión puede ser metodológicamente necesaria y, como tal, respetable, es decir, puede ser **útil** que el Yo, en un determinado punto del desarrollo, crea en la existencia en sí de ciertos seres y de ciertas facultades, así como la creencia en la realidad en sí del mal, aun no teniendo teóricamente ninguna consistencia, es, en ciertos casos, necesaria y útil, a fin de que en contraposición con el "mal" surja un "bien", es decir, en general, a fin de que se dé un desarrollo de la conciencia moral. En verdad, resulta un hecho que las realidades espirituales, de las cuales habla el ocultismo, más que existencias en el sentido realista del término, son **tareas para la actividad**, nombres de posibles experiencias, en las cuales el Yo tendería siempre más a realizar la unidad y la "persuasión" universal; así que en el individuo que no llegue realmente a superarse, asumirse y desarrollarse, no sabría ser nada más que fantasías, nombres vacíos, o cuanto más, hipótesis en gran medida consoladoras y abstractos principios explicativos.

Más allá de ello, la identificación de la tríada *Manas-Buddi-Atma* del Hombre espiritual con los grados en los cuales el Yo realiza el poder y control autoconciente sobre el propio cuerpo inferior (en términos técnicos, astral, etérico y físico) y la elevación, a través de aquella, como principio suficiente de los mundos animal, vegetal y mineral; la superación de la generación animal o heterogeneración y la sustitución a la misma, a través

de la mencionada toma de posesión de los principios formadores y reguladores del organismo humano, de la autogeneración y luego de la creación espiritual, por ende la **construcción** de la inmortalidad; la instauración de la autoconciencia, es decir, la integración de la actualidad, sobre aquellas zonas muertas que son el sueño y los períodos anteriores al nacimiento y posteriores a la muerte física; la consumación de la necesidad del espacio y del tiempo en la visión espiritual a desarrollarse hasta el grado de conciencia cósmica —éstos son los puntos principales que se profundizarán en las páginas siguientes, a los cuales el ocultismo y la teosofía apuntan sus esfuerzos, sus estudios y sus disciplinas y que, siendo a su vez las etapas de la “vía de la persuasión”, los unen al idealismo mágico, puesto que como meta común a éste y a aquellas aparece evidentemente aquella realización del Yo real en una existencia absoluta, en una eternidad viviente y actual —*indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*— que es la verdad en uno del Único stirneriano y del Acto puro aristotélico.

Se mostrará como la **posibilidad** genérica de los puntos antes mencionados sea exhibida de hecho por un conjunto de fenómenos, de los cuales la metapsíquica moderna se halla paulatinamente sancionando científicamente su positividad. A no ser que lo **real** es contingente respecto de lo **posible**: y aquí es de fundamental importancia afirmar que dichos puntos, en cuanto a su efectiva y actual realidad, son esencialmente contingentes, es decir, condicionados por esto: que el Yo los **quiera**, **crea** en éstos y, con su libre energía, los lleve a efectiva existencia. **La vía en verdad no existe para el que no quiere caminar**. Si la “persuasión” debe tener valor de libertad, si la misma no debe ser un crudo y fáctico **dato**, sino el carácter absoluto de una vida que se da a sí misma, es **necesario** que, por más de lo que se pueda decir y mostrar, **pueda** ser siempre quien tenga manera de retener que las mencionadas afirmaciones sean simples mitos y vacíos sueños, por lo cual en ninguna manera aparezca la **fatalidad** de una vida que no puede convertirse en perfección. Sin embargo el idealista mágico a éstos les opondría que no puede ser sueño y fantasía lo que él absolutamente **quiere** que sea. Otro en vez dirá que el camino es largo, duro y desolado y que al mismo no le sabría adecuar la propia fuerza. A éstos él les repetiría lo que Fichte dijo en lo relativo a su moral: **peor para Uds., no hay otra**. Puesto que afuera del valor de la persuasión no hay sino el horror y la maldición del no-ser.

II SOBRE EL CONCEPTO DE POTENCIA

Se ha visto como uno de los principios fundamentales que el idealismo mágico afirma con referencia a las conquistas de la moderna gnoseología es que, en tanto el conocimiento puede ser comprendido como capaz de proveer un sistema de absoluta certidumbre, ello debe significar que también se llegue a concebir al pensamiento no más ya como modelándose sobre las cosas, sino como modelador él mismo de las cosas; es decir, no más como un pasivo reproductor, sino como una función generadora, a través de su energía, del objeto del conocimiento en el mismo momento en que se lo concibe a su vez como el conocimiento del mismo. Tal teoría fue entrevista hasta por Vico, que la fijó con una conocida fórmula: “*verum et factum convertuntur*”, es decir, que lo verdadero, lo incondicionadamente cierto, es una misma cosa con el hecho, esto es, con lo que es producido conscientemente por una actividad del Yo: no existe un saber absoluto, sino tan sólo allí donde la ciencia recaba de sí misma su propio objeto¹. Concepción ésta que en Vico fue probablemente provocada por la observación de las matemáticas, en las cuales el carácter de la apodicticidad y de la validez universal se vincula justamente con el hecho de que las mismas proceden esencialmente por **construcción**, de acuerdo a una libre posición y a una legislación *a priori*. Salvo que Vico, en cuanto se atuvo a un concepto concreto, aunque unilateral, de las posibilidades humanas, se encontró obligado por el mencionado criterio a restringir el conocimiento absolutamente cierto para el hombre al dominio sumamente mísero de la matemática y de la historia, pareciéndoles tan sólo éstos los campos en los cuales el Yo pudiese decirse efectivamente creador, y que en cambio, respecto de la naturaleza, afirmó que ésta pudiese ser conocida según un saber absoluto tan sólo por Dios, su autor. De esto hizo caso omiso la filosofía posterior, y con la “síntesis *a priori*” de Kant, con la “intuición intelectual” de Fichte y de Schelling, con el concepto hegeliano de historia, por el cual ésta no queda más restringida al campo social, sino que retoma en una fenomenología ideal el mismo proceso de la construcción cósmica,

¹ Esta postura por lo demás se la encuentra ya en Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 1075^a, 1.

finalmente con el dialectismo del conocimiento en acto, tal como fue elaborado por Gentile y, con referencias más positivas, por Weber, se llegó a extender el dominio del "hecho" sobre la totalidad del ámbito de la experiencia humana. Ni tampoco podía ser de otra manera. En efecto, un saber, si es parcial, no puede tener en modo alguno el carácter de **absoluto** saber y partir por la mitad el dominio de la certidumbre implica en verdad arruinar toda certidumbre, en cuanto **absoluta** certidumbre.

Aut Caesar, aut nihil: si al Yo no le es dado entender como producto propio a todo el sistema de la experiencia, en ningún modo se podrá reivindicar sobre una gran parte de ésta un conocimiento incondicionado. Y entonces cualquier instancia de absoluta certidumbre es rechazada totalmente. Que las cosas se encuentren así, ello puede demostrarse examinando los dos campos a los cuales se restringía Vico: la matemática y la historia. Acerca de la matemática hoy se sabe que su certidumbre es simplemente formal e hipotética, que en concreto la misma se subordina a la de los principios primeros. Ahora bien, tales principios a nivel teórico en ninguna manera serían capaces de garantizarse una determinación única y exclusiva: para detenernos en un ejemplo conocido por todos, *a priori* es verdadera tanto la geometría de Euclides, como la de Riemann, como la de Lobatchewsky. ¿Quién puede dar a una de estas tres geometrías, a nivel teórico simultáneamente posibles, la nota de una ya no más formal, sino real certidumbre y, al decir mismo de Riemann y de Lobatchewsky², la experiencia? Específicamente: que parezca intuitivamente evidente que la suma de los ángulos internos de un triángulo nos dé 180° en vez que más o menos, que $2+2$ sea igual a 4, todo ello no procede de una libre posición *a priori* ni de un carácter trascendente de la verdad matemática, sino del hecho de que nos **hallamos** en un ambiente físico al cual le resulta propio un cierto índice de densidad y no otro³, en una experiencia basada sobre conjuntos finitos en vez que infinitos. Pero, en tanto que este elemento de experiencia es algo **dado**, es decir, algo que es independiente de nuestro dominio, nada podrá garantizarnos su fijidad y de este modo de la misma manera que el sistema de certidumbre matemática, que tiene las raíces en el mismo, queda irremediabilmente dominado por lo

² B. Riemann, *Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*. Göttingen, 1854. N. I. Lobatschewsky, *Pangeometría*, T. II, pg. 618.

³ Ver L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920.

contingente. De la misma manera, en la historia es verdad que el factor humano se encuentra sumamente en relieve, pero la misma depende también del conjunto del ambiente, de las condiciones físicas, etc., que el hombre, comprendido en sentido restringido, encuentra y no hace; y si acerca de estas condiciones, justamente en tanto no "hechas", se debe excluir un conocimiento cierto, se debe reconocer que la historia acoge en su seno un principio oscuro, que evapora en la nada el pretendido carácter absoluto, que corresponde tan sólo para una plena posesión de todas las condiciones. La exigencia de la filosofía más allá de Vico es pues legítima: si en modo general debe haber una certeza absoluta, no debe haber nada para el Yo, que el Yo no haya puesto.

2.- Pero si la exigencia es real, la satisfacción que a la misma le ha dado la filosofía es ilusoria. De acuerdo a una tal exigencia era en efecto necesario poner al Yo en lugar de Dios, puesto que Dios por parte de Vico era comprendido como el principio suficiente de aquella parte de la experiencia que él pensaba que caía afuera de la actividad humana. Entonces era necesario comprender al individuo no como algo rígido, fijado de una vez para siempre en ciertas capacidades, sino como una potencia infinita de desarrollo y afirmar que un saber absoluto tiene como condición la extensión efectiva de una suficiente actividad del Yo dirigida sobre todo aquel mundo, que es su mundo; consecuentemente, que el punto de la incondicionada certidumbre se transforma en el de la autarquía y de la absoluta potencia, que fulgura con una progresiva afirmación del Yo más allá de la amorfa y oblicua vida suya cotidiana. La teoría del saber absoluto desarrollada consecuentemente, debe pues transformarse en **mágica** puesto que, en el otro caso, no podría conservar ni siquiera una de sus posiciones.

Sin embargo a este pasaje hacia la acción, a esta condición de autoconstruirse hasta el estado de Individuo Absoluto, que procedía lógicamente de la instancia, se opuso una fundamental ignavia, y puesto que por otro lado permaneció el horror por la otra alternativa que conduce a la bancarrota de todo saber, hacia la condición de un mero opinar y de una problematicidad esclava de la contingencia del momento, la filosofía moderna se entregó a la búsqueda de un *modus vivendi*: y éste lo halló a muy buen precio en el concepto del Yo trascendental. Se ha ya hecho mención al equívoco referente a una tal noción. Ahora es muy importante

comprender bien la situación de donde la misma ha nacido. Yo puedo bien decir que cada cosa, en cuanto es conocida por mí, debe ser retomada en una actividad cognoscitiva mía: la tesis opuesta conduciría en efecto a la absurda afirmación de que hay cosas conocidas por mí (puesto que deben ser conocidas por mí en una manera o en otra, a fin de que pueda hablar de ellas) y que sin embargo, en cuanto las pongo afuera de mi acto cognoscitivo, no puedo decir que las conozco. Que la cuestión se encuentre así desde el punto de vista del conocimiento abstracto no hay duda alguna de ello y, repitémoslo, el idealismo bajo este aspecto, constituye una postura absolutamente inasible. Con respecto a un tal punto de vista quedaría pues satisfecha la instancia del conocimiento absoluto, puesto que el Yo, comprendido como el sujeto gnoseológico del idealismo, arriba indudablemente a sustituir a Dios. Pero cuando, más allá del aspecto abstracto y formal, se encara la experiencia desde el punto de vista de la libertad y del individuo concreto, las cosas aparecen en una manera muy distinta: la potencia que fulgura a nivel cognoscitivo, se transmuta entonces mayormente en impotencia. Con respecto al mundo de la representación, el Yo resulta en efecto como encadenado y determinado, en ninguna manera le es concedido—a nivel normal—de no percibir o transmutar lo que percibe, de modificar las condiciones de la representación sea con respecto a las denominadas formas *a priori* (espacio, tiempo, causalidad, etc.), sea en lo relativo a los distintos determinismos físicos y fisiológicos a los cuales, en una manera o en la otra, hay que concederles una cierta realidad y consistencia, puesto que las ciencias físicas y fisiológicas no son totalmente un vacío sonido y hay que explicar bien la posibilidad de su logro, por más parcial que éste sea. Y el asunto aparece aun más distintamente en el plano de la acción propiamente dicha, en donde el individuo concreto se encuentra engranado en una infinidad de contingencias que lo obligan a lo que menos quiere. Desde el punto de vista gnoseológico, nada existe que no sea puesto por el Yo: así como Midas no podría tocar nada que no se transformase enseguida en oro, de la misma manera el conocimiento no puede afirmarse sobre nada, sin que con ello no lo reduzca a algo condicionado por éste y puesto por éste. Pero desde el punto de vista de la libertad, el Yo aparece en un cierto modo como esclavo de la propia actividad cognoscitiva: ésta se desarrolla en determinaciones sobre las cuales él tiene un poder escaso o nulo, que lo poseen más de lo que él las posea. Ahora bien, aquello que

ante esta situación le quedaba por hacer a una individualidad ignava y aun así fijada en la condición por la absoluta certidumbre, resulta bien claro: es decir, restringirse al punto de vista abstracto-cognoscitivo y negar como ilusión todo lo que es libertad e individualidad concreta. Y así nació la idea del Yo trascendental, abstracto sujeto del conocimiento; pero se preste atención, no del mío o de cualquier otro real conocimiento, sino del conocimiento en general; forma vacía que devora al mundo concreto en entidades ideales, que una actividad incomprensible, que atrapa a la libertad y a la necesidad, a la individualidad y a la universalidad en una beata *coincidentia oppositorum*, despliega en conjuntos que Bradley justamente comprendiera como “ballets no terrestres de exangües categorías”. Un tal Yo trascendental fue puesto como el “verdadero” Yo y, con una especie de masoquismo metafísico refinado, al mismo le fue contrapuesto el individuo de la vida concreta y de la libertad como una abstracción, como un “fantoche de la imaginación”, como una cosa contradictoria cuyo único destino—así se expresó Hegel—es “la condena de una fría y chata muerte”; ni tampoco podía ser de otra forma, puesto que todo lo que se encuentra afuera del abstracto conocer exhala un testimonio de impotencia, que habría inexorablemente disuelto el espejismo del saber absoluto. Tal como lo notó agudamente Stirner⁴, partiendo de la premisa de que sólo lo que es humano es verdadero, se terminó obligado a poner a lo humano como viviendo tan sólo en la cabeza del racionalista, en su fantástico Yo trascendental, mientras que lo antihumano se encuentra por doquier; y no sólo ello, sino que, yendo hasta el fondo de tal postura, se arriba a una verdadera y propia inversión: de la premisa de que el saber absoluto se encuentra condicionado por la absoluta actividad y potencia, se termina sosteniendo que, en verdad, una tal condición es en cambio una absoluta pasividad e impotencia.

3- Que ello se encuentre así se lo puede esclarecer mostrando cómo tales filósofos sean llevados a concebir a la voluntad. Royce, por ejemplo, en una cierta manera acepta el principio viquiano: el ser efectivo de las cosas, nos dice, se resuelve en su ser objetos de una afirmación de la voluntad individual; las cosas son encarnaciones cumplidas de fines, que a nivel ideal poseen tan sólo una expresión parcial e indeterminada. Ello está bien; pero resulta de hecho que muchísimas veces las cosas contrastan,

⁴ M. Stirner, *Der Einzige un sein Eigentum*, pg. 172.

desilusionan, o incluso derrotan a la efectiva y conciente voluntad de lo individual. ¿Cómo se explica esto? Royce se encuentra impulsado a esta graciosa solución: que una tal efectiva, conciente voluntad es ilusoria y abstracta y que lo que el Yo “verdaderamente” quiere en tales casos se encuentra justamente en aquello que lo violenta o desilusiona⁵. Es decir, lo que él cree querer, él no lo quiere; él puede reconocer su “verdadera” voluntad sólo en las determinaciones con las cuales las cosas quiebran su real voluntad. Conclusión: la verdadera voluntad del Yo es la negación de ésta y, más precisamente, la persona de su impotencia. Es decir, no se tiene una actividad del Yo que, de acuerdo a la absoluta y creativa potencia, encarna en las cosas, en un movimiento de adentro hacia fuera, lo que él libremente e intencionalmente quiere. Por el contrario: mi voluntad debe hacerse decir por parte de las cosas lo que ella ha “libremente” querido, el criterio de mi verdadero querer es provisto pues por el dato, por lo externo, y en cuanto a aquello que yo, como individuo concreto, quiero, ello es una sombra, una ilusión causada por mi inconciencia y por mi finitud. A Royce le repugna admitir que la idea o la voluntad se conforme a la naturaleza, porque tal es el profundo sentido de su doctrina, y cree salvarse diciendo que esta naturaleza incorpora un sistema de fines de un orden divino: pero con ello las cosas no cambian para nada, la médula del proceso permanece por igual externo a mi concreta individualidad, la que frente al mismo es privada de todo poder y de toda real autonomía. Se siente así la necesidad de reclamar la atención del lector sobre la profunda inmoralidad y sobre la trágica ironía de tal doctrina que, coherentemente desarrollada, conduce a la apoteosis de la impotencia, a la disolución del individuo en las cosas y en última instancia a nada más que a un materialismo refinado y multiplicado. Este desarrollo se lo vuelve a encontrar por ejemplo en la filosofía de Gentile; en el centro de la cual se encuentra el concepto de la denominada “libertad concreta”, es decir, de la libertad que es idéntica a la necesidad, que no es el principio suficiente de una absoluta y arbitraria legislación, sino que sigue la fatalidad de una ley racional “última e incondicionada”⁶; la que la dirige hacia un infinito devenir, del cual pues no posee su explicación⁷, y en el cual, de acuerdo al principio de que no hay autoconciencia fuera de los distintos contenidos de la conciencia, la

⁵ J. Royce, *Il mondo e l'individuo*, Bari, 1914, T. II, pg. 121.

⁶ G. Gentile, *Logica*, Bari, 1923, T. II, pg. 68.

luz y la persuasión del Yo fulguran sólo en el momento en el cual las diferentes determinaciones de la experiencia violentan a una individualidad que se adecua a las mismas y que niega cualquier autarquía en la elevada demiurgicidad del acto.

Tal como es sabido, en hacerse poseer se encuentra el placer de la mujer y sin embargo aquí se quiere dejar al filósofo elegir el sexo que mejor le conviene. Debe ser tan sólo notado que un tal movimiento culminante en la más neta disolución de toda libertad y concreta individualidad es una lógica consecuencia de la condición para un saber absoluto, cuando la misma llegue a afirmarse dentro de una obstinada ignavia del Yo concreto. Sólo una tal abdicación puede en efecto dar la ilusión de una potencia. Resulta claro que, al sacarse los ojos, uno pierde la capacidad de ver aquello que, aun existiendo, no se lo quiere ver: no de otra manera se encuentra el sentido del movimiento por el cual del Yo concreto nos remitimos al Yo trascendental. Sin embargo sería interesante ver si uno de tales filósofos, en el momento en que, a despecho de su voluntad, estuviese sometido a una tortura, tuviese la fuerza de ánimo de ser suficiente a la ficción de su doctrina y, en conformidad con la misma, reconocer que su “libertad concreta”, su “voluntad” verdadera, “histórica” y “racional”, es la relativa al “hecho”, es decir, a lo que destruye y aniquila a su persona y sin embargo aquella otra voluntad que internamente se rebela a la violencia y sufre de la impotencia y tiende toda entera a reafirmar el principio del individuo, es en cambio una ilusión, una abstracción, y no su real y viviente, voluntad, sino apenas un “fantoche de la imaginación”.

4.- Si se considera en cambio a la experiencia humana en la totalidad de su aspecto concreto, entonces el problema formulado impulsa a una solución muy distinta. Puesto que aparece sobre todo que un puro conocer es una abstracción que nunca ha existido, que cualquier determinación cognoscitiva y lógica, con el pensamiento y sus leyes, no es algo impersonal, que se desarrolla automáticamente según normas eternas e

⁷ Una cosa es tener el principio del acto en sí, otra es en cambio poseerlo. En la espontaneidad el Yo, tiene en sí el propio principio, pero no lo posee, sino que es poseído por éste. Y una cosa es el no estar determinado por otro (es decir, la ausencia de coerción o necesidad externa); otra es ser positivamente libre, lo que implica estar más allá de la misma necesidad interna, dominar plenamente, desde un punto de vista incondicionado, el propio acto, así como se lo verá más adelante.

indiferentes a lo humano, sino siempre es el producto de una actividad individual, y siempre las mismas representan expresiones simbólicas de afirmaciones profundas del Yo ⁸. De la misma manera, las categorías no son abstractas formas cognoscitivas que el espíritu hallaría en sí mismo hechas y constituidas, que le han caído encima quien sabe desde dónde, sino que son, tal como ya lo comprendió la filosofía Vedánta y budhista, simplemente modos de la actividad y de la libertad, que subsisten hasta que permanezca la correlativa afirmación de lo individual y caen o se transmutan al caer o transmutarse de ésta. Pero si el *prius* no es nunca el abstracto conocer o la verdad lógica, sino la actividad, la voluntad, la individualidad, resulta claro todo lo absurdo que significa contentarse con el punto de vista del sujeto gnoseológico y borrar, con una especie de veredicto de autoridad, el conjunto profundo de las potencias de vida, de pasión, de esfuerzo que preside a las actividades formativas y de las cuales la misma actividad filosófica es tan sólo un momento particular estimulado por una sucesión de acontecimientos conflictivos que el individuo, mientras se mantenga firme en el plano de la pura especulación abstracta, no podrá dominar de ninguna manera. Entonces la suficiencia del Yo trascendental se revela como una ilusión y una retórica; a la misma se le contrapone la impotencia del individuo concreto y, dentro de la más distinta conciencia de esta antítesis, debe afirmarse que la certidumbre y el saber absoluto son un vano nombre allí donde no reflejen la concreta potencia de un Yo que, desde lo alto de una incondicionada y arbitraria libertad, domine al conjunto de todas aquellas condiciones y de aquellas energías, en las cuales se plasma la totalidad de su experiencia. La absoluta certidumbre se extiende tanto, cuanto se extiende mi potencia y mi dominio: todo lo que escapa a mi voluntad y a mi señorío debe decirse como no conocido por mí de acuerdo a un saber cierto, puesto que su principio que, por hipótesis, me trasciende, es algo de lo cual no podré nunca estar seguro, algo que podrá siempre escaparse de mí y desilusionar y hacer falsas, con variaciones

⁸ Una exposición sugestiva de esta tesis se encuentra en la obra: N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Nápoles, 1923. En la misma se toman en consideración las principales doctrinas filosóficas (el realismo clásico, el empirismo inglés, el criticismo kantiano, la "filosofía de los valores", la doctrina de Bradley y de Royce, el actualismo, el experimentalismo de Aliotta, el intuicionismo, el neo-realismo) y se muestra, a través de un análisis interior, que las mismas recaban su fundamento y su justificación no de lo racional, sino de lo irracional. Véase más sobre esto más adelante.

imprevistas, las posturas vinculadas con el mismo. En una palabra: **puedo decirme absolutamente cierto tan sólo de aquellas cosas de las cuales yo poseo el principio y las causas adentro de mí, cual incondicionada libertad, es decir, de acuerdo a una función de posesión; en las otras, sólo de aquello que en las mismas satisface a esta condición.** El proceso del conocimiento y el de la absoluta autorrealización, de la elevación del individuo a la condición de Señor universal, caen entonces en un mismo punto, por lo cual el principio del error y de la oscuridad no aparece también ser otra cosa que el de la impotencia. El criterio del error y de la verdad es simplemente el grado de intensidad de la afirmación y de la posesión: una afirmación tan sólo esbozada, débil e incierta es error, una afirmación absoluta y a sí misma plenamente suficiente es verdad. El error es una verdad débil, la verdad un error intenso y potente. También aquí, del mismo modo que en lo relativo a lo posible y a lo real, la diferencia no es cualitativa, sino cuantitativa; se trata del *continuum* homogéneo de la afirmación individual.

Una teoría tal, si es que suena molesta a la mentalidad europea, se vincula en gran medida a los principios fundamentales de la sabiduría de Oriente, según la cual se reputa que pocos prejuicios son tan absurdos como el radicado en la cultura moderna occidental por el que se piensa que cualquiera, con tal de que tenga un cierto grado de claridad mental, cualquiera sea la vida en la cual se deja vivir, pueda participar, a través de una enseñanza que se le comunica con la ciencia o con la filosofía, de una real certidumbre ⁹. Se esté de cualquier forma seguro de que sobre esta vía ninguna violencia podrá hacer nunca en modo tal que del absoluto saber se encuentre otra cosa que la sombra deforme e inconsciente. La concepción de los Orientales, que luego se refleja en la mística de cada lugar, es en cambio que el proceso cognoscitivo se encuentra condicionado por el proceso de efectiva transformación y de potenciación del Yo concreto, que el saber absoluto es un *flatus vocis* cuando no represente como la flor o la luz que brota de aquel que, con su potencia, se ha cumplido en la absoluta realización del *Rishi* védico, del *Ahrta* budhista, del *Phap* taoísta.

En definitiva: mientras que alguna cosa exista, no se da una certeza absoluta; mientras que exista un mundo en cuanto mundo, es decir, como algo que es "Otro", como un conjunto de potencias impenetrables y resistentes, el principio del Absoluto, en rigor, no existe. Pero esta negación

⁹ Véase J. Woodroffe, *The World as Power*, Madras, 1922, T. I, pg. 14.

del mundo como condición de la certidumbre no debe ser comprendida en manera abstracta, es decir, como una absoluta anulación de toda forma, como un vacío e indeterminado *nirvana*. Por el contrario: la misma se vincula a aquel que no cede ante el mundo y ni siquiera se escapa del mismo, sino que se pone cara a cara ante éste, que lo domina plenamente y que en cada determinación se reconoce entonces como un **ente de potencia**, con ello demuestra la no existencia del mundo mismo en cuanto "Otro", así como también, en ese mismo momento, la absoluta realidad de éste, en la infinitud de sus formas, en cuanto simplemente manifestación de un incondicionado autoquererse del Individuo absoluto, del Único.

De aquí un concepto fundamental: sólo en el Individuo absoluto, sólo en el acto plenamente suficiente el mundo se hace cierto y, con ello mismo, real. Es el punto del Autarca que comunica a la naturaleza la consistencia y la certidumbre, que antes de él, ella no posee ya, sino que reclama. El mundo es el proceso del ser que de un límite **intensivo** e ideal de privación tiende a cumplirse en una absoluta posesión y, con ello, a realizarse y hacerse cierto a sí mismo. Por lo cual solicitar una certidumbre y una realidad a la naturaleza es algo absurdo, puesto que la naturaleza en cuanto tal es privación, *stéresis*, y la certidumbre y la realidad no la posee en sí misma, sino en el individuo, y éste a su vez la posee tan sólo en tanto el individuo se la dé a sí mismo. De la absoluta certidumbre no se da pues demostración que *tó ergó*, es decir, a través de la acción, por un **proceder**. La explicación y la verdad no **se encuentran detrás, sino delante**. Toda la naturaleza se **apoya** así en el individuo: el punto en el cual arriba a cumplirse según la autarquía en el acto de potencia, es lo que la condiciona, que retoma su principio y su fin.

Establecida así la subordinación del problema gnoseológico al principio de potencia, queda por elaborar una diferente comprensión del concepto de ésta a fin de que resulte efectivamente el punto capaz de resolver la exigencia de la absoluta certidumbre. Se verá como por una tal asunción se llega a su vez a determinar lo que debe ser pensado en el concepto de libertad, si es que ésta no debe evaporarse en un vacío sonido.

5. – Con respecto a una eventual determinación de su conciencia, el individuo puede asumir dos actitudes radicalmente opuestas entre sí. Toda distinción concreta entre naturaleza y espíritu, entre no-Yo y Yo, entre

objetividad y subjetividad, etc., puede ser invariablemente remitida a los valores que proceden respectivamente de cada una de estas dos direcciones, entre las cuales le es dado al individuo la posibilidad de optar, para con ello definir el plano que llegará a contener el íntimo significado de toda su vida. La primera de tales actitudes es aquella según la cual el Yo no se tiene a sí mismo, como a un centro o principio absoluto, sino que se hunde en su determinación, que él no vive como una creación suya o posición, sino a la cual él le atribuye una realidad diferente de sí y subsistente en sí misma. Él así en una cierta manera se enajena de sí mismo, se hace como un vacío y, con un gesto de entrega, pone en "Otro", en un *éteron*, su centralidad y su realidad. Entonces él, con respecto a la propia determinación, permanece esencialmente pasivo e inconsistente, en todo aquello que él es no tiene su vida y su persuasión en sí, sino afuera de sí, en el "Otro", del cual se siente depender. A esta actitud, esencialmente negativa y femínea, se le contrapone el otro, según el cual el individuo consiste en sí como en un principio de absoluta centralidad, como en una potencia primera de la cual no hay nada y de la cual sólo cada determinación y objeto recaba la propia realidad, que es pues vivida como la de algo puesto, libremente generado por el Yo. Según tal opción el Yo rechaza absolutamente al Otro, niega que exista cualquier tipo de realidad afuera y sobre sí mismo y de lo que recaba de sí; él siente no depender de nada, él es respecto de sí mismo la extrema razón, el centro sobre el cual gravita toda existencia y dentro de cada vida se comporta como el absoluto Señor. Se trata pues de dos planos o niveles diferentes de conciencia, que diferencian infinitamente la acción también cuando ésta mantenga un idéntico objeto: puesto que, en general –y éste es un principio fundamental del idealismo mágico– lo que importa no es el hacer en sí mismo, es decir, lo que se hace, sino el **cómo se hace lo que se hace**, esto es, el sentido, el valor dentro del cual es asumida una cierta acción o experiencia. Esto es lo que decide todo en orden a una consideración espiritual. Hay que extirpar en el modo más neto el prejuicio, propio de un nivel inferior de conciencia, de que el criterio de la espiritualidad, de la libertad, etc., resida en la naturaleza propia de éste o de aquel objeto. En verdad, no hay cosas materiales ni espirituales, sino un **modo**, material o espiritual, de vivir las cosas, que en sí no son ni materiales ni espirituales, que en su valor o disvalor son determinadas meramente por el plano de libertad y de

centralidad, o bien de necesidad o de ausencia, en el cual el individuo se pone con respecto a la experiencia en general. Ahora bien, ninguna otra cosa sino la actitud femínea y negativa genera el carácter de materialidad: que el Otro —es decir aquella realidad que el Yo distingue de sí mismo, en la cual no se reconoce y de la cual se hace dependiente— se llame materia física, naturaleza, o bien Yo trascendental, voluntad superior, o aun, Espíritu, Entidad suprasensible, Dios, ello en nada cambia la situación; el mismo permanece siempre una cosa, algo extranjero, un “fantoche de la imaginación”, y el mundo que por ello vive no podrá nunca ser sino el de la no-centralidad, del no-ser, de una conciencia impura y deficiente respecto de sí misma, es decir, de una criatura o de un esclavo: tal es el mundo de la materia, de la entidad bruta y oscura. Ante la negatividad de esa actitud, que con los términos de la psicología de Jung se podría definir como **extravertida**, el punto de esencial positividad, de absoluta e irreducible autoafirmación respecto de toda experiencia define evidentemente el principio del Espíritu y provee una condición fundamental para el concepto de potencia. Sin embargo se tenga bien en cuenta lo siguiente: nunca el **contenido**, sino siempre la **forma** del acto es lo que decide. El mismo Absoluto puede ser vivido pasivamente y de tal modo materialmente, así como en ciertos casos de éxtasis místicos. A la inversa, no está dicho que la opción contraria excluye cualquier reconocimiento de realidades diferentes, toda deficiencia, toda generosidad, todo amor o abnegación. Por el contrario, todo ello puede ser objeto de una experiencia según la potencia y la libertad. Basta con que el Yo no se pierda en el acto relativo, sino que en éste en cambio se satisfaga como la voluntad que lo ha incondicionadamente querido, por lo cual ni siquiera por un instante caiga en la ilusión de creer que todo lo que, en virtud de su acto mismo, llegue a reconocer como valor o aseidad, sea tal necesariamente, es decir, sea tal por la violencia de un principio que trasciende su centralidad.

6. — De ello proviene una ulterior distinción, la que delinea aun más el concepto de potencia, entre acción según el deseo, o deficiente, y acción según autarquía, o incondicionada. Si se otorga una mirada a la vida en la cual habitualmente vive el individuo, no tanto en la amarga mediocridad de las masas, sino muchas veces aun dentro de las grandes luces de la humanidad trágica y espiritual, aparece que cuanto más su accionar no

puede decirse propiamente determinado por él como centro suficiente, sino por correlaciones de apetitos y de temáticas respecto de las cuales él es pasivo, o casi. El Yo no posee su acción: él **desea**, y en su deseo no es el Yo el que toma la cosa, sino que es la cosa la que lo toma al Yo, destruye su centralidad en una compulsión que lo expulsa hacia lo externo, hacia la periferia de sí mismo. Lo que es sumamente importante es notar que una tal situación **puede** retomar dentro de sí no a ésta o a aquella acción, **sino a la totalidad de todas las acciones posibles**. Un siervo en efecto no deja de ser tal por el hecho de cambiar de dueño; y quien piensa haber realizado algo desde el punto de vista del valor individual y de la libertad por haber pasado por ejemplo de motivaciones sensuales a motivaciones espirituales, del amor por la materia y por sí mismo al dirigido hacia lo suprasensible, por los otros y por la misma libertad, quien cree que exista alguna diferencia entre el deseo del bruto y el del Dios que algunas cosmogonías conciben como generador del mundo dentro de la atracción de la idea de “ser muchos”, éste se hace víctima de una grosera ilusión, que sólo la ausencia no tanto de una reflexión filosófica sumamente profundizada, cuanto más bien del sentido de lo que propiamente sea el **valor** de una acción, pueden convertir en comprensible. En la totalidad de un tal universo hay dependencia: la acción se presenta siempre según necesidad; el Yo no es su autor, no tiene en sí el principio de la misma, no la posee, sino que la padece. Y allí donde el individuo actúe por un interno impulso de la propia naturaleza, o bien en reacción por una frustración o por una privación interna, o aun por la atracción de una idea, de un placer o de una beatitud, cualquiera ella sea, “material” o “espiritual”¹⁰, él permanece inexorablemente encerrado en este círculo del esclavo. En manera particular: el goce que es vivido por los hombres, es cuanto más el precio de una obediencia y de una abdicación. El mismo, con sus lisonjas siempre variadas y siempre iguales, impone a la actividad que lo busca ciertas determinaciones y reduce por ende la individualidad a la condición de instrumento pasivo de correlaciones trascendentes, así como en modo particularmente claro mostró Schopenhauer en relación a la sexualidad y en un sumamente más vasto horizonte, Michelstaedter, en su concepto de *filopsukía*¹¹. Es evidente que, desde el punto de vista de la potencia, una

¹⁰ Véase Meister Eckhart, *Scriften und Predigten*, T. I, pg. 121.

¹¹ Ver Michelstaedter, *op. cit.* pg. 12.

tal situación debe ser trascendida en el modo más absoluto. El valor y el placer no deben preceder y determinar la actividad y la voluntad, sino que en vez deben proceder casi como efecto del incondicionado quererse de ésta, en cuanto perfecto quererse. En la acción del Señor no debe haber por lo tanto nada de deseo y de interna compulsión: la misma debe manifestar un querer que en su determinarse no tiene nada ante sí, ni una naturaleza suya, ni una luz de placer, ni el atractivo de un motivo o de un ideal, que pues en sí se genera absolutamente y **positivamente**, no teniendo en ello presente sino el frío y solitario amor de la propia afirmación suficiente. Mientras que cumpla un acto en vista del placer y de la utilidad que de ello deriva o porque conforme a mi ser, o a una ley cualquiera, material o ideal, y **no porque simplemente querido**, no se hable, de gracia, de libertad, ni de potencia. Se preste sin embargo atención en que de ello proviene no la negación de todo goce en una escuálida ascesis, sino sólo el goce del mismo **como una posesión**, como algo de lo cual se tiene en sí mismo el principio; no se tiene más una actividad que para alcanzar un goce está obligada a desarrollarse en un cierto modo inconvertible, sino una actividad que no se hace dar por nada las condiciones para lo placentero o para lo doloroso, que además en el momento de su determinación no tiene para nada presente la atracción del placer o la repulsión hacia el dolor, sino que por sí misma se quiere y que lo placentero ella no lo encuentra o lo recibe, sino que lo crea arbitrariamente, recabándolo de la perfección de su afirmación fulgurante de potencia. Sólo cuando el placer –y con éste, el valor en general– puede ser vivido no como lo determinante de la actividad, sino como la flor y la creación de ésta ¹², que a su vez procede de un querer sobre el cual ningún estímulo, apetito,

¹² Véase O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, París, 1907, pg. 426. Nos podemos remitir a la doctrina aristotélica de que el placer, en vez de ser el móvil de la acción, puede ser considerado como algo que se la agrega al fin, como un epiginomenon ti télos, como la resonancia del acto individual en cuanto acto perfecto. (*Ética a Nicómaco*, X, 4, 1174b, 32). Salvo que Aristóteles en primer lugar agrega la condición de que este acto esté conforme con una naturaleza (*ibid.* VII, 13), lo cual, tal como se verá, debe superarse, en segundo lugar, si bien en modo muy diferente (ver Hamelin, *Le système d'Aristote*, París, 1920, Pas. 289-290), llega a hacer libre a la actividad respecto del placer para en cambio hacerla esclava del intelecto al afirmar, contrariamente a lo que se debería sostener, retomando una exigencia expuesta distintamente por Fichte (*Sittenlehre*, T. V, pg. 124) que se desea porque nos representamos lo deseable, y no a la inversa (*Metafísica*, 7, 1072^a, 29).

motivación o idea posee poder, sólo cuando el acto no tiene el placer y el valor o la razón afuera de sí, sino en sí mismo, en función de posesión, sólo entonces el siervo no cambia más de dueño, sino que se eleva realmente hacia la autonomía, a la condición de ser libre, y el placer de estigma de la pasividad se convierte en el esplendor mismo de lo positivamente absoluto.

No se comprende pues correctamente el concepto de potencia, del cual aquí se trata, si no se vincula al mismo una actitud de positividad, de afirmación central, la decidida negación de la ilusión de un “Otro” dentro de cualquier tipo de experiencia, en fin, una desnuda voluntad que se determina por la nada, más allá de todo móvil y de todo apetito. En efecto, en todos los otros casos se tiene invariablemente una dependencia de lo individual respecto de algo que cae afuera de él y de cuyas determinaciones él no podrá por ende decirse nunca seguro según un absoluto saber. Puede ser útil esclarecer estos resultados reafirmando los dentro del contexto de las nociones de moral, de lógica y de la misma potencia en cuanto remitida a una ciencia natural aplicada.

7. – La moral se impregna fundamentalmente del sentimiento del deber, que procede de un cierto sistema de valores, al cual la voluntad, que es voluntad moral, se subsume. Ahora bien, aquí se trata de entenderse respecto del sentido de la relación entre voluntad y valor: ¿es la voluntad la que, incondicionadamente, determina los valores, o bien son los valores vividos por ella como algo dado que la misma simplemente acepta y reconoce? Esta alternativa se la vuelve a encontrar en la oposición de las doctrinas de Platón y Duns Escoto. Platón, en el *Eutifrón*, se formuló justamente el problema de si algunas determinaciones fuesen queridas por los Dioses porque eran por éstos reconocidas como buenas, o bien si las mismas resultaban buenas tan sólo porque eran queridas por los Dioses. En un caso, antes se encuentra una norma eterna y válida en sí misma, a la cual la voluntad de los Dioses se somete, en el otro antes se encuentra la voluntad o libertad, y la razón por la que una cosa aparece como buena se remite simplemente al hecho de que la misma expresa en sí una afirmación incondicionada de los Dioses. Platón, como más tarde Santo Tomás, se decidió por el primer caso, es decir, admitió que las cosas eran queridas por los Dioses porque eran buenas en sí mismas, sin darse cuenta de que entonces aquellos a los cuales él seguía llamando Dioses eran

reducidos a la condición de simples criaturas, las cuales debían ir a aprender de una norma superior lo que fuese bueno o malo, siendo en cambio el verdadero Dios el **legislador**, es decir, aquel que, en tanto creador de la ley, no puede de ninguna manera estar sometido a una ley. Esto es lo que vio Duns Escoto, el cual llegó a afirmar la otra opción, es decir, que la desnuda potencia de Dios, esto es, una absoluta libertad que recaba de la nada la propia determinación, fuese el único criterio del cual se recabase luego, como consecuencia, el valor o el disvalor de ciertas cosas o acciones ¹³. El Dios de Duns Escoto es el Señor y el creador del bien o del mal, el platónico es un esclavo del bien y del mal y por lo tanto es una sombra de Dios. Una vez formulado esto, no es necesario insistir ulteriormente para convertir en claro lo que se debe decidir entre moralidad y libertad, como entre dos dimensiones de la conciencia **absolutamente incompatibles**: la moralidad, en cuanto tal, implica invariablemente dependencia y ausencia de lo individual desde el punto de vista de una incondicional legislación en la cual queda excluida de la manera más neta del concepto de potencia. El espíritu se encuentra más allá de toda moral. El Yo, que es suficiente a sí mismo, no reconoce otro criterio de valor que se encuentre afuera del que emana de la propia, incondicionada y arbitraria voluntad; la intrínseca imperatividad de un elemento cualquiera es para él una palabra vacía. Para él tiene valor lo que él quiere, y únicamente porque él lo quiere: para usar un término hindú, él es un *svechâhârî*.

Ahora bien, lo que se ha dicho en relación al bien o al mal puede ser extendido a la verdad lógica y al concepto de naturaleza en general. Es tan sólo desde hace poco tiempo, es decir con Rickert y Windelband, que nos hemos hecho concientes del carácter esencialmente **moral** de la verdad lógica. Aquello que parece lógicamente evidente tiene en efecto siempre un carácter de absoluta imperatividad, que anula toda ligereza de arbitrio subjetivo. Ello mismo aparece como resplandeciendo en un orden eterno, que se impone al Yo apenas éste lo aprenda. Es decir, la verdad lógica no es vivida por el Yo como una absoluta posición que, en cuanto procede de su voluntad, debería comprender que si es así, cuando él lo quisiese, podría también ser de manera diferente, sino como algo imperativo, como algo que encadena unívocamente la libertad y no le permite absolutamente ninguna otra alternativa. Tal como dice Bossuet ¹⁴, las verdades, en cualquier

¹³Duns Escoto, *In magistrum sententiarum*, I, dist. 39, quaestio 1.

momento que aparezcan en un intelecto humano, serán conocidas: pero al conocerlas, **el mismo no las convertirá con ello en verdad, sino que las encontrará como tales**. Ésta es la forma, según la cual en el ámbito lógico el Yo vive la propia actividad. Ahora bien, ¿qué es lo que significa esto, sino que el Yo no posee la verdad, sino que es poseído por ésta, sino que él no es el legislador, sino el súbdito del reino de la racionalidad? También en este dominio —y quizás en éste más que en cualquier otro— el centro no cae en el individuo, sino afuera de él; la actitud fundamental permanece siempre la pasiva y negativa de una criatura, en ningún modo la del Señor ¹⁵. Se impone por lo tanto el dilema análogo al expuesto para la moral y que ya suscitó famosas polémicas en la escolástica en su referencia a Dios: es decir: ¿las denominadas verdades eternas son verdades porque Dios las conoce como tales, o bien son tales porque éstas ya son de por sí verdaderas? ¿La verdad es por lo tanto independiente e indiferente respecto del acto de conocerla, o bien resulta de la incondicionada autodeterminación del mismo? Mientras que el Yo viva el juicio lógico según un *Sollen* o una imperatividad y no como un acto de arbitrio, como una desnuda, contingente afirmación de su voluntad, la primera alternativa es verdadera y por lo tanto el ejemplarismo platónico permanece como su última palabra. Pero entonces la potencia y, con ésta, la absoluta certidumbre, se convierten en un sonido vacío.

Y no se le quiera oponer el argumento de que es ilegítimo establecer entre libertad y necesidad una oposición y una relación de antecendencia: puesto que, en verdad, la identificación de libertad y necesidad expresa sólo un modo refinado de negar la libertad y aquel que opusiese este argumento, lograría tan sólo expresar una explícita confesión de que su horizonte se detiene ante el concepto de naturaleza. En la naturaleza en efecto la libertad se hace una cosa con la necesidad, en el sentido de que toda actividad es conforme con una determinación inicial que es inconvertible aun si, por otro lado, sólo a través de esta actividad puede arribar a una concreta realización. Según un tal concepto, no se llega a ser sino lo que se es: de la misma manera que una planta no podrá nunca ser nada diferente de una planta, una criatura de una criatura, Dios de Dios.

¹⁴J. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, 5.

¹⁵Comprender, dice Spinoza refiriéndose a una tal conjunción, es pura pasión: no es que el Yo afirme o niegue, sino que es el objeto que afirma o niega en el Yo algo de sí (*Breve Tratado*, c. XVI, pg. 68 y sig.).

Las diferencias relativas, es decir, entre hombre y planta, entre Dios y criatura, etc., no deben crear ilusiones, puesto que éstas caen afuera de la relación de las entidades con respecto a sí mismas, la cual sólo debe ser asumida en una consideración concreta acerca de la libertad. Para expresarse aun más claramente: una planta que eternamente fuese obligada a vegetar en nada se distinguiría de un pensamiento que eternamente fuese obligado a ser racional o de un absoluto que eternamente fuese obligado a ser absoluto: la fatalidad de la racionalidad, de la perfección y de la misma libertad, no es menos fatalidad que la de un gravitar, de un vegetar, de un apetecer sensiblemente. Resulta claro que quien se detenga en este punto no sospecha ni siquiera qué cosa sea propiamente la libertad: su plano es el de la criatura; y que su última verdad sea el devenir de la Idea en vez que de la materia, el plano providencial divino en vez que el caos de las potencias incoherentes, el desarrollo de un orden lógico en vez que la incoercibilidad de un irracional *élan vital* que se transmuta siempre en nuevas e imprevisibles formaciones, ello en nada modifica la cuestión: puesto que lo que debe ser transformado no es el contenido, sino la **forma** elemental de la actividad, que es la de un ser vinculado consigo mismo. En el conjunto de las indicadas situaciones permanece siempre en el fondo un hecho bruto, un destino, algo de lo cual el Yo no posee la razón y respecto de lo cual él es fundamentalmente pasivo. A una tal concepción ya por parte de los Gnósticos, luego por Plotino, Eckhart, Schelling y Secretan se le opuso la del espíritu como absoluta e indeterminada libertad, no restringida por ninguna ley o naturaleza, sea racional, como moral o material, sino que se crea por sí misma, de manera arbitraria, la propia naturaleza y el propio ser. En verdad, no hay espíritu sino como libertad y no hay libertad sino como *causa sui* y, específicamente, sino como *causa sui ex nihilo*¹⁶; por afuera de un tal valor, todo es naturaleza y necesidad, materia opaca y deficiente. En suma, una de dos: o existe una condición inicial, que determina unívocamente la libertad y más allá de la cual al Yo no le es dado penetrar y reafirmarse; o bien el *prius* es una absoluta e incondicionada libertad, de la cual toda naturaleza, toda ley y racionalidad procede. En el primer caso hay **analiticidad**: yo soy lo que soy, tengo el destino de mi

¹⁶ Una vez más hay que cuidarse del sofisma por el cual de la libertad relativa y negativa —es decir, de no tener condiciones respecto de otro, de no estar sometido a coerción— se infiere la libertad positiva que implica no tener condiciones ni siquiera para sí mismo —en un propia naturaleza o racionalidad— así como ser absolutamente libre.

naturaleza; en el segundo, **sinteticidad**: yo soy lo que quiero, de acuerdo a una voluntad que se crea absolutamente desde la nada. Y se trata de dos planos separados entre sí por un abismo, en relación con los cuales se debe elegir, por lo cual definir la actitud que iluminará toda la vida y la experiencia del individuo, que se eleva a la condición de Señor del sí y del no —a la de Autarca— o bien hundirse en la oblicua y maldita vida de la criatura y de la fémina. Y se tenga cuidado, no existen compromisos: no hay lugar para dos en el mundo: un Dios, tal como lo notó Malebranche, no podrá nunca crear Dioses.

Resulta por lo tanto que no puede hablarse de potencia mientras que se reconozca la prioridad de una ley o de una norma, sea ésta racional o moral o natural, por sobre la libertad y por lo tanto el Yo y mientras que lo que sea bien o mal, verdadero o falso, racional o irracional, ser o no ser, no sea simplemente decidido por la absoluta afirmación de lo individual y por ninguna otra cosa que esto.

8. — Nos queda tan sólo desilusionar a aquellos que fantasean sobre la realización de cualquier potencia a través de la explotación de las fuerzas de la naturaleza, que procede de las aplicaciones de las ciencias físico-químicas. Ya Bacon notó que por esta vía a la naturaleza no se la manda, sino a condición de servirla y reconocerla: la infinita afirmación del hombre a través de indeterminadas series de mecanismos, dispositivos técnicos, etc., es un *marché de dupes*, la misma tiene por su verdad profunda un homenaje de servidumbre y de obediencia, una profunda negación del principio de lo individual. No se tiene en efecto el principio central, que es dominar sin condiciones, sin solicitar a nadie fuera de la propia potencia el logro de la acción, sin aceptar leyes, sino imponiéndolas, dominándolas y violentándolas: al contrario, desde cualquier punto de aquella situación exhala el reconocimiento de la propia no-realidad y de la realidad de una potencia extraña, a la cual se llega a mendigar el logro de la acción: por ejemplo, no se hablará nunca de **mover** una piedra, sino tan sólo de **hacerla mover** conformándose a leyes objetivas que son reconocidas *a priori*. El acto no es **simple**, no tiene adentro de sí, según posesión, sino en otro el conjunto de las condiciones, en virtud de las cuales se realiza: la potencia no es inherente pues por esencia, sino por accidente: su logro reposa sobre un pagaré y sobre una contingencia. Y ello es así porque el

presupuesto de la técnica es la ciencia positiva, la cual es esencialmente "extrovertida", es decir, no considera a las cosas en su profunda interioridad, en aquella raíz propia por la cual las mismas llegarían a vincularse con el Yo y a depender directamente de éste, sino desde afuera, en su aparición fenoménica. Esta actitud extrovertida y separativa ha dado nada más que una realidad autónoma a la naturaleza, ha creado, en el conjunto de leyes mecánicas que la rigen, un hecho bruto que disuelve en nada toda real consistencia y toda libertad del individuo. Abstrayendo en el fenómeno a partir del principio espiritual, las ciencias de la naturaleza se han cerrado a priori toda posibilidad de proveer cualquier tipo de solución positiva al problema de la potencia; el cual, cuanto más, reclama en vez de que el conocimiento preceda y condicione el acto, más bien que el acto preceda y condicione el conocimiento, es decir que, abolida la relación de exterioridad, se actúe desde lo interno, desde el nivel de aquella productividad metafísica, de la cual el fenómeno, o lo físico, depende ¹⁷. A no ser que tales consideraciones –por cuanto desagradable y mortificante significará para muchos reconocerlo– van extendidas más allá del ámbito de la mera praxis; allí donde no a sí mismo, en absoluta afirmación que parte desde el centro, sino a algo que es "otro" –y que ello en lugar de las leyes de la naturaleza sea lo elemental de una cierta magia, las entidades suprasensibles de un cierto ocultismo, la gracia del místico, el subconsciente del moderno método de autosugestión conciente de Coué, la Divinidad, etc., el asunto no cambia en nada– reclama el logro de la propia acción, según situaciones que la fórmula "no yo, sino el Padre actúa en mí" resume, no nos topamos aquí con una potencia, sino con una impotencia.

9. – A pesar de todo a un tal concepto del individuo como Señor, como centro de ondas de potencia que no se detienen en el ámbito de la mera forma discursiva, tal como acontece con las disciplinas filosóficas, o en el ¹⁷ Acerca de la idea de que para dominar en serio a la naturaleza el Yo no debe limitarse a adaptarse a los determinismos de ésta y explotarlos, sino que en vez debe remontarse a la fuente de la libertad, véase E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, París 1921, c. XXV. Ya Meister Eckhart (*op. cit.* T. I, Pas. 77-8) hizo notar que la acción perfecta es aquella que no acontece por medio de otro, que es simple, que procede de una profundidad en la cual ninguna "imagen" se encuentra penetrada nunca (es decir, que no tiene el antecedente de un conocimiento). "Es imposible que para una imagen se logre alcanzar la posesión de una cosa" (pg. 79). "Basta que una sola imagen se encuentre en el alma para que de la misma se escape el Dios" (pg. 128).

de la animación sentimental y lírica, como en el arte, o aun en el de las comunidades sociales, como acontece con las posturas de Nietzsche, sino sumergiéndose sobremanera hasta el corazón mismo de la realidad física y de los mismos reinos de las entidades suprasensibles, aun hoy en día tan poco conocidos, parece oponérsele una grave objeción. En efecto se puede decir: "Se conceda que un saber absoluto tiene como condición la potencia y además que no existe real potencia cuando no nos es dado vincularla con una libertad incondicionada, que se deleita más allá de cualquier ley o naturaleza. A no ser que: ¿puede el Yo concreto efectivamente afirmarse en una situación tal? Ud. mismo, al combatir el idealismo abstracto, ha concedido que el individuo en múltiples circunstancias es impotente y deficiente: ¿qué es lo que ello significa sino que el Yo está obligado a reconocer potencias autónomas, que él no ha puesto y que en cambio le imponen la condición de un desarrollo para el saber absoluto? Pero aun cuando las cosas estuviesen así, no se pretenda nunca más reivindicar para el Yo el valor de una verdadera potencia: con el reconocimiento **necesario** de la deficiencia se acepta en efecto una elemental oscuridad y fatalidad, que gravará como una maldición sobre todo lo que, en contra de la misma, se podrá luego realizar; puesto que si en el origen se tiene algo dado, si la autarquía no manda ya en el comienzo, en ningún otro punto, que en una manera u otra depende del comienzo, será dado volver a hallarla como realmente autarquía, es decir, como incondicionalidad."

A esto se le contesta sobre todo advirtiendo que aquí en ninguna manera se infiere de la deficiencia propia de la realidad de "Otro": este movimiento de fuga, que genera el mundo de las entidades autónomas del realismo, es excluido de la manera más neta por esta doctrina, la cual, tal como se ha ya dicho, no remite, según un uso ingenuo y "trascendente" del principio de la causalidad, hacia otro lo que en cambio le falta al Yo, sino que todo aquello sobre lo cual éste no tiene poder lo reconoce simplemente como su no-ser o privación y resuelve a la totalidad del mundo en un cuerpo repartido y articulado en "cantidades" de suficiencia y de deficiencia. El principio fundamental de tal teoría es el mismo que Michelstaedter retomó de la primera sabiduría griega: no dar una persona a tu deficiencia, no denominar ser a tu no-ser. En segundo lugar, no se concede para nada que la deficiencia sea un dato originario, que se impone al Yo según una cruda fatalidad: la misma en verdad surge tan sólo en correlación con el

surgimiento de una cierta exigencia y por ende está condicionada por el acto de libertad que ha dado vida a esta exigencia misma. Del mismo modo que algunos elementos de deseo son sentidos como tales sólo en el momento en el cual una voluntad moral se despega de los mismos y se contrapone a los mismos, de la misma manera todo el conjunto universal que, a aquel que se eleve en sentido del Individuo Absoluto, aparece como no-ser y privación, con respecto a otra actitud –por ejemplo, con respecto a aquello del *sâdhâna* hindú, que se refleja en los distintos misticismos panteístas– puede bien aparecer como ser y vida plena y actual. Una vez más, el dato no impone nunca determinaciones inconvertibles, éste es más bien una materia plástica, cuya forma le viene tan sólo de las actitudes que respecto del mismo asume el individuo, y lo que decide es, en cada caso, la libertad ¹⁸. Una vez efectuada tal premisa, se reflexione sobre la observación final de la *Critica de la razón práctica* de Kant ¹⁹, es decir, que la misma oscuridad e indecisión de la naturaleza debe a decir verdad considerarse como una disposición providencial, puesto que, si el universo revelase claramente al hombre la vía que debe ser seguida, éste se encontraría privado de toda real espontaneidad y autonomía, estaría reducido de vida y libre voluntad a un autonomismo que recaba sus propias determinaciones no desde lo interior de sí, sino desde afuera, por una especie de impulso propio inconvertible y casi mecánico dado por el conocimiento.

Ello quiere decir que, dado que se quisiese poner una voluntad autónoma, se debería poner a su vez adelante y en correlación con ella una oscuridad, una indeterminación, una ausencia de línea ya dada. Ahora bien, un tal concepto puede ser extendido. Se suponga que lo que la absoluta libertad del Yo afirma como valor sea la fulguración de aquella actividad, según la cual un sujeto se arranca de alguna de sus determinaciones, se contrapone a éstas como su negación, de la cual resurge y se genera luego absolutamente según nuevas formas. A fin de que un tal valor pueda ser realizado, es necesario evidentemente que en un cierto punto la libertad ponga como su negación aquello que, con respecto a otro, anterior estadio,

¹⁸ Es decir que se reafirma el principio aristotélico de que la materia es relativa (*Física*, II, 2, 194^a); sino que todo el ser de lo que es relativo está propiamente en la relación (*Categorías*, 8, a 39).

¹⁹ E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro II, cap. II.

era en vez afirmación de su potencia. Ahora bien, aquello en lo cual el Yo, que es el principio del poner, se niega, es claro que no se le pueda, como tal, aparecer sino como no puesto por él, es decir como **dado**, y sólo dentro de esta aparición de un no-ser que, aun siendo sentido como tal por el Yo, no resulta puesto por éste, será posible la ulterior afirmación del Yo según su valor absoluto, del cual se ha hablado antes. El concepto del idealismo mágico **puede** pues no ser para nada negado por la admisión de una privación: basta que el individuo se afirme respecto de ésta en una actitud **positiva**; es decir, él no debe escapar de la propia deficiencia, sino tomar sobre sí el peso de la misma y convertirse en suficiente respecto de ésta, es necesario que **pueda** reconocerla como un momento esencial que entra en el orden de lo que se ha libremente querido. Aun en este punto la razón práctica mantiene la primacía. Así como la llama podría retomar la existencia del combustible en su profunda voluntad de actualizarse, de encenderse, de la misma manera el Yo, que se quiere a sí mismo como autarca, puede retomar en sí el propio no-ser y, a decir verdad, como la materia de la cual sólo podrá hacer brotar el esplendor de una vida y de una actividad absolutas; y como para la llama el combustible no sería, sino en cuanto cosa a consumir, de la misma manera el no-ser o la antítesis de privación y de impotencia que el Yo ve brotar en sí correlativamente y a causa de su elevarse hacia un cierto valor, no es puesto sino en cuanto debe ser negado: no es, sino para no ser. Para el individuo que **sabe hacerse suficiente** en este punto, la forma del absoluto dominio retoma la totalidad de la experiencia en su concreción, no es relegada a éste o a aquel estadio privilegiado, sino en cada fenómeno se vive, recogida, como infinita potencia trascendente.

10- Una tal consideración conduce a un último y conclusivo paso. Si nada existe, salvo el Yo, ¿cuál podrá ser el objeto de la potencia, sino el Yo mismo? Y por lo tanto, ¿en conformidad con la situación que se ha expuesto más arriba, debe ser negado que otro no pueda nunca ser sino nuevamente, el Yo mismo, su propia sustancia? De aquí el concepto central del idealismo mágico: Ante lo que es mera naturaleza, lo individual o el espíritu no se define como lo que **es**, sino como lo que **se tiene**. Tenerse es negarse a sí mismo como simple existencia o postura, anularse y, justamente por este acto negativo que trasciende a cada ser en el no-ser de la infinita libertad, dominar la propia sustancia y en la propia sustancia a cada sustancia,

deleitarse como el principio eternamente irreductible a cualquier forma o ley. En tal sentido, así como según la profunda intuición de los Tantra, la función de la potencia es la negación: *Nishedha – Vyâpârâ-rûpâ Shaktih*. Tal como ya fue visto claramente por Lao-tse²⁰, el individuo al ser no es, y no siendo, consumándose, arrancándose eternamente de sí mismo, él en cambio es, y es según un absoluto ser. El principio de potencia y de dominio define y realiza así, más allá de lo indeterminado de la absoluta libertad inmanifestada, el acto mismo de lo individual y sin embargo es respecto de sí mismo medio y fin. El espíritu no es otra cosa que la infinita energía que se reafirma sobre todas aquellas formas en las cuales se coagula y determina su poder, no es sino el *pûr* heraclíteo, la llamada creadora y disolvente, que resuelve toda realidad en el absoluto, innumerable esplendor del centro que se posee enteramente a sí mismo, de aquel que es *ente de potencia*. Y en cuanto se ha mostrado cada cosa poderse decir como conocida según un absoluto saber sólo en la medida en la cual en ella se puede comprender la expresión de un gesto de potencia, la totalidad del sistema del mundo, en sus esplendores como en sus miserias, en la infinitud de su devenir vibrado en formas siempre nuevas mas allá de todo espacio y de todo tiempo, no representa otra cosa que el fenómeno del punto absoluto de la libertad que se ha querido como autarquía. Tal es el Individuo Absoluto, el Persuadido: encerrado en su simple e inmóvil unidad, él se complace en la misma y en ella reposa, amándose solo y creando todo lo que crea por este amor solitario: *o d'eîs tò eîso oîon feretai autoû oîon, eautòn agapésas augèn katarán, autos òn toûto, oer eyapese*²¹ Todo fenómeno procede de él y en él se consume, como en la potencia trascendente que, cual incondicionada negatividad, fulgura en la síntesis eterna de la absoluta posesión²².

Esta fulguración, y no otra cosa sino esto, es lo individual, de lo cual el hombre, que respecto del esplendor terrible del propio centro es insuficiente, ama escapar como del punto de la muerte absoluta.

III EL YO SUPRANORMAL

En lo que precede se ha particularmente insistido sobre un punto y por lo tanto sobre el carácter de **hipoteticidad** o **problematicidad** que tiene la solución kantiana respecto del problema de la posibilidad de la ciencia. Tal solución, correctamente comprendida, suena en efecto así: si debe existir para el Yo un saber universal y una certeza absoluta, entonces el Yo debe resultar como una potencia de construcción cósmica. Es decir que se trata de dos términos que son el uno la condición del otro: el uno es puesto si el otro es también puesto. Pero, se puede preguntar: ¿es efectivamente puesto uno de los dos? Kant partió de la premisa de que existe de hecho un sistema de absoluta certidumbre, dado por las ciencias positivas, que quedaba tan sólo para explicar en su posibilidad; y de esto infirió la concepción del Yo pensante como legislador cósmico. Salvo que la premisa es arbitraria. El desarrollo ulterior de la cultura ha mostrado que no existe de hecho ni una experiencia arquetípica, que se encuadra una vez por todas en determinados esquemas, y ni siquiera un conocimiento a priori único y universal, es decir, tal que no admita otros similares y por igual posibles. Pero si las cosas se encuentran formuladas de esta manera, la universalidad y la absoluta certidumbre no resultan más como un **dato** a explicar, sino como una mera exigencia, como un "Sollen" y, en consecuencia, en vez que postular con su existencia de hecho la realidad del otro término que la convertiría en comprensible (es decir, el Yo como potencia), la misma puede tener justificación y realidad objetiva tan sólo dentro del presupuesto de la existencia de hecho de este segundo término mismo. Tal es la "deducción gnoseológica" del idealismo mágico.

Se ha visto como en un tal punto los idealistas absolutos deben ser rechazados *pour un fin de non recevoir*, puesto que éstos, dando por una especie de veredicto de autoridad, al cual sin embargo le falta la potencia ejecutiva, como existente actualmente lo que existe tan sólo en la cabeza de ellos y en su deseo y escapando pues, en una manera parecida a lo que sucede con el creyente, hacia un fantástico Yo trascendental, no sólo no resuelven el problema, sino que no arriban ni siquiera a rozarlo. Por otro lado, puesto que la experiencia normal nos muestra cuanto más a un Yo

²⁰ *Yogaraja, kâr. 4*, apud J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Madras, 1920, pg. 210. Lao-tse, *Il libro della Via e della Virtù*, trad. Evola, Lanciano, 1923, puntos XIII, XIV.

²¹ Plotino, *Eneada* VI, VIII, 16.

²² Véase F. Schlegel, *Ideen*, ed. Minor, n. 131.

finito, deficiente, sometido a infinitas contingencias, otro grupo de pensadores (baste citarlo a Hartmann y a Rougier) ¹ ha declarado como falso de hecho que el pensamiento humano sea aquello que, según el idealismo, debería ser (es decir el principio que da las leyes a las cosas), y a partir de ello ha recabado la conclusión de que un saber absoluto resulta imposible para el hombre, que él debe contentarse con una perpetua letra de cambio de una ciencia meramente probable condicionada por la contingencia del momento, oscilante entre principios arbitrarios (H. Poincaré) y hechos de experiencia ambiguos, incapaces de dar una respuesta unívoca a las cuestiones que se remiten a los mismos como si fuese su juez (Duhem).

Ahora bien, esta última actitud, mientras que tiene el mérito y la honestidad de poner al individuo frente a lo que efectivamente es según aquella vida cualquiera en la cual cuanto más se deja vivir, cae a su vez en una unilateralidad y en un dogmatismo en cuanto pretende hacer valer como imposible en general y a nivel absoluto lo que en vez es imposible sólo *epí to tolú*, en un cierto número de casos, **aquí y ahora**. Puesto que la experiencia, cuando es asumida en la totalidad de sus formas posibles y no en la *routine* de una generalidad mediocre y cristalizada, refuta de la manera más neta aquella aserción, a la cual le seguiría, según lógica necesidad, la angustia de un escepticismo en lo relativo al conocimiento y con ello a la certidumbre de sí en manera general. Y lo que resulta extraño, por lo menos para el que no penetra en la profunda dialéctica que determina el desarrollo de las múltiples formas en la historia, es que esta refutación ha sido llevada a cabo justamente por aquella disciplina que, juzgando las intenciones, sería la antítesis del idealismo: la ciencia experimental.

Es desde hace poco que la ciencia oficial se ha decidido a asumir como objeto propio un grupo complejo de fenómenos reales, los cuales anteriormente habían sido reputados como afuera de ella misma puesto que eran creídos, sin examen alguno, y por simple prejuicio, absurdos e imaginados. Pero ya los resultados de las primeras investigaciones, a decir verdad conducidas según la más fría positividad, son tales de imponer un concepto de las posibilidades de lo humano que no tienen nada que ver con aquello que los alemanes denominan el *Durchschnittsmensch* (= hombre

vulgar). El mundo tenebroso de los ocultistas, de los magos, de los clarividentes hoy se va convirtiendo en un mundo que, aun siendo real como el de la física ², supera en su objetividad todo lo que la fantasía más desembozada de un poeta habría osado en algún tiempo imaginar. Caen entonces uno a uno aquellos límites que parecían quebrar inexorablemente la libertad y la sustancia del Yo real, de modo tal que a éste parece en verdad convenirle, como una posibilidad ya demostrada por la experiencia en general, todo lo que en vez era atribuido al principio trascendental y trascendente.

La esfera de lo supranormal se puede distinguir en dos campos, de acuerdo a que predomine el factor de conocimiento o bien el factor de acción. Lo que puede hacerse mejor, a fin de dar una idea de conjunto respecto de los resultados de la investigación en el campo del conocimiento supranormal, es citar un pasaje de la más reciente obra al respecto, *La connaissance supranormal*, (Paris, 1923) del Dr. Osty, fruto precioso de más de diez años de investigaciones informadas de acuerdo al más austero positivismo. En tal pasaje se busca crear la sugestión de lo que sería aquel individuo, cuya potencia contuviese en manera concentrada y actual la posibilidad de los varios fenómenos verificados por el autor esporádicamente respecto de personas diferentes: "Su cuerpo sería penetrable a su conciencia hasta en la intimidad de sus tejidos y en las circunstancias de su devenir. En cada instante la sucesión de los acontecimientos constitutivos de la trama de su vida individual, tanto más acá como más allá del punto actual, sería representable en la manera ordinaria de los recuerdos. Nacimiento y muerte, del mismo modo que el campo de su percepción sensoria directa o indirecta, no reducirían su horizonte meramente al espacio y el tiempo. Él conocería una parte del contenido del suelo sobre el cual caminaría: los seres humanos hallados con su sola presencia le revelarían sus pensamientos del momento, el secreto de su personalidad intelectual, moral, orgánica, el de su vida de relación y el conocimiento de su ambiente, seres y cosas. Según las circunstancias y los movimientos del pensamiento suyo o del de otros, él

² Cuando se tuviese que dudar de la realidad de los fenómenos verificados por la metapsíquica —ha tenido ocasión de sostener recientemente un investigador libre de cualquier sospecha, el conocido fisiólogo Carlos Richet— no habría razón de no dudar también de lo que es constatado en el laboratorio del físico o del fisiólogo.

¹ L. Rougier, *op. cit.*, pg. 433 y sig.. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig, 1900, T. II, pgs. 94, 589, 591.

se remitiría en el espacio a personas conocidas por él y desconocidas y tomaría en cierto grado conocimiento de su personalidad y de su vida. Él estaría informado de las particularidades de una escena efectuada a gran distancia. Aplicando su extraño poder psíquico sobre lo que denominamos tiempo, se remontaría el curso de las generaciones humanas, acercándose a una época o escena de cualquier tipo del pasado... Él conocería las virtualidades que el porvenir realizara ³ (pgs. 263-4)". "Un tal hombre – continúa el autor– **es una posibilidad lógica**, puesto que no sería en definitiva sino la manifestación polimorfa del potencial psíquico latente, del cual las diferentes formas fenoménicas han sido halladas esparcidas" (*Ibid.*). De allí la conclusión de que, al hablar del pensamiento, se habla de una potencia desconocida, que no se debe aprisionar en las concepciones o doctrinas del momento (pg. 225).

Por otro lado, es decir en el campo de los fenómenos prevalemente dinámicos, un conjunto de estudios sobre la auto-sugestión, sobre la hipnosis y sobre la medianidad –a todos les serán conocidos los nombres de Baudoin, de Bernheim, de Richet, de Schrenk-Notzing, de De Rochas, etc.– ha constatado como existente de hecho la posibilidad de actuar según fuerzas mentales no sólo sobre el cuerpo propio y ajeno, sino de determinar y mandar en los diferentes procesos orgánicos inconscientes que lo determinan y de dominar, transmutar, o provocar arbitrariamente las diferentes impresiones afectivas (placeres, dolores, etc.), sino también sobre la materia externa de acuerdo a determinismos irreductibles a los conocidos por la física; más aun, de producir una sustancia plástica, condensarla e individualizarla en formas que tienen carácter de vida; finalmente, de disociar y reintegrar elementos de materia, de desdoblar la

³ Aquí surge naturalmente el problema de la libertad: puesto que previsión implica predeterminación, de modo tal que si lo que **deberá** acontecer es previsible, ello no es **posible** sino **necesario**. Aquí no nos podemos detener en el tema. Baste tan sólo hacer referencia a los resultados de una investigación de Osty al respecto: la previsión sería tanto más cierta en cuanto más vierta sobre acontecimientos dominados por fuerzas extrañas –naturales o colectivas– o sobre actos que proceden de costumbres, intereses y pasiones. En vez, allí donde entra en juego una más profunda afirmación, la espontaneidad de una pura voluntad, la previsión es no solamente **improbable**, sino incluso imposible. En general, los elementos que son previstos **inclinan; determinan** tan sólo en el caso en que el Yo se sobreviva en un orden fijo de reacciones, en aquel "haz de costumbres" del cual habla James.

propia personalidad en dos entidades distintas psíquicamente y también espacialmente (bilocación), de reafirmarse sobre la ley de gravedad (levitación), etc. Lo cual ofrece indudablemente un fundamento positivo a la afirmación de Osty, que "en el fondo del ser humano se descubren los atributos con los cuales las filosofías han adornado el concepto de Dios: **potencia creadora y conocimiento afuera del espacio y del tiempo**" y que "nadie está autorizado a presumir lo que una investigación metódica, progresiva, podrá descubrir todavía" (pg. 224). En efecto, además de los fenómenos estudiados, existe otra serie de género muy diferente y de muy otro valor: tales son los específicamente referibles a las ciencias ocultas –es decir, los fenómenos mágicos (faquirismo, yoga, mantrismo), teúrgicos y soteriológicos– y a la experiencia mística, con la variada fenomenología "milagrosa" vinculada a la vida de los santos y de los diferentes fundadores de religiones de cada lugar. Las cuentas con tantas tradiciones y personalidades aparentemente fantásticas, tan ligeramente liquidadas, deben en verdad volver a hacerse. En fin, no deben descuidarse, así como ha sido hecho en gran medida por parte de los filósofos, fenómenos normales, como el sueño, o subnormales, como la alucinación, el histerismo, algunas formas de degeneración y de locura, etc.: éstos, cuando sean estudiados en sus posibilidades (no fisiológicas o psicológicas, sino trascendentales) enriquecen con aun otros grados de contingencia y de libertad el poder del Yo real.

Hay pues un conjunto de hechos que demuestra una "*mögliche Erfahrung*" (=experiencia posible) que hace astillas lo que las distintas doctrinas de las categorías de la especulación abstracta, en su pasión por un mal absoluto, han querido fijar dogmáticamente en una rígida necesidad y en una eternidad sin vida. Espacio, tiempo, causalidad física, leyes de naturaleza, etc., no aparecen más, dentro de la ciencia de lo supranormal, como condiciones imprescindibles para toda experiencia humana. Por otro lado se derrumba el ídolo de lo Absoluto en la matemática; de sistema "apodíctico-deductivo" pasa a "hipotético-deductivo" y con las geometrías no-euclidianas, con la aritmética no-arquimediana, con la teoría de lo transfinito restituye al espíritu también en el campo de lo a priori la originaria agilidad. Por doquier se reafirma la supremacía de la libertad, de lo incondicionadamente posible sobre lo necesario y sobre lo *gesetzmässig*

(=lo legítimo), la rígida contraposición de Yo y no-Yo, de espíritu y materia viene a menos, el mismo contexto de las leyes de naturaleza se agrieta ante el análisis y muestra zonas de indeterminación, en las cuales lo individual puede ensamblarse con la propia voluntad incondicionada ⁴.

Abstrayendo del centro profundo del Yo, el racionalismo fijó al espíritu en una cruda necesidad y de este modo lo hizo decaer en un fetiche, en una naturaleza muerta y opaca a sí misma. Al racionalismo la experiencia misma le valió como correctivo, puesto que ésta, rompiendo todo esquema y necesidad de ley e imponiendo el doloroso y austero experimento de la acción, obliga al Yo, que sobrevive a sí mismo en la vacía especulación, al sentido de la propia libertad y concreción. Más allá de tal antítesis, la síntesis es el idealismo mágico, por el cual **el criterio de lo absolutamente cierto es la contingencia**, aunque no la contingencia del empirismo y del escepticismo. El Yo, que se convierte en extraño respecto de su potencia concreta, padece la libertad que a ésta le resulta inherente como una violencia, como la locura incoercible de los fenómenos. Y tal es la mala contingencia de lo empírico y de lo escéptico. Frente a ésta y la ruptura que de ésta procede, el Yo reacciona y reafirma la propia persuasión en el tentativo por dominar el fenómeno en una abstracta necesidad racional, así la reducción a lo necesario le vale ahora como criterio de certidumbre. Mas allá de lo cual tenemos el penetrarse del Yo como absoluta y concreta potencia, por lo cual lo contingente es interiorizado y arriba a expresar el carácter mismo de la incondicionalidad de su afirmación, que da a las cosas un fundamento, mas allá del cual no se puede ir ⁵.

A la ciencia positiva, más allá del primer y elemental deber de la simple

⁴ Véase la obra crítica de Boutroux y de Bergson y, por otra parte y en conexión, las posturas de la reciente física subatómica.

⁵ Resulta pues clara la relación de esta teoría con el empirismo: como éste, niega todo conocimiento a priori, toda necesidad racional y se remite a la experiencia. La misma afirma que **el criterio de lo posible es lo real, el hecho**. Pero para el empirismo la remisión a la experiencia es **pasiva**, el experimento vale para éste como una sanción por parte de otra cosa que no es la voluntad central; en vez en la actual postura la experiencia resulta **activa** y la “verificación” no es sino la afirmación de potencia, es decir, la afirmación que **en sí mismo**, en la propia intensidad, tiene el principio de la propia demostración y verdad. Véase W. James, *The Will to believe*, Longmans, 1897, pg. 170.: “The truths cannot become true till our faith has made them so”.

certidumbre respecto de la realidad de los hechos supranormales, le incumbiría el segundo de resaltar el determinismo interno de tales fenómenos y de estudiar como lo individual pueda potenciarse hasta convertirse en capaz de poderlos producir en un modo voluntario, plenamente conciente y suficiente. Salvo que el científico no podrá nunca, en verdad, resolver esta tarea ulterior, cuando **en sí mismo** no genere el objeto de su ciencia, puesto que el saber y el construir interiormente caen realmente en un punto solo. De tal ciencia, que es idéntica al desarrollo mágico, se hará seguidamente una mención. Por ahora, vale en cambio hacer una observación que, desde el punto de vista de lo individual, tiene una importancia capital.

Resulta un hecho que gran parte de los fenómenos supranormales que la ciencia moderna ha tenido ocasión de constatar, acontecen dentro de una especie de “rebajamiento” de la personalidad conciente correlativo a la penetración de otra entidad, dentro de la cual aquella se convierte en una sombra inconsistente. Los caracteres de intencionalidad, de construcción conciente y de dirección faltan casi totalmente en tales fenómenos. Los sujetos —nota Osty (pg. 253)— hablan como movidos por una fuerza interna incontrolable y casi no toman conciencia del conocimiento supranormal, sino luego de haberlo expresado; su percepción, agrega en otra parte, es hecha esencialmente por medio de imágenes improvisas, que luego ellos tratan de interpretar y de traducir. Y no acontece por otro lado de otra manera en muchos de los casos del dinamismo supranormal.

Ahora bien, un desarrollo que tenga por mira el valor de certeza como absoluta afirmación del Yo, no podría en manera alguna adaptarse a una tal situación, en la cual el centro suficiente del individuo es más bien abolido y en tanto se participa de facultades supranormales, en cuanto en un cierto sentido nos hacemos subnormales, es decir, en cuanto se entra en una especie de conciencia cósmica indiferenciada, de coalescencia de objeto y de sujeto que definió, con probabilidad, una antiquísima forma de existencia, anterior a la conciencia individual constituida como centro autosuficiente dentro del poder de control, al sentido de sí y a la voluntad. Hay en un cierto sentido, dos supranormales, el uno más acá, el otro mas allá de lo normal, el uno anterior al valor de lo individual, el otro que expresa la absoluta concreción y perfección de éste. Lo supranormal hasta ahora observado por la ciencia es, cuanto más, un residuo del pasado, una

supervivencia, así como lo muestra también el hecho de que el mismo está presente en seres totalmente incultos y privados de toda formación interior. Es sin embargo evidente que la más vasta esfera de conocimiento y de potencia, cuando fuese realizada a costa del principio individual, cuando no marcarse el desarrollo de la suficiencia de éste sobre todo el ámbito de su experiencia –así como es el concepto del idealismo mágico–, sino en vez su remisión a un universal naturista y la inmersión en una conciencia soñadora y pasiva respecto de sí misma, debería en verdad ser vinculado con un proceso degenerativo y regresivo y de ninguna manera se podría reivindicar aquella conexión con la postura del idealismo, del cual ha tomado el impulso y al cual remite su justificación este artículo.

IV LA CONSTRUCCIÓN DE LA INMORTALIDAD

A decir verdad, por lo que hemos visto, particularmente respecto de lo que ha sido expuesto en el ensayo sobre la potencia, resulta claro cual pueda ser la concepción del idealismo mágico acerca del problema de la inmortalidad. Sin embargo queremos detenernos igualmente en dicho tema y ello no tanto para dar una nueva aplicación a los principios ya expuestos, cuanto más bien porque el argumento es tal de dar lugar a un término medio que, de la postura teórica del idealismo mágico, lleva a aquel aspecto metodológico y pragmático propio que será objeto del ensayo siguiente.

La premisa es que hablar de una inmortalidad de manera general es una actitud propia del que se pierde en las nubes. Que la materia, el Espíritu, el Yo trascendental u otra cosa sea inmortal, ello no puede ofrecer sino un escasísimo interés para el individuo, si en tales nociones sea comprendido algo diferente que la concreta esencia de todo esto. El Yo –aquello que únicamente puedo denominar así, que no es un concepto, una abstracción metafísica o una hipótesis sino en vez una realidad viviente y la experiencia *pat' exojén*; lo que efectivamente “no tiene plural” y que sin embargo debe decirse como ni universal, ni particular, sino **único** –un tal Yo es **esto**, lo individual, lo mío: es decir, un principio cuyo carácter absoluto le corresponde como pensante– es decir, como aquel que, de acuerdo al dicho de la Brihadâranyaka Upanishad (II, 4, 14), siendo el que conoce no podrá nunca ser conocido, sino sólo interiormente **poseído**– se desvanece en un vacío fantasma si es separado de aquel conjunto de determinaciones – mi cuerpo, mi experiencia, cultura, etc.– en el cual aparece engarzado. Respecto de un tal Yo real es como debe formularse la cuestión relativa a la inmortalidad: admitir que el espíritu o el “Yo en general” sea inmortal dentro del contexto de la distinción de éste respecto de lo individual, equivale, en concreto, a negar toda inmortalidad no sólo a esto, sino también a aquello. En efecto, si es presupuesto que un tal “Espíritu en general” no coincide sin residuo **connmigo** cual potencia y centro de la experiencia concreta, el mismo no podrá ser sino un **para mí**, es decir, una determinación, un accidente periférico de **mi** experiencia: entonces la misma inmortalidad que se le ha postulado no podrá ser sino un **para mí**, es decir, una nota particular que yo conecto a un cierto contenido de mi

experiencia (específicamente de mi pensar), pero que no puedo en algún modo garantizar –a menos de no caer en el rancio argumento de la *constantia subjecti*– cuando ya no presupongo que yo, cual fundamento de todo lo que es para mí, sea inmortal.

Ahora bien para aquel que sea capaz de una fría y objetiva consideración, ninguna entre las creencias de todo tiempo aparece tan absurda e injusta, como aquella, enraizada especialmente en Europa en la época moderna en gran parte por causa del cristianismo, por la cual se presume que la inmortalidad sea algo que al hombre le corresponde por naturaleza, por lo cual cualquier persona, sin importar la vida en la que se deje vivir, pueda disfrutar indiferentemente de la misma. En esta experiencia, en la cual nada se tiene, si es que no se lo conquista o construye, en la cual un consistir de cualquier tipo es tan sólo el fruto del esfuerzo, de una voluntad tenaz, de creación dolorosa que se reafirma sobre el desenvolvimiento descompuesto de las fuerzas elementales, la inmortalidad –este valor supremo– sería en vez dada al hombre fácticamente como una cosa dada, sin algún mérito, antes y afuera de cualquier actividad suya propia, por una especie de don sobrenatural. A esta concepción, cuya comodidad lisonjea en verdad a la ignavia y a la inconsistente vida de las masas, se le contrapone la enseñanza de la más alta sabiduría de todo tiempo: desde el Taoísmo hasta las doctrinas egipcias, desde las posturas védicas y budhistas hasta las griegas, desde el Eclesiastés hasta el estoicismo y San Pablo, desde las creencias babilonias a las gnósticas (para no hablar de la misteriosofía y del esoterismo de todo tiempo) ¹, transmite, en forma más o menos manifiesta, el concepto de que la inmortalidad es en vez el don privilegiado de aquellos pocos ² que, con su grandeza, han sabido elevarse hasta la misma, que con su potencia, han sabido **construirse** en la misma; la masa oblicua e informe de los débiles, de aquellos que van sin meta, agitados de aquí por allá por la casualidad y por las fuerzas extrañas, no tiene la inmortalidad, así como, de acuerdo a todo lo que se ha dicho, no tiene un absoluto saber: sombras inconsistentes, la tiniebla y el olvido del Hades es su lugar, la rueda de los renacimientos siempre diferentes y

¹ Para citas al respecto véase por ejemplo A. Reghini, *Le parole sacre e di passo*, Todi, s.f., pgs. 58-80.

² Los “pocos” se reducen luego en la presente doctrina a un “uno”.

sin embargo siempre iguales en su insignificancia, o bien la disolución en las fuerzas universales o en un indistinto devenir, es su destino.

A fin de dar una caracterización concreta a este concepto de la inmortalidad como algo a construirse, se pueden retomar las observaciones arriba mencionadas. Para el hombre común no hay conciencia del Yo, si no es en correlación con el cuerpo, no hay sujeto sino el que está en correlación con un objeto (es decir, a las percepciones sensibles) y sobre el substrato de determinaciones orgánicas. Esta correlación para el hombre normal es la condición del conocimiento de sí mismo: allí donde la misma cesa, allí donde el mundo de las impresiones sensibles y orgánicas viene a menos, se tiene el sueño y estados análogos de no-ser del Yo. Esta correlación en la gran parte de los casos enmascara a su vez una tácita subordinación: el Yo conciente es extraño respecto de gran parte de su vida; como según el conocido dicho de James, él vive en la superficie de sí mismo: la totalidad de aquellos sistemas orgánicos (linfático, circulatorio, etc.) que condicionan permanentemente el uso de sus facultades concientes –de aquellas mismas de las cuales procede en cierta medida la dirección de lo físico (una lesión cerebral lanza en la nada la conciencia del más alto filósofo u hombre de acción como la del último de los patanes)– la raíz profunda de su ser caen casi totalmente afuera de su control y de su potencia. Aquello que la rige no es lo individual, sino una entidad oscura, amalgamada con el conjunto profundo de su pasionalidad, sobre la cual lo individual mismo puede muy poco y nada. Ahora bien, la unidad que vive como cuerpo y que es lo correlativo inseparable de cualquier vida conciente de la cual nos sea permitido hablar concretamente en el **hombre normal**, subyace a leyes tales que la misma, en un determinado momento, se disuelve fatalmente en el torbellino de los elementos; y puesto que la voluntad del Yo permanece afuera del principio de dicha unidad orgánica así ésta resulta totalmente impotente frente a tales leyes y a su vez se encuentra sometida a su destino de disolución. ¿Cómo puede pues el hombre aspirar lógicamente a la inmortalidad hasta que la única vida de la cual él sea capaz es aquella que en cada instante se encuentra condicionada no solamente por las determinaciones físicas, sino según una elemental actitud de pasividad respecto de las mismas?

Aquel que sabe compenetrarse con los pensamientos aquí esbozados

logra la inmediata evidencia de dos puntos: el hombre no es inmortal, sino en la medida en la cual se hace tal y en modo tal que convierte en tal a lo mortal. Este movimiento no puede cumplirse hasta que el Yo, en su relación con lo físico y lo pasional, no sepa crearse una actitud de **positividad**, en un nivel de entidad determinante autónomamente en vez que determinado, es decir, en una vida en el cuerpo tal que, en la propia formación, sea independiente respecto del cuerpo y de todas las impresiones que vienen del mismo. Ésta es la base para la tarea esencial, que consistiría en conquistar gradualmente para el Yo conciente aquella oscura entidad que gobierna a todas las funciones orgánicas y a todas sus potencias afectivas, por lo cual llegar a dominar plenamente al cuerpo por lo que entonces, y sólo entonces, podrá denominarlo como **su** cuerpo. Sólo aquel que respecto de su propia vida no es pasivo, sino que sabe reafirmarse por sobre ésta con autonomía —y ello, se tenga en cuenta, no para escapar y enajenarse en un mundo fantástico (cual es el del arte, de la filosofía, de las religiones y de los visionarios) escindido y yuxtapuesto a su concreción física, sino para reafirmarse sobre ésta según una existencia infinita que la domine plenamente y la convierta en el instrumento dócil y plástico del espíritu y de lo individual, despreciando así las leyes de vida y de muerte, respecto de las cuales se ha convertido en Señor— solo éste es inmortal³. En verdad el “reino de los cielos” no existe sino en la medida en la cual lo hacemos realizar aquí, sobre la tierra. La inmortalidad verdadera no es fuga respecto de lo mortal, sino triunfo sobre esto **dentro** de esto, ella es la **flor** de lo mortal que no es **dada**, sino que debe crearse por parte de éste, construirse concretamente por una consumación en la autarquía de aquella naturaleza pasiva y material que es el cuerpo del *ábios bíos* del individuo. A este concepto se referían los alquimistas cuando hablaban de la transmutación

³ Es importante notar esto, que el lugar del proceso hacia la concreta autorrealización es una superior “dimensión” del todo indiferente respecto del conjunto de pseudovalores en los cuales vive la vulgar humanidad. Bellos sentimientos, moralidad, cultura, agudeza intelectual, genialidad artística, devoción, etc.. Todo esto no vale nada o casi nada en relación a la tarea de la cual se ha hablado, puesto que para ello no es cuestión de pasar de una especie a otra en lo interno de un mismo género (del género de lo humano en sentido estricto), sino de pasar de un género a otro. El que tiene una sospecha de la absoluta positividad y sinteticidad de la obra, sabe todo esto y no se escandaliza, como Diógenes, de la afirmación de que un hombre totalmente inmoral, en tanto iniciado en Eleusis, tiene en orden a la muerte una suerte mejor que Agesilao u Epaminondas.

en oro del metal vil⁴; y a un tal individuo, que es Individuo absoluto en cuanto **cuerpo inmortal**, se refieren, mas allá de la teoría general y elemental del “segundo nacimiento” o “nacimiento desde lo alto”, por ejemplo, la concepción taoísta del *Chenjen*, las védicas y budhistas ya citadas del *Rishin* y del *Ahrat*—seres de cuerpos incorruptibles que se autogeneran— las gnósticas y docetistas acerca del “cuerpo espiritual” del Cristo y la “Vestimenta de gloria”, en fin la de Fichte relativa a su “*Bestimmung des Menschen*”.

Que el “cuerpo inmortal” no deba ser ingenuamente comprendido como una privilegiada formación material, apenas resulta necesario resaltarlo. El carácter de inmortalidad no corresponde propiamente al cuerpo, sino a la diferente función —que es función de libertad— en la cual el mismo es plenamente resuelto. Se comprende entonces por qué en varias escuelas esotéricas se denomine “cuerpo de actividad”, “cuerpo de libertad”, “*seminarium* de los innumerables cuerpos” a un tal cuerpo: en efecto la infinita e incondicionada posibilidad de crearse por sí mismo un cuerpo, la pura potencia (*ántropos arretos*) recogida en sí misma y **persuadida** en seno a la cual llega a vivir la contingente realización humana y lo que lo constituye. En tal sentido el cuerpo no es más material, sino espiritual, a pesar de que lo sea no porque se encuentre constituido por elementos más sutiles, como reputa una cierta teosofía según un ingenuo materialismo, sino porque ante los distintos elementos el Yo no resulta más pasivo, sino que vive sus formaciones como expresiones de su voluntad incondicionada, la cual por lo tanto, así como no puede mantener eternamente un mismo cuerpo, puede en vez cambiar infinitos de éstos manteniendo firme la única conciencia o identidad individual, así como se expresa según la verdad escondida debajo del mito de las transformaciones y de la trasmigración. Tal cuerpo debe decirse hecho no de materia, sino de libertad y de potencia.

Así el cuerpo inmortal es el cuerpo del Yo mágico. No puede

⁴ En el simbolismo alquímico, tan profundo y sin embargo tan poco penetrado, la fase de la realización de un punto de autonomía en el marco de las correlaciones sensibles es indicada como “disociación de lo mixto y separación sutil de lo denso” o “extracción del mercurio”; la otra fase, de preafirmación de una tal autonomía respecto del conjunto orgánico, corresponde en cambio a la “solución o reducción de lo denso o de las tierras por obra del mercurio”. Tal es el proceso para la “medicina de primer grado”; la de “segundo grado” implica el pasaje de la afirmación del orden microcósmico al macrocósmico, según el ritmo que será expuesto en el ensayo sucesivo.

profundizarse su esencia sin antes exponer la metodología de la magia, respecto de la cual pues la “construcción de la inmortalidad”, así como la del absoluto saber, debe apuntarse. Por el momento se quiere formular sólo un aspecto particular del problema, que se refiere específicamente a la superación de la heterogeneración, y a tal fin debe referirse al Kundalí-yoga del sistema hindú del Shakti-tantra que sir John Woodroffe ha tenido el mérito de hacer conocer a Europa a través de una serie de traducciones y de estudios ⁵. El presupuesto fundamental de tales disciplinas puede vincularse con la teoría platónica del Andrógino. La insuficiencia del individuo respecto de sí mismo, por el cual su centro cae afuera de la profunda potencia orgánica del propio cuerpo, tiene por expresión concreta la fatalidad de la heterogeneración, es decir la impotencia del Yo de darse por sí mismo un cuerpo. En la mujer el individuo en un cierto sentido ve la encarnación de lo que trasciende su potencia y sólo vinculándose a ella él puede arribar a una creación (de aquí la profunda verdad de la instancia de aquellas doctrinas escatológicas que en la existencia de hecho –en el *Dasein*– del principio femenino en cuanto tal ven la injusticia y el mal radical, la violencia de lo que no debe ser). La mortalidad del individuo, el desdoblamiento de la potencia generadora en la relación sexual serían así tres aspectos solidarios de una misma situación lógica. El Tantrahâstra afirma que lo que el hombre normal denomina voluntad, no es sino un reflejo estéril e impotente de la verdadera naturaleza de la voluntad, que es **potencia concreta de creación** (*kriyâshakti*) presente en él en la forma de potencia de generación; y ello expresa una disciplina –que los fenómenos maravillosos del yoga en un cierto modo garantizan– por la cual el Yo conciente llega a asentarse en la potencia de la generación, que yace acurrucada en lo profundo de su entidad orgánica, y a tomar posesión de la misma a fin de que ésta no vaya más a vibrarse sobre un principio exterior a ella, sino que se **repliegue sobre sí misma** y se convierta entonces en el instrumento para la conquista y la resolución en la conciencia y en la libertad de los diferentes centros que gobiernan y forman el organismo. Cuando la potencia de generación se separa de la dirección extravertida y se media en sí misma, cuando, para usar el lenguaje del esoterismo occidental, las “aguas del Gran Jordán” no fluyen más hacia lo

⁵ Véase especialmente A. Avalon, *The Serpent Power*, London, 1919. (A. Avalon es el seudónimo de Woodroffe).

“bajo”, sino hacia lo “alto”, entonces la generación de los hombres o animal cede a la de los Dioses o espiritual. Así se dice que el individuo que ha plenamente desarrollado el proceso del Kundalí-yoga ha superado la heterogeneración en la autogeneración o *autoctisis* y, en tanto suficiente a sí mismo, es potencia capaz de crearse por sí mismo, libremente, el propio cuerpo, y por lo tanto vivir en la finitud mortal de éste la vida misma del infinito y de lo inmortal ⁶.

Se debe por lo tanto notar que tales disciplinas son extremadamente peligrosas, es más, son totalmente desaconsejables, cuando el Yo no se haya convertido, a través de una adecuada preparación, en plenamente suficiente respecto de la propia potencia cósmica, de modo tal que él pueda subsistir a su existencia normal y finita: el Yo que aun apoye la propia sustancia sobre la vida pasiva en lo sensible y en lo particular sería incinerado y aniquilado por la potencia desencadenada de la Kundalíni: el pasaje hacia la vida absoluta por parte de esta vida que no es vida, no

⁶ De aquí surge una clave para comprender el sentido de una cierta castidad. Resulta claro que para aquel que se va convirtiendo en suficiente respecto de la potencia del propio cuerpo, todo lo que se vincula con la heterogeneración pierde toda necesidad. Justamente dice E. Levi, *Hist. de la Magie*, ed. Alcan, pg. 158: “Luchar en contra de la atracción de la generación es ejercitarse para vencer a la muerte. Y la suprema castidad sería la más gloriosa corona alcanzada por los hierofantes. Ofrendar la propia vida en asuntos humanos es lanzar raíces en la tumba”. Véase H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, pg. 14: “Se puede decir que si la tendencia a individualizar está presente en todas partes en el mundo organizado, ella es a su vez combatida por la tendencia a reproducirse. Para que la individualidad sea perfecta, sería necesario que ninguna parte separada del organismo pueda vivir separadamente. Pero la reproducción se convertiría entonces en imposible (la esterilidad es en efecto un fenómeno uniforme dentro del progreso en la vía de la iniciación). ¿Qué significa ella sino la reconstitución de un organismo nuevo con un fragmento separado del antiguo? La individualidad aloja pues su enemigo en ella misma. La necesidad que ella prueba en perpetuarse en el tiempo la condena a no ser nunca completa en el espacio”. El sentido y la razón interna de ciertos elementos ha sido perdido, por lo cual la castidad, efecto de una realización interior, se convirtió en un fin y la cruda coerción de una norma externa, capaz tan sólo de producir la extendida fenomenología patológica iluminada por la moderna teoría del “*refoulement*” (Freud). Tal como lo hace notar agudamente Spinoza (*Breve tratado*, c. XXVI, pg. 93) no es suprimiendo las pasiones que se llega al conocimiento de Dios, sino conociendo a Dios es como las pasiones vienen realmente a menos. Negar lo negativo con la afirmación de lo positivo y no con la oposición a éste, tal es una de las máximas fundamentales de la autorrealización.

puede valer para ésta sino como muerte, por lo cual se dice que ningún hombre, en cuanto tal, puede soportar al Dios sin morir. En este punto se presenta pues la exigencia de dar una mención respecto de todo el método del idealismo mágico.

Se ha ya dicho por qué, para vergüenza de todo lo que la ciencia va constatando como concretamente posible en lo relativo a la influencia de lo mental sobre lo físico y sobre lo orgánico, se deba conceder el derecho de considerar éstos y semejantes horizontes de autorrealización como quimeras, mitos y fantasías. No se duda ni siquiera un instante de que en este punto muchos no estén tentados de usar abundantemente un tal derecho. Éstos deberían sin embargo ser tan leales respecto de sí mismos, que tendrían que persuadirse de que entonces quimeras, mitos y fantasías son también y en un grado más alto, todas aquellas concepciones que acunan y adulan su nulidad con la lisonja de aquellos valores supremos—cual la inmortalidad— que en verdad, según justicia, son inherentes sólo a la potencia y a la suficiencia de quien, con su voluntad inflexible, haya sabido crearse a sí mismo hasta el punto del Individuo absoluto.

[Sobre el sistema de los Tantra-yoga se ha dedicado un estudio de próxima publicación ⁷, al cual nos remitimos. Para los Tantra el principio de lo Absoluto es la **potencia** (Shakti, uno con Shiva), de la cual el mundo sería el acto. En este acto es distinguida una serie de grados, los cuales se jerarquizan en el orden desde lo más sutil a lo más denso, orden que, en última instancia, podría equivaler al de lo más abstracto a lo más intenso. Estos grados representan los varios elementos “elementizadores”, los principios trascendentales de planos cósmicos distintos y son designados por los Tantra con una serie de Divinidades. Ahora hay una perfecta congruencia entre el cuerpo del hombre y la estructura del cosmos: los principios que determinan todo lo que aparece fenoménicamente como naturaleza, es decir, las Divinidades, se encuentran así presentes, si bien en forma oscurecida y dormida, en una serie de centros (chakra) que repiten el orden de la manifestación y que por otro lado gobiernan las diferentes funciones orgánicas. El límite del acto, que macrocósmicamente tiene como símbolo la “tierra”, corresponde en el cuerpo a la fuerza de generación. El fin de los Tantra-yoga es el de hacer llegar a la actualidad (*baba*) a aquellas divinidades respecto de las cuales el cuerpo humano debe decirse en un cierto modo y aristotélicamente la potencia. La fuerza de la *kundaliní*, separada de la heterogeneración e impugnada, es el órgano a través del cual se cumple esta obra. El individuo, cuyo cuerpo es convertido plenamente en viviente en la misma, no se distingue de la *mahāshakti*, por lo cual la potencia es la función según la cual él

llega a vivir al totalidad del mundo.

A decir verdad, cada divinidad para los Tantra es duplicada, tiene un aspecto positivo y uno pasivo (masculino y femenino): pero estos aspectos son reducidos y resueltos en una simplicidad actual en el momento en el cual los mismos son investidos de la *kundaliní*. Ello lleva a la teoría general de la **purificación de los elementos** (*bhūtaśuddhi*), en la cual se reasume toda la sabiduría iniciática. Esta purificación es un concepto plenamente metafísico; es necesario separar del mismo en la manera más neta todo significado moralista. Impuro es aquel elemento que no es sólo sí mismo, sino que contamina a “otro”: lo que no existe *kat' autó*, que no es acto perfecto, sino que para arribar a la actualidad tiene necesidad de la correlación con otro, —así como la vista del objeto, como la generación animal del principio femenino— esto es impuro. Purificar significa eliminar al “otro” del cual el acto se encuentra impregnado y del cual, en su privación, padece la violencia (el objeto, por ejemplo, violenta la vista), es decir, convertir el acto plenamente en suficiente (purna) y positivo, esto es, capaz de darse a sí mismo según incondicionalidad. Así la purificación en el orden de la generación es la autogeneración, la función del cuerpo inmortal (*kundaliní-yoga*); en el orden de la percepción, es la intuición productiva, de la cual se hablará seguidamente (*jnāni-yoga*); en el orden de la respiración, es un conjunto de prácticas en las cuales se ordena así el proceso, para retener el carbono a fin de construirse con el mismo autónomamente el cuerpo (*prāna-yoga*). Cuando los alquimistas hablan de disolver la “tierra” con el “mercurio” aluden justamente a esta consumación de la pasividad y de la privación en el principio activo de una afirmación suficiente. La pureza, la simplicidad intangible del ser que es entero en cuanto es **posesión**, en cuanto tiene adentro de sí el propio principio, tal es la extrema instancia de toda iniciación. Es necesario apenas advertir que la mayor parte de los que hoy hablan de ciencia esotérica no entiende perfectamente nada de todo esto].

⁷Se refiere a la obra conocida en nuestra lengua como *El yoga tantra*.

V LA ESENCIA DEL DESARROLLO MÁGICO

Lo que distingue al idealismo mágico es su carácter esencialmente práctico: su exigencia fundamental es no sustituir una concepción intelectual del mundo por otra, sino crear en el individuo una nueva “dimensión” y una nueva profundidad de vida. Por cierto, el mismo no cae en una abstracta contraposición entre lo práctico y lo teórico; sino que en cambio ve en lo teórico y en lo cognoscitivo como tal –y por lo tanto en aquello en lo cual sólo le es dado revelarse a un lector– un grado de actividad creadora, así como también reputa que un tal grado representa tan sólo un esbozo, el comienzo de una actitud con respecto a una fase de realización más profunda, que es la mágica o práctica propiamente dicha, en la cual lo primero debe continuarse y completarse. El rebajamiento del “ser” de la ontología y de la gnoseología al grado de “deber ser” y la valorización de la actividad axiológica, en la cual se ha transfigurado el mismo juicio teórico, hasta el grado de juicio de existencia, a acto de fe cósmicamente creativa, tal es la esencia de esta doctrina. Aquel que no sepa reducir los principios del idealismo mágico a fuerzas actuantes en su interioridad, a profundas exigencias que la impulsan hacia una realización concreta y viviente, éste mata a dicho idealismo reduciéndolo a la más burda de las retóricas. Es aquí bienvenido sumamente aquel que puede realmente decirse a sí mismo: “si no existiese una magia, yo hoy en día tengo que crearme una”¹.

¹ Resulta sumamente expresiva la siguiente anécdota hindú. Un discípulo preguntó a su maestro espiritual, junto con el cual se bañaba, cuándo finalmente habría podido realizar el Brahmán. El maestro, por toda respuesta, le sumergió la cabeza bajo el agua y así lo obligó hasta que éste, sintiéndose asfixiar, se liberó y volvió a emerger; entonces dijo: “Cuando en ti el deseo de realizar Brahmán sea tan intenso y profundo como el que ahora te ha impulsado a reafirmar la vida material, tan sólo entonces lo habrás alcanzado”. Esto mismo vale para el conjunto del desarrollo mágico: mientras que el deseo de realizarse y la voluntad no queden sino en la condición de puras sombras mentales, hasta que éstas no igualen, penetrando en la totalidad del ser, a la intensidad de aquella oscura e irracional potencia que se afirma en el fondo de nuestro organismo, no debe esperarse ningún resultado concreto. Justamente, tal como hace notar Jacobi, el hombre no puede mejorarse a través de ideas o razonamientos, para ello es necesario estar organizados y organizarse. (Jacobi, *Über die Lehre Spinoza*).

Ahora vayamos al problema del desarrollo mágico. Se reclama la atención del lector sobre esto: que lo que sigue tiene en sí mismo la propia justificación. No hay necesidad de invocar ni una revelación, ni una experiencia personal, ni la autoridad de un iniciado, de un “maestro” o de una tradición. El individuo puede perfectamente comprender por sí mismo el sentido y la conveniencia de las diferentes fases, puesto que las mismas proceden inmediatamente de la coherencia de la misma voluntad a su aspiración profunda de autorrealización. A la inversa, se permanezca seguros de que el que siente la necesidad de hacer saber que él es un iniciado, quien envuelve la metodología mágica con coberturas de misterio y de oculto, el que recurre a lo “inefable” y a “facultades superiores”, como la clarividencia, la clara audición, etc., para justificar las propias enseñanzas, éste o es un mixtificador, o bien uno que, aun realizándolo, sólo en grado escaso o confuso ha vivido el inmanente significado y la razón de lo que ha realizado. El lector podrá aquí reconocer elementos que figuran sea en el Yoga hindú, sea en las tradiciones esotéricas occidentales, sea en la moderna teosofía, especialmente en Blavatsky y en Steiner: aunque los hallará en un cierto modo purificados, reducidos a su interior sentido y a su cruda logicidad trascendental, por lo cual los mismos se vinculan a un organismo que tiene en sí mismo el principio de la propia consistencia.

A decir verdad la metodología del idealismo mágico parte de algunas premisas con las cuales son puestos los términos del problema que la misma pretende resolver. La primera de éstas es la existencia de hecho de una antítesis en general respecto de la libertad, es decir, de una deficiencia del Yo. Se ha ya hecho mención a cómo una tal existencia **de hecho** pueda transmutarse en una existencia **de derecho**, es decir, en una condición comprendida en el concepto mismo de potencia. La segunda premisa, por igual conforme con la experiencia, es que tal antítesis no es una pura indeterminación, sino que en vez se articula en un sistema de formaciones. La plena justificación de esta segunda premisa será expuesta en el segundo libro de la obra *Teoría del Individuo Absoluto*, en la cual se muestra cómo las diferentes categorías según las cuales la antítesis resulta fácticamente articulada –como naturaleza y mundo de la cultura– sean correlativas de la realización de particulares valores, presupuestos por la afirmación del Yo como individual. El sentido general de tal justificación es el siguiente: El Yo, para **poseerse**, debe, en un primer e ideal momento, **ser**, es decir,

ponerse simplemente o según inmediatez o espontaneidad, lo cual lleva a un conjunto de producciones que tienen por límite la perfección del ser; a no ser que el Yo pase un tal límite, se sumerja pues en el no-ser y con ello realice el principio del **para sí**, de la reflexión y de la imagen. De la consumación del ser en la reflexión (ciencia, filosofía, religión, arte, etc.) procede la concreción de tal principio, que llega a tomar una conciencia mediata de la propia sustancia y que, como tal, es propiamente **persona**. Sin embargo la perfección del mundo de la reflexión o de la persona, correlativa a la del ser, implica un análogo pasaje. La pura autoconciencia de la reflexión es en efecto un distinguir por sí mismo una potencia y una libertad reales, de la cual la misma es justamente reflexión. Tal potencia es lo **individual**. Así la exigencia de lo individual se revela en la contraposición del puro y aun informe principio de potencia y de libertad respecto del mundo articulado de la reflexión que, en cuanto tal, es sentido como en sí mismo vacío, como un fenómeno y, en relación con un tal principio, como privación. Redimir un tal mundo de fenómeno y de necesidad en una realidad de potencia y libertad, restituir al mismo, **adentro del valor del autarca**, aquellas potencias de construcción cósmica que han sido eclipsadas en el momento de arrancarse del principio del para sí o de la reflexión respecto del mundo del ser, tal es la tarea de la magia ². Lo cual confirma la concepción de la experiencia real cual ha sido propuesta en el primero de los presentes ensayos: por un lado una cualidad a la cual el Yo, desde el punto de vista de la perfección de la reflexión, es decir, según la gnoseología idealista, es suficiente; por la otra el Yo como puro principio de la persuasión; finalmente la deficiencia del Yo respecto de aquella realidad desde el punto de vista no de la reflexión, sino de la persuasión, es decir, de la potencia y de la libertad. De lo cual recabamos dos corolarios importantes:

1) Lo que aparece como fenómeno y en antítesis, es una originaria potencia del Yo, en el cual la conciencia, desde el punto de vista del “ser” y de la libertad, se ha parcialmente oscurecido. Para usar una imagen matemática: el mismo es una derivación, respecto de la cual la magia

² Como el principio de determinación que estas fases ya por sí mismas incorporan y confirman con las articulaciones internas a cada una, se pueda conciliar con el principio fundamental afirmado del arbitrio o incondicionada libertad, aun ello se encuentra expuesto en la “*Teoría del individuo absoluto*”, I, 6.

opera de integral, restituyéndola a la función.

2) El Yo es pues interiormente formado en un conjunto de categorías sobre las cuales gravita su mundo en general y que, en particular, provee el *principium individuationis* al mundo de la reflexión. Tal como los Tantra de la escuela del Kashmir se expresan: “lo que aparece en lo externo aparece así tan sólo porque existe en modo congruente en lo interno”. Tales categorías no deben ser comprendidas de modo intelectualista, sino activista, como un cuerpo de potencias dinámicas, de deseos, de profundas y oscuras voluntades, etc.; lo cual se puede designar con el término hindú *samskâra*.

El principio fundamental de la magia es que el modo en el cual se nos presenta el mundo **no** constituye una instancia extrema, que el mismo no es un en sí inconvertible, sino un fenómeno, correlativo con una cierta categoría, la cual sin embargo es contingente con respecto a la pura potencia del Yo: entonces, actuando en el plano trascendental sobre el *samskâra*, nos es dado remover las condiciones bajo las cuales la realidad llega a aparecer y por ende también la experiencia concreta del universo. En fin, nos queda por notar que el *samskâra* consta en sí mismo de dos principios, correlativos respectivamente con el mundo del ser y con el de la persona, el primero absoluto y el segundo particular o finito. La razón de ello, que se puede tan sólo mencionar, es que con el principio de la reflexión nace la libertad y con ésta un principio de **divisibilidad**: la libertad, por ser tal, disgrega la unidad orgánica del ser perfecto en una multiplicidad, en un sistema de posibles, cada uno de los cuales –y a su vez también el que es efectivamente querido y que fundará el *samskâra* personal– es pues un particular; en modo tal que a lo universal del ser le corresponde un principio deformador y finito. Este punto es sumamente importante de tener en cuenta.

El Yo mágico o individual es el principio del absoluto e incondicionado poner. Su deficiencia con respecto al mundo refleja el hecho de que él se encuentra experimentando el propio *samskâra* como una inmediatez, como un fenómeno, por ende como un *quid* que, con respecto al carácter de absoluta mediación que en cambio informa a un tal Yo, él padece como un no-ser. El sentido de la fase preliminar del desarrollo mágico es éste: recrear de la nada a través de un acto de conciente e incondicionada libertad a las distintas potencias del *samskâra*, de las cuales lo sensible es su aparición,

aunque no identificándose con éstas –así como acontecía en el mundo del ser o de la espontaneidad– si bien con respecto a cada una de ellas se distingue y se libera de acuerdo a una superior potencia de autarquía. Ello significa también: resolver el fenómeno en las varias causas trascendentales mediante un acto creativo tal que esas causas aparezcan como exteriores, como distanciadas y eliminadas con respecto a una más profunda dimensión del Yo que, a través de este mismo acto y en correlación con cada una de ellas, llega a la existencia³. O aun: exteriorizar lo interior según la libertad interiorizando e integrando lo exterior.

Esta fase puede indicarse como **catártica**: en efecto, a través de un tal movimiento el Yo se distingue de las diferentes formaciones particulares del *samskâra* constitutivas de su personalidad y por lo tanto se reconstruye en forma adecuada con la potencia absoluta o cósmica del ser. Ahora bien, puesto que como substrato de la pura apariencia fenoménica de una determinada cosa pueden ser sucesivamente considerados tres grados o profundidades del principio que se les manifiesta y por lo tanto la simple potencia dinámica, el concepto que forma a tal potencia y finalmente, la absoluta libertad de la cual surge tal concepción, este proceso de integración –que es también de distinción y de eliminación– tendrá tres fases. Al término del mismo, lo individual ha resuelto plenamente la antítesis formal que es relativa a su personalidad y, en tanto autarca de la potencia objetiva, puede en el ámbito mismo de lo universal reafirmar la propia mediación en un ente de pura potencia o de pura realización mágica. Sin embargo mas allá de estas dos fases hay una que se puede denominar de **preparación**: la misma efectivamente no lleva hacia alguna agitación mágica, sino que vale para propiciar en el Yo disposiciones que le serán indispensables para reafirmarse en el desarrollo verdadero y propio. Comenzamos diciendo algo en relación a esta fase preliminar.

2

El fin de la preparación es doble: confirmar la absoluta autonomía del

³ Éste es el sentido profundo de la evocación mágica, el de hacer aparecer, como realidad intuíble, a los “Dioses”. El poder sobre éstos está basado sobre la potencia de aquel acto distintivo, o para decirlo mejor, autodistintivo, sobre el cual reposa la posibilidad de su aparición.

centro del Yo y generar el principio de una acción plenamente activa. Así, en un primer momento, es puesta la experiencia de la negación o “prueba de fuego”. El Yo habitualmente consiste en tanto recaba su sostén y seguridad de una cantidad de elementos periféricos (el conjunto de la experiencia, de la ciencia, cultura, afectos, fe, etc.), de los cuales hace pues depender su propia certeza. Ahora bien, él debe poder garantizar por sí mismo la propia consistencia aun cuando este conjunto de apoyos le venga a menos. Él debe destruir cualquier “otro” y, en medio de un universal desmoranamiento, permanecer lo mismo firme y entero: debe pues generar en sí la fuerza de darse la vida a través del incendio y de la catástrofe de toda su misma vida, en cuanto vida vinculada a algo externo u “otro”. Así pues él debe atribuir una potencia negativa a toda forma: negar toda fe, violar toda ley, sea moral como social, despreciar cualquier sentimiento de humanidad, todo amor y generosidad, toda pasión, reafirmarse frente a la ciencia y a la especulación, avanzarse finalmente hasta una locura conciente y razonada. En una palabra: él debe convertirse a sí mismo en la extrema razón: el stirneriano “*ich habe meine Sache auf nichts gestellt*” (“Yo no he puesto mi fundamento en nada exterior a mí mismo”) debe convertirse en una realidad viviente⁴. El idealismo mágico afirma que una tal prueba es absolutamente indispensable a fin de que todo el desarrollo posterior pueda ser vivido dentro del valor del autarca. El horror y el disvalor que instintivamente puede ser sentido en lo profundo por un tal precepto, procede sólo de un interior e inconsciente **miedo**; el que lo prueba advierte que él no es aun suficiente a sí mismo y que sin embargo él puede aquí servir de medida para cada uno. La ausencia de una tal experiencia distingue la mística de la magia: el místico puede actuar un proceso de elevación, por el cual por igual se resuelva la antítesis y se llegue pues a vivir interiormente en las potencias universales; sin embargo él no vive esta vida dentro de la forma del Señor: él en la misma no reafirma lo Individual

⁴ Aquí vuelve a aparecer un tema ya mencionado: la “purificación de los elementos”, lo que los Hindúes denominan *bhûdashuddhi*, lo que en alquimia corresponde a la “liberación de los metales” y en el exoterismo masónico al “empequeñecimiento de la piedra” (Véase O. Wirth, *Le symbolisme hermétique*, París, 1909, Pas. 36-38) abarca sea a lo que se denomina “bueno” como a lo que se denomina “malo”. Véase Shiva Sandra, *Principes of Tantra*, London, 1916, T. II, pg. LXXXVIII. Es necesario purificarse totalmente. Una dependencia no es mejor que otra. Éste es también un tema central del gnosticismo cristiano.

y lo incondicionado: él se compenetra con las leyes universales, se hace una cosa con éstas, pero no se realiza como dominador más allá de éstas. Así pues, mientras que el místico puede simplemente penetrar y experimentar el devenir, por ejemplo, de una planta, en su proceso espiritual el mago, además de esto, puede mandarlo y dirigirlo a su arbitrio. Esta capacidad le es dada sólo por la fuerza generada en la prueba del fuego, que constituye en verdad la “*Tongebung*” (tonalidad) de todo el desarrollo.

Pero acontece que el individuo con la prueba del fuego se ha convertido en independiente respecto de las múltiples determinaciones tan sólo en modo relativo: él en realidad tiene necesidad de éstas para negarlas y con ello reafirmar la propia persuasión. La misma función negadora lo convierte pues en dependiente. Y no se libera de esta dependencia sino separando de sí, eliminando la potencia negativa, no queriéndola, no atribuyéndosela, sino simplemente padeciéndola, recibéndola como una cosa extraña y trascendente a su voluntad, reafirmando siempre, aun en contra de ésta, a la propia consistencia. Tal es la “prueba del sufrimiento”: en ésta permanece la condición de la permanencia en el ámbito de la negación de la propia vida, pero en cuanto la negación no tiene más como autor al Yo, éste se ha convertido en libre respecto de la dependencia del objeto a negar. De aquí el valor del estoicismo y de la resignación cristiana; de aquí una vía para entender por qué varios santos invocaron el sufrimiento como una gracia divina. Dice Blondel con eficacia: “aceptar el sufrimiento en sí y por sí, consentir con éste, buscarlo, amarlo, convertirlo en la señal y en el objeto mismo del amor generoso y desinteresado, poner la acción perfecta en la pasión dolorosa, ser activo hasta la muerte, hacer de cada acto una muerte y de la muerte misma el acto por excelencia, he aquí el triunfo de la voluntad que desconcierta aun a la naturaleza y que en efecto genera en el hombre una vía nueva y más que humana”⁵.

Lo cual nos lleva a la última y más dura fase de la preparación, la que concierne a la **acción activa**. El Yo se ha convertido en autónomo como pura esencia: ahora se lo debe convertir en tal también como acto. La acción que es cumplida en vista de un cierto resultado, la que parte de un cierto interés del Yo por una cosa y que tiene por lo tanto como objeto no a la cosa en sí misma, sino a la cosa en cuanto referida al Yo —en cuanto apetecida— atestigua un centro insuficiente, es acción penetrada de pasión.

⁵ M. Blondel, *L'action*, Florencia, pg. 229-30.

Tomar una cosa para sí mismos, es dejar tomar al Yo por parte del objeto de la volición y renunciar por ende a priori en **tenerlo** realmente. Igualmente, la acción violenta y apasionada en contra de las cosas testimonia que éstas tienen a priori para el Yo una realidad y, a decir verdad, justamente como antítesis, y no logra pues superar la antítesis, sino sólo exasperarla y reconfirmarla y negar el plano de la **absoluta** autodeterminación. Violentando las cosas, se llega en realidad a violentar sólo al Yo, por lo cual ello implica desplazar al Yo afuera del punto que no tiene nada en frente de sí. El principio fundamental de la magia es que para tener realmente una cosa, es necesario quererla **no por el Yo, sino por sí misma**, es decir, **amarla**; que desear es cerrarse la vía de la realización; que la violencia es la manera de ser del débil y del impotente, el amor y la dulzura el modo de ser del fuerte y del Señor. Es la profunda doctrina del Taoísmo: no querer tener por tener, dar para poseer, ceder para dominar, sacrificarse para realizar⁶; es el famoso concepto del *weiwuwei* o “actuar sin actuar” —clave de la fe sobrenatural operante— es decir, del actuar que no arrastra y pierde la centralidad del Yo, sino que se desarrolla dentro de un Yo que no se ensimisma, que en ello se mantiene desapegado y firme como su señor, que pues propiamente no quiere, sino que más bien abandona, dona. El “gesto” del don da el **sentido** de la acción absoluta. El amor es la fuerza mágica que libera al Yo del rígido y contraído cristal de aquella afirmación suya particular por lo cual él permanece como engranado en el mundo del dato, y que lo convierte en capaz de expandirse afuera, en olas de una nueva y sutil fuerza, con respecto a la cual no hay nada que pueda ser dominado o abatido, puesto que la misma actúa desde adentro de las cosas, asumiendo su misma persona, aunque prolongándola en un principio interiormente superior a la misma⁷. De aquí el profundo sentido y el valor metodológico de las máximas de humildad, de sumisión, de abnegación, de desapego, de remisión a “Dios” de la propia voluntad. El desplazamiento de todo orgullo, una vida compenetrada de verdadera

⁶ Lao-tse, trad. cit., *passim* y c. VII.

⁷ Esta potencia sutil corresponde a la “posesión sin contacto” de la cual se habla en el esoterismo taoísta y a la “Fuerza” del arcano XI del Tarot que en el símbolo de la mujer que sin esfuerzo alguno abre las fauces de un león furioso exhibe justamente el modo de la causalidad espiritual, señora de toda fuerza violenta y de todo determinismo o poder físico. El que puede realmente vencer, dice aun Lao-tse (c. LXXVI), no tiene necesidad de combatir.

humildad y abnegación, la muerte constante a la propia voluntad son tareas a las cuales en verdad el individuo no se adecua si no se genera en él una potencia infinitamente superior a la que en cambio es requerida por un locura cualquiera de negación y de destrucción. Es ésta una dura prueba, que también constituye la condición preliminar para la vía del dominador: sólo por el acto, con el cual se llega a plegar y a mortificar la más profunda sustancia de la voluntad y del Yo, surge el principio de la acción suficiente, el órgano que deberá resolver la antítesis universal en el cuerpo mismo del autarca, puesto que ello realiza un plano del Yo que es superior al del Yo en cuanto correlativo a la antítesis y que sin embargo es superior también a la antítesis misma.

La tercera prueba es pues la del “amor”: se trata de consistir no más en la abstracta negación de sí —que es la negatividad, la privación de una cosa— sino en aquella negación más profunda de sí, que es la existencia en sí misma de una cosa, es decir, la cosa como objeto de amor incondicionado. No se trata aquí de destruir, refrenar o agitar, sino de construirse en cada momento, a través de un renovado acto de amor y de renuncia, sobre un plano superior a sí mismo, por el cual sea posible la impasibilidad del simple espectador, o, mejor aun, del Señor, **adentro** de cualquier tempestad o tumulto, sea interior como exterior. Pero atención: no se trata de aquella indiferencia, que es negación de la pasión, es decir, que es una determinación que se encuentra en el mismo nivel de ésta, sino de la indiferencia que no tiene necesidad de excluir nada, que se mantiene a sí misma dentro también del mayor desorden o tensión de afectos y de esfuerzos —y aquí más que en otras partes— en cuanto es la dimensión superior e inmóvil del Yo adentro de la propia actividad general. La máxima de no-resistir alude a una tal superior realización: nada más que el agua, dice Lao-tse, cede y secunda, pero al mismo tiempo, nada mejor que ésta sabe vencer al fuerte y al rígido: ella es indomable porque a todo se adapta ⁸.

Aquí sin embargo hay que desconfiar de la hipostasización respecto de fines en sí mismos suficientes de estas tres pruebas. Es verdad que, en última instancia el momento negativo es el de lo Absoluto y que sólo en el mismo fulgura la experiencia de la autarquía. Tal como se expresa el gnóstico Valentín, “en cuanto disolvéis cada cosa y no sois vosotros mismos disueltos, sois los Señores de toda la creación y de toda la corrupción” ⁹.

⁸ *Ibid.*, cap. LXXVIII.

Sin embargo la negatividad de la “prueba del fuego” es simplemente un grado vinculado al mundo **dado** de la persona y que, como tal, debe ser superado. Igualmente no nos debemos dejar atrapar por la lisonja de la suficiencia estoica, de la indiferencia del valor frente al dolor, por la negación real que, aun experimentándola, el Yo no reconoce como **mal** (como mal moral): puesto que en verdad el sufrimiento es siempre un signo de imperfección y al juicio de valor no debe contraponérsele un juicio de existencia; es decir, no se debe contraponer la firmeza subjetiva del “deber ser” a la **realidad** objetiva de un ser que no tiene valor y sobre el cual no se puede, sino que debemos valorizarnos hasta hacer en modo tal que el juicio de existencia y el de valor caigan en un mismo punto, que lo que es refleje inmediatamente lo que debe ser, en virtud de una legislación, que sea también creación. En fin no hay que entender amor, respeto, devoción, etc. como fines en sí mismos, sino sólo como medios para realizar una superior potencia de la voluntad. Es decir, hay que ser concientes de que el objeto de tales disposiciones de ánimo es siempre un pretexto y un *posterius*: no es que la existencia de un valor en sí en las cosas o en los individuos sea la causa del respeto o amor del Yo, sino a la inversa, tal valor es producido por estos sentimientos, los cuales, a su vez, son suscitados en función de un cierto momento de la autorrealización ¹⁰. Que exista en general algo, que el Yo pueda respetar, que sea el Dios de Luz o el Dios de Tiniebla, y aun una X para arbitrio de aquello a lo cual se remite la propia voluntad, esto no importa: puesto que, en la disciplina, el acto no vale por su **materia**, si por su **forma**.

3

Luego de lo cual puede hablarse del significado de la fase de purificación. En su momento se ha visto como la antítesis del idealismo abstracto consiste en que el Yo no es suficiente respecto de una parte de la propia actividad: la existencia de un mundo sensible es el reflejo y el efecto de una tal deficiencia que, bajo tal aspecto debe decirse una categoría, o más

⁹ Apud Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 13, 90.

¹⁰ Para el idealismo mágico la moral es un medio y nunca un fin; ella no vale por sí misma, sino en cuanto para ésta la voluntad pueda potenciar la propia afirmación y mediación. Existe “heteronomía” mientras se ponga el fin de la voluntad en otra cosa que no sea ella misma. (Nietzsche).

propiamente, una condición o forma de percepción. A nivel empírico tal conjunción aparece en la pasividad de la percepción sensible, la cual es un recibir, un movimiento de afuera hacia adentro (*empfinden*) según la coerción desde lo externo del objeto sensible, que resulta como dado, como encadenador de la facultad de la persona y que trasciende a la conocida libertad de ésta; la cual, tal como se lo ha ya repetidamente resaltado, no puede no percibir lo que percibe, percibir lo que no percibe o, aun, transmutar arbitrariamente la percepción. En tal modo se aparece la actividad del Yo. Salvo que este estado de cosas es simplemente un fenómeno, una contingente formación de la experiencia posible que apunta a una determinada voluntad del Yo y que por ende no puede no transmutarse cuando ésta venga a menos. Ahora bien, la esencia del desarrollo mágico consiste en sustituir a la forma de percepción sensible y pasiva otra activa y positiva, no más receptora, sino generadora del objeto con una afirmación desde adentro hacia afuera y –esto es lo esencial– empapada de libertad. Para expresarse en lenguaje aristotélico: se trata de llevar la función de la percepción desde el acto imperfecto al acto perfecto.

Tal transformación implica dos momentos: el primero es aquel en el cual el Yo se crea en el poder de abstraerse de las percepciones sensibles, de poderlas voluntariamente excluir de la conciencia y aun así consistir en este no-ser según un principio que, con ello, se garantiza como existente aun independientemente de la fundamental correlación respecto del objeto (es ésta la mencionada separación de lo sutil respecto de lo denso y de lo impuro de la cual habla el hermetismo). El segundo momento es aquel según el cual las varias potencias de los sentidos así liberadas, purificadas, replegadas sobre sí mismas, se convierten en órganos no más de recepción, sino de **producción** de las percepciones y por ende, de las cosas. Aquí vale quizás la pena recordar el presupuesto del principio de la **idealidad** del modo sensible de percepción: es decir, no hay causas trascendentes, cosas existentes en sí mismas que afectan las facultades, el objeto sensible es un simple fenómeno y el verdadero *principium individuationis* de la posibilidad indeterminada de la experiencia según el modo sensible o pasivo reside en lo interior del Yo, en el cuerpo profundo de tendencias, deseos, etc., o *samskâra*. Ahora bien, un tal *principium individuationis* se mantiene latente en el primer estadio –de contención– para luego proveer nuevamente la formación particular y el contenido al nuevo modo productivo o positivo

de percepción. Sólo a continuación tendrá lugar la absoluta abstracción respecto del *samskâra*, denominada por parte de Patanjali “*samadhi* sin semillas”. La permanencia del idéntico *samskâra* provee así, para toda la fase de purificación, el fundamento de material congruencia entre los contenidos de las dos experiencias, la sensible y la mágica.

Acerca del primer momento digamos que le resulta necesaria al Yo una gran energía para liberarse de la violencia de las impresiones sensibles y ésta no la puede conquistar sino a través de una paciente y ordenada disciplina. Hay que valorizar progresivamente el momento activo del Yo en percibir: dentro de la facultad de frenar o de excluir las percepciones sensibles y los cursos accidentales de asociaciones –que piensan al Yo más que éste no las piense– (*pratyahâra*), debe ser construida la facultad de poder concentrarse sobre una sola sensación u objeto o sentimiento, excluyendo de la conciencia todo lo demás (*dhâra*). Un más alto grado de potencia activa es requerido en un posterior paso, para el cual el objeto que, él solo, debe vivir en la mente no debe ser provisto por impresiones sensibles y ni siquiera ser una imagen recabada de éstas, sino que debe tener una sustancia puramente ideal y sin embargo se debe poder dar al mismo con la energía interna del Yo, tanta realidad y vida cuanto aquella que al otro le era dada por el estímulo sensible (*dhyâna*). En este punto la mente, cuando haya sido fortificada por la superación de las pruebas de preparación, en especial de la del desapego, puede hallar en sí la energía suficiente para cumplir con el último momento de la abstracción, para eliminar también el apoyo del objeto ideal y unirse solo con su desnuda potencia (*samâdhi* – con “semillas” o con *samskâra* = *chittashuddi*)¹¹.

Pasando al segundo momento del proceso, para dar una idea de la naturaleza del órgano de la nueva forma activa de percepción, nos podemos referir a la potencia de la imaginación, y más precisamente a la de la sugestión. Cuando en el fenómeno hipnótico el sujeto **experimenta** con una vivacidad que en nada cede, sino que supera la relativa a una impresión sensible lo que le es impuesto por el hipnotizador, él hace uso de una potencia activa de posición, de un nuevo modo de percibir impregnado de libertad y que produce desde lo interno, que es precisamente el que corresponde a la exigencia, de la cual se ha hablado más arriba. Por cierto

¹¹ Patanjali, *Yogasutra*, a compararse con R. Steiner, *Geheimwissenschaft in Umriss*, Leipzig, 1910, c. V, pgs. 278 y sig. Y con Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*.

pensar en sugestión y pensar en un reino de ilusión para muchos es una sola cosa. Salvo que éstos no se dan cuenta de que todo se reduce a una cuestión de **intensidad**: porque el mismo mundo sensible puede ser considerado como una especie de potente hipnosis cristalizada y endurecida y la nota de “verdadera” agregada al término de “alucinación” de la famosa definición del mundo de Taine puede ser remitida al grado de intensidad y de relativa persistencia ¹²: una realidad es una alucinación poderosa y constante así como la alucinación es una realidad débil y fugitiva. Ello procede inmediatamente de la premisa idealista: se suprima la aporía de la “cosa en sí”, se remita la calidad del mundo a la actividad categorial y además se admita la posibilidad de reafirmar sobre ésta la libertad, entonces no se tiene algún modo de relegar el concepto de realidad a un fenómeno privilegiado y de depreciar el mundo de la imaginación, cuando ésta llegue a constituir una categoría. La imaginación, en verdad, **puede** ser una potencia de igual dignidad de aquella del percibir sensible, sólo que corresponde a ésta en la relación del activo respecto de lo pasivo. Por otro lado debe notarse que, por ahora, no se trata de transformar el **contenido** de la experiencia, por ejemplo de percibir, en virtud del poder de sugestión, un asno en lugar de un árbol. El proceso hasta el *samâdhi* no es en efecto de agitación, sino sólo de retensión: y la sugestión o imaginación, que le sigue, no lleva un nuevo contenido, sino el mismo, cual corresponde al *samskâra*, aunque condicionado por una nueva forma de percepción: no se trata de percibir un asno en lugar de un árbol, sino de percibir siempre un árbol, aunque no más pasivamente, sino activamente, productivamente: el árbol, en la nueva forma, no existe para el Yo, si no es producido positivamente desde lo interno (así como la psicología científica ha acertado

¹² La percepción para Taine es una “alucinación verdadera”. El concepto de sugestión es el medio que une idea y realidad, experiencia interna y experiencia externa, por lo cual es natural que de la misma se haga el órgano mágico. De una cosa yo puedo en un primer grado tener la simple y pálida imagen mental; más allá de ello puedo convertirla en viviente en mi fantasía, en tercer lugar puedo percibirla exteriormente como una alucinación subjetiva; en cuarto lugar puedo actuar sobre las otras conciencias en modo tal que también éstas la perciban (alucinación colectiva). La misma potencia, continuada en una afirmación más intensa que abarca el nivel del ser físico, se convierte en objetiva y, como tal, es acto mágico. Mago es aquel que sabe, por decirlo así, sugestionar a la misma materia: ésta, dominada por él en sus procesos, toma las formas que él quiere. En la serie no hay saltos. La objetividad es el límite intensivo de la afirmación subjetiva, el punto en el cual el acto se posee plenamente a sí mismo.

en verificar que acontece en los casos de conciencia supranormal), así como antes éste no era, si no era excitado por percepciones sensibles externas ¹³. Una “invariante”, un elemental cuerpo de *lógos spermatikos* se mantiene a través de las dos formas y no debe hablarse de la resolución mágica de éste hasta que el Yo no haya exteriorizado, eliminado y distinguido de sí mismo –y con ello interior y jerárquicamente superado– a todo el propio *samskâra*.

Otro caso de la percepción productiva es dado por el sueño. Aunque la materia del sueño no es producida por el Yo de acuerdo a suficiencia: más que **soñar**, él es soñado. Las causas del sueño en efecto son o repercusión de hechos orgánicos anormales, o transcripciones simbólicas de impresiones sensibles o, en fin, tal como lo ha mostrado Freud, creaciones por parte de conatos afectivos subconscientes que, simplemente rechazados en vez que resueltos por el Yo de vigilia, se crean en el mundo del sueño su satisfacción a despecho de éste. La forma activa de percepción es explotada por lo tanto durante el sueño cuanto más por una vida que, lejos de remitirse al valor de la libertad, se vincula con aquello que la disciplina preparatoria de purificación y emancipación debe superar. Así pues, a medida que el Yo progresa en la dimensión superior, una mayor conciencia y un poder de dominio y de dirección es realizado en el sueño y si éste, en un primer momento, por la mayor energía interna realizada por el Yo, adquiere un carácter de gran pureza, en un segundo momento, golpeado en sus raíces irracionales y oblicuas, viene a menos y desemboca en una pura e indiferenciada conciencia, correlativa al *samâdhi*. Habiéndose creado el Yo en un plano superior e indiferente respecto del de la percepción sensible, permanece conciente aun allí donde esta percepción viene a menos, es decir durante el sueño profundo. Y ésta es la primera realización mágica. El epíteto de “Perfecto Despertado” dado al Buddha tiene un valor no sólo simbólico, sino también literal. Durante el sueño, reducido a pura e indiferenciada luz de la conciencia (*anonta-jyotih*) reaflore seguidamente

¹³ Para quien a la agilidad interior, que le viene del sentido de la relatividad de la forma de la propia experiencia, une un presentimiento del modo del “actuar sin esfuerzo” propio del plano trascendental, esta inversión cesa de ser algo tan extraordinario. Para usar una feliz imagen de A. Reghini, la cosa acontece como en aquellos mecanismos de transmisión de movimiento por polea, en el cual basta el pequeño movimiento que lleva a ésta de su rueda a otra paralela a fin de que inmediatamente el sentido de la entera transmisión quede invertido.

y toma forma –por efecto del *samskâra*– el mundo, en una especie nueva de sueño, esencialmente y plenamente activa, purificada y autónoma. El estado ofrecido por el sueño profundo es sumamente propicio para las primeras experiencias del nuevo modo de percepción: el mismo, en una cierta manera protege las nacientes formaciones de la violencia de las impresiones sensibles, cuya fuerza las mismas aun no han igualado plenamente. Salvo que el Yo debe ulteriormente sumergir al mundo físico de vigilia en el mundo que brota de su mentalidad productiva, debe recrear activamente desde adentro, sin algún estímulo externo o con libertad, el sistema del mundo y con esta reproducción autónoma suplantar la realidad sensiblemente condicionada de aquel. A tal fin es necesario adecuar la potencia subjetiva de la imaginación a la intensidad de aquella que permanece alucinada y casi imantada por lo objetivo: es necesario **separar** la libertad de esto y reducir la imaginación de simple artífice de sombras inconsistentes y subjetivas a potencia objetiva. O aun, por más paradójal que ello pueda parecer: toda la realidad debe ser transmutada en un sueño; luego de haberla negado en el sueño profundo, el ser de la antítesis es sumergido en un no ser y debe resurgir de éste en un ente de pura actividad, en un “acto perfecto”: éste entonces será sentido como la realidad absoluta, frente a la cual lo sensible no es sino una sombra sin vida, una especie de corteza en sí misma opaca.

En este punto aparece de la manera más neta la necesidad de la propedéutica de la más absoluta purificación a fin de que el mundo, así como brota en el *anonta-jyotih* del latente cuerpo del *samskâra*, no sea agitado o deformado por potencias de arbitrio personal, las cuales tendrían aquí una incondicionada eficiencia y que en el caos que producirían, cerrarían todo los caminos a las ulteriores dimensiones de la potencia. La imaginación debe ser aquí convertida en pura y limpia como un cristal. Por otro lado debe ser plenamente positiva. En el fenómeno hipnótico, citado para simple esclarecimiento, se tiene en vez una imaginación pasiva, la misma repite la situación de la percepción sensible con la sola diferencia de que, en lugar del estímulo físico, se encuentra la orden mental del hipnotizador. Lo que es necesario es sustituir el hipnotizador por la propia iniciativa positiva, superando aquella “*absolute Empfindung*” de Novalis ¹⁴, que se encuentra a su vez en el fundamento de la gran parte de los fenómenos relativos a la fe. Cuántos de los que se ocupan de magia pueden fácilmente

darse cuenta, en tanto reflejen (lo cual, a decir verdad tan sólo en casos excepcionales acontece) cómo su órgano sea, fundamentalmente, la imaginación, cómo el conjunto del ceremonial, del ritual, del simbolismo, etc. no sean simplemente una *mise en scène*, basada en profundas leyes de la psicología del subconsciente, aptas para excitar y convertir en enérgica en el mayor grado la potencia de la imaginación. Un tal conjunto representa el sucedáneo necesario a quien no sabe suscitar una positiva y central iniciativa de las potencias de la imaginación; pero a ello arriba tan sólo indirectamente, por la sugestión de un conjunto de elementos extrínsecos. Se piense de cuantos factores inestables (variables con la época, las creencias, el individuo y el estado de esto, etc.) dependa el fenómeno sugestivo, entonces se comprenderá cuan contingente sea el logro de la magia ceremonial y por lo tanto cómo la absoluta positividad y el sistemático desarrollo de la misma esté condicionado por la reducción del elemento heterosugestivo al autosugestivo, es decir, al que se remite a una positiva autodeterminación, a una fe que se crea por sí y que es plenamente suficiente respecto de sí. Además la heterosugestión, cuanto más, se desarrolla en potencias propias del mundo de la persona, en modo tal que en los fenómenos relativos se hace una insuperable confusión entre lo objetivo y meramente fantástico y suscitaciones de fuerzas ciegas con respecto a las cuales sólo en casos excepcionales puede ser realmente mantenido el punto de la autarquía. La exigencia de que la imaginación debe convertirse en cristalina y transparente (lo “translúcido” de la Cábala), a fin de que en su penetración del “Gran agente mágico” en vez que exactos correlativos del mundo objetivo no genere, con la obstrucción de sus escorias, extravagancias y fantaseos ¹⁵, choca contra el elemento de heterosugestión propio de la magia ceremonial, la cual no se puede dirigir sino a la imaginación en cuanto potencia ciega y oscura entidad de lo afectivo.

Resulta aquí de la manera más neta la justificación de la “prueba del amor”. Es necesario en efecto saberse asimilar (en el *dhârana* y en el *dhyâna*) al mundo de lo objetivo antitético, plasmar sobre el mismo la propia interioridad excluyendo toda afirmación personal, y ello para ser capaces de conservar la objetividad aun allí donde el mundo físico o del

¹⁴ Novalis, *Schriften*, ed. cit. T. VII, pg. 101.

¹⁵ Véase A. E. Waite, *The mysteries of magic*, London, 1897, pg. 68.

fenómeno viene a menos y el principio de la percepción es en vez la libertad. El mago —de la misma manera que el sabio de Aristipo— debe ser aquel cuya vida se encuentra siempre regulada, aun cuando no existiese más ninguna ley. De otra manera se hace prisionero del mundo de las apariencias que en ninguna manera podría reconocer como tal y que le impediría cualquier otro desarrollo, por lo cual realmente puede hacerse árbitro de la ley. Tal es el verdadero sentido del “principio de simpatía” o de “analogía” de la cual se habla en la magia. La nueva experiencia se construye abstrayendo, a través de *samyâma* (así el Patanjali denomina al conjunto de *dhârana*, *dhyaâna* y *samâdhi*), del objeto sensible, con el cual nos hemos puesto preliminarmente en relación de simpatía según un acto de amor, para luego reproducirlo desde adentro, como algo en lo cual lo absolutamente subjetivo, como tal, es también lo inmediatamente objetivo.

La pura e indeterminada posibilidad o tela de la nueva experiencia (*anotajyotih*) es denominada “Luz astral” o “Gran agente mágico” por parte del ocultismo occidental. Ello constituye el sustrato elemental en el cual se desarrollan las diferentes fases de la purificación y de la realización, del que es necesario ahora brevemente hacer mención.

El mundo, en cuanto reemergente en actividad en la “luz astral”, aparece, en su inmediatez, como **mundo dinámico** o elemental. En el mismo las diferentes determinaciones son inmediatamente vividas en su transparencia en una función dinámica que las produce. Esta función se encuentra entramada en la misma sustancia del Yo; la misma no existe sino dentro de un acto del Yo y como un momento de su interioridad: por otro lado en la misma es siempre reconocido el carácter de realidad y de objetividad relativo a la cosa o fenómeno sensible que la misma resuelve. La exterioridad es así vivida en interioridad, es más, aquí el Yo no es sino en la medida en la cual se realiza dinámicamente desde afuera. El Yo supera y resuelve positivamente aquella concreta encarnación propia que es correlativa a las determinaciones sensibles, en cuanto sale de sí y logra sentir interiormente y productivamente todo lo que antes se le contraponía como mundo exterior. Más él es capaz de una especie de sensibilidad por las cosas externas, análoga a aquella en la cual el poeta dramatiza y humaniza a la naturaleza con su estado de ánimo, aunque absolutamente objetiva —referida a las cosas en sí mismas— más él convierte en concreta su autonomía y libertad. Él es ahora interior —y según una interioridad absoluta porque redimida en

el valor de autarquía y más fuerte que cualquier contingencia— sólo en la medida en la cual interioriza lo externo. Para realizar esta experiencia se requiere una gran intrepidez: se trata como de renunciar a cualquier tierra firme y de lanzarse afuera de sí, en el abismo y en las tinieblas. Y a ello se opone un indecible terror. Se comprende entonces cuánto sea necesaria, para superar un tal paso, la costumbre de la abnegación y de la entrega. Para conquistar para la libertad al mundo, es necesario tener el coraje de lanzarse afuera de sí mismo. El pequeño egoísmo, contraído y encerrado en un vasto centro no expresa sino el miedo y la insuficiencia respecto de la potencia creativa del Yo: no se sabe crear, no nos sabemos afirmar en aquella potencia positiva que transfiguraría el mundo sensible en el de la libertad justamente a causa de este egoísmo, de este miedo por la actividad pura del amor como por una muerte, por esta “avaricia” radical, tal como la denominó Lao-tse ¹⁶. La fe activa, la energía creadora espiritual es, esencialmente éxtasis, trascenderse. La intrepidez de lanzarse más allá de sí es el órgano generador del mundo dinámico, así como de los otros mundos suprasensibles, y quien no sabe hacerse suficiente a la misma, quien teme perderse, permanece en una abstracta y vacía consistencia o en el plano de la *ustérema*. Aquí es literalmente verdadero que quien querrá salvar la propia vida la perderá y que sólo el que la donará la convertirá en realmente viviente.

Ahora bien, interiorizar lo exterior es también una forma de proyectar, un separar de sí lo interior. Las formaciones dinámicas, en cuanto se encuentran referidas a un objetivo, son distinguidas del Yo, por lo cual el nuevo mundo llega a representar la exteriorización del mismo cuerpo trascendental del *samskâra*, en su primer potencia de simple dinamicidad eficiente. Más allá del fenómeno el Yo crea pues con su misma sustancia —desde su interior— el “primer integral” de aquel, es decir, la variada función dinámica de la cual deriva aquel. Pero produciéndose y objetivándose en el mundo dinámico —en cuanto se construye como la energía capaz de hacer efectivamente tal cosa— el Yo se genera con respecto a la fuerza eficiente de su *samskâra* en un principio mágico, es decir, en un principio que es interiormente superior a ella. Puesto que a todo objeto le corresponde un

¹⁶ Trad. cit. pg. XIV, véase G. Ribemont-Dessaignes, *L'empereur de Chine*, Paris, 1921, pg. 56: “Un homme peut-il être Dieu? — Oui — Lequel? — La sphère est retractée, le centre s'est irradié”.

sujeto, toda objetivación de lo interno realiza un principio más profundo respecto de lo que se ha objetivado y que es libre respecto de éste, por lo que no está más condicionado sino que en vez lo condiciona. Proyectando la propia dinamicidad, convirtiéndola en un objetivo, el Yo se purifica de ésta y se convierte en su soberano.

El pasaje a la ulterior experiencia puede ser hecho comprensible como sigue. En el punto precedente el Yo debe poner afuera de sí a su interna y trascendental dinamicidad; ésta es la exigencia: pero esta misma proyección requiere a su vez una dinamicidad, la cual no queda proyectada. La exigencia quiere en vez que cada dinamicidad trascendental sea extrapuesta, si se quiere que la soberanía sobre el plano eficiente del *samskâra* sea absoluta. Ahora resulta claro que esta exigencia no queda satisfecha por una simple proyección de esta facultad de proyectar, puesto que ello lleva a un círculo vicioso: más bien por un nuevo modo en el cual sea vivida la actividad de proyectar en general. Este nuevo modo debe elevar la distinción a una nueva potencia, debe, en un cierto sentido, distanciarlo de sí. Ahora el distinguir que daba vida al mundo dinámico era inmediatamente referido al Yo y se desarrollaba según una dirección desde adentro hacia fuera. A ello le sigue que cuando la actividad, dentro de la cual deviene y se forma aquella subjetividad, que inmediatamente es también objetividad, no sea más vivida como una producción partiendo del Yo, sino como un recibirse, como un acogerse, como un venirse al encuentro desde lo externo, cuando la dirección sea invertida y comprendida casi como un pronunciarse de lo objetivo hacia y dentro del Yo, entonces la misma distinción quedaría como algo distinto y exterior. El mundo que así se genera en el "gran agente mágico" es el conocido por una cierta mística y por el neosacramentalismo como "mundo de la inspiración" y por el exoterismo hindú como *Devakan* inferior. La forma de percepción se transforma en el mismo de centrífuga en centrípeta, permaneciendo sin embargo como muy diferente de la sensible por el hecho de que el Yo es aquí íntimo con respecto a la totalidad del proceso, en cuanto tal proceso es el mismo mundo dinámico de la productividad creativa, aunque casi como contemplada desde afuera, vivida como refleja y así invertida, por un espejo. Tenemos así como un expresarse de las cosas en el Yo, pero éste se encuentra íntimamente compenetrado y presente en el punto mismo del cual procede la expresión, puesto que este punto no es sino aquella

centralidad que le resulta inherente dentro del mundo dinámico, exteriorizada. Con lo cual se realiza una ulterior distinción y liberación. En las determinaciones del nuevo mundo en efecto no se tiene más la simple función dinámica, sino que junto a ésta se objetiva y exterioriza el principio superior a ella, del cual ha sido convertida en posible: se tienen por lo tanto unidades en sí mismas distintas y sin embargo mediadas. Ahora bien, la eficiencia mediada y unida al principio más interior, por el cual se encuentra condicionada, es propiamente el concepto comprendido como **concebir**. Así el mundo que aparece ahora ante el Yo es como una viviente lengua en la cual un cuerpo de significados se concibe y expresa: el mismo revela y encarna la interioridad profunda del *samskâra* en el momento de su formación en un conjunto de exigencias, de valores, de razones originarias¹⁷. El objetivo toma pues el sentido de espejo de la elemental personalidad: cada cosa revela la razón profunda desde la cual ha sido originariamente llevada a la existencia **por** el Yo, por lo cual el conjunto del mundo vale para éstos como la materia concreta para su trascendental autoreconocerse. Pero este reconocerse es también distinguirse. El Yo realiza este conocimiento en cuanto aun un más profundo estrato convierte en objetivo y libera y elimina de sí y, como **sujeto** de la nueva experiencia, llega a poseerse en un centro que es interiormente superior. "Esto eres tú", "Esto sin embargo es otro", tales son los principios que son realizados en uno en esta fase y a lo cual apunta el sentido de aquella prueba que el ocultismo vincula al denominado "Guardián del umbral".

Ello nos lleva a la última y suprema fase de la purificación. En el mundo dinámico y en el mundo del verbo el Yo se ha separado del *samskâra* considerado en sus dos primeras potencias trascendentales mas allá del mero fenómeno, es decir, considerado como inmediata eficiencia y como

¹⁷ Este momento de la experiencia mágica es particularmente considerado por el *Mantrashâstra*, el cual ve en el conjunto de las cosas la formación material (*sthûla*) de las articulaciones de un verbo cósmico (*parashabda*), es decir, de una viviente potencia de expresión objetiva. Respecto de ésta el lenguaje humano no sería sino un reflejo correlativo a aquella materialidad y además deformada por las distintas influencias de raza, tiempo, etc. El *Mantraya* tiende a llevar al Yo más allá de un tal reflejo, a afirmarlo en aquel "lenguaje de los Dioses" (*hiranyagarbha-shabda*) que ordena el proceso productivo de las cosas. Véase J. Woodroffe, *The Garland of Letters, Studies in the Mantrashâstra*, Madras, 1922. Respecto de esto se hablará en la mencionada obra sobre los Tantra.

reflejo concebir: aunque además de estas dos potencias existe aun una, relativa al desnudo principio de la egoidad. Esta potencia constituye el centro de la persona y es correlativa a la existencia de la totalidad del mundo en general, en cuanto mundo que se dirige a la formación de la persona. Ahora bien, como el principio de lo individual es el pasaje más allá del mundo de la persona, así pues, según su exigencia, es necesario que el corazón mismo del *samskâra*, el mismo desnudo centro de la persona sea proyectado, sea sentido por el Yo como algo que le resulta contingente, como algo exterior, respecto de lo cual él sea su absoluta causa. El Yo debe tener, respecto de lo que antes constituía para él su más profunda centralidad, el mismo sentimiento que tenía por una cosa del mundo externo sensible. Él debe exteriorizar su mismo Yo. Puesto que él entonces se convierte en su causa incondicionada desde la nada, puesto que con ello realiza el punto de aquel que no es, que no resulta pasivo a la propia existencia, sino que crea desde la nada la propia existencia según un acto absoluto, que todo ente ha compuesto y hecho de libertad. Tan sólo entonces el Yo es plenamente purificado, sólo entonces es el Señor que trasciende el mundo puesto que, al exteriorizarla, él ha trascendido en la totalidad de sus potencias la función trascendental y *samskâra* de la persona, a la cual el mundo remite toda su consistencia.

Por lo tanto en el punto en el cual el Yo hace aparecer a sí mismo ante sí, la catártica resulta cumplida y se abren las puertas para la pura realización mágica. Que la potencia, que el acto absolutamente (y por ende no sólo *formaliter*, sino también *materialiter*) suficiente a sí mismo antes de esta experiencia no sea sino una ilusión y, por lo tanto, como las diferentes posibilidades mágicas que pueden ser adquiridas prescindiendo del metódico proceso de autoliberación, que se ha expuesto, deban fatalmente lograr ser afectadas por un escondido momento de pasividad, ello aparece como algo sumamente claro. Tan sólo en aquel que es causa de sí mismo desde la nada, que ha resuelto el desnudo principio del ser —el Yo— en la libertad, que por lo tanto es contingente respecto de sí mismo, la potencia como valor de autarquía tiene un sentido concreto.

Antes de ir más adelante, vale la pena hacer una nota general en referencia al aspecto cognoscitivo del proceso catártico, también con la finalidad de mostrar como el mismo valorice concretamente la premisa idealista. Es que el idealismo mágico, más allá de su fase de presentación teórica,

concuera plenamente con la gnoseología oriental. Según ésta el tipo fundamental de conocimiento es el de la experiencia directa (*aparokshajnâna*) o actual (*anubhâva*) por el que se tiene como un elemental empirismo y excluye como totalmente problemática y abstracta toda inducción o inferencia mas allá de dato actual. La misma no pone una “cosa en sí” **de**trás del fenómeno como la verdadera realidad, sino que califica como real tan sólo a aquello que es actualmente experimentado: sin embargo admite la posibilidad de variadas formas de experiencia, a cada una de las cuales le resulta correlativa una cierta realidad; las cuales se jerarquizan hasta el grado de una experiencia absoluta, que es la del *Rishi*, sólo en relación con la cual **existe** una realidad absoluta. Los principios de tal gnoseología son pues que conocer es no pensar, sino **ser** la cosa conocida según actualidad y posesión y que el carácter de absoluto no es inherente a una cierta realidad, sino a un cierto modo de experimentar la realidad: es la eternidad realizada en sí por el *Rishi* que, volviendo a derramarse sobre el universo, lo transfigura *sub specie aeternitatis*: es eterno aquello que es contemplado por ojos eternos. Así pues en el punto de partida de la catarsis lo que es **real** es simplemente el fenómeno sensible y detrás del mismo **no hay nada**. El proceso de integración es **sintético** —de lo menos a lo más— es decir, las múltiples funciones trascendentales, de las cuales el fenómeno resultará siendo el “derivado”, **no existen antes del acto de integración que las pone**. Si el fenómeno debe remitirse a una dinamicidad, ésta a un concepto y esto a un ente subjetivo, es necesario que el individuo se proyecte en el fenómeno a sí mismo como dinamicidad, significado y Yo. **El mundo existe como dinamismo, significado, Yo** tan sólo cuando —*sit venia verbis*— el individuo se lanza a sí mismo, elaborándose en las potencias que convienen a los puntos respectivos, dentro de la forma vacía del fenómeno. La existencia **real** de un mundo espiritual, desarrollada en un éter eterno, procede únicamente del proceso de autoliberación o purificación del Yo. En modo particular: en el momento en el cual el individuo se ha hecho capaz de exteriorizar el propio Yo, él adquiere la posibilidad de **experimentar** lo real como conjunto de entidades subjetivas o centros interiores de libertad. Tal es el estadio de intuición o de conciencia cósmica (*énois*). En tanto superior a sí mismo, el Yo trasciende entonces la necesidad de una particular e inconvertible individuación: él es un *continuum* que se mantiene en unidad adentro de lo

discontinuo de infinitas conciencias individuales, en el cual puede proyectarse y que él continúa en una dimensión superior, como la masa submarina de un continente continúa y unifica la multiplicidad de las islas separadas que emerge de las aguas. El punto de la autarquía es el de la penetración, en luz y posesión perfecta, de aquel misterio que se extiende detrás del acto de autoconciencia de quien se tiene a sí mismo según necesidad, porque tal autoconciencia –tal como lo reconociera Schelling– es una lámpara que ilumina tan sólo delante de sí, pero que deja detrás suyo la más profunda tiniebla¹⁸. Aquí entonces conocer es proyectar al Yo adentro de los seres, transferir la propia interioridad de una individuación hacia otra: *intus-ire*. Este modo de conocimiento, referido a su posibilidad da la señal de la cumplida realización de lo que permanece absolutamente separado en tanto principio mágico.

[En lo que se ha dicho en los ensayos anteriores acerca del presupuesto gnoseológico del idealismo mágico, resulta implícito el **solipsismo**. Es decir no puede admitirse en manera alguna la existencia de una multiplicidad de sujetos que posean cada uno la misma realidad y dignidad de mi sujeto. Puesto que aquella desnuda e inmanente certidumbre, que por sí sola puedo denominar Yo, es **inmultiplicable**; la misma es una absoluta experiencia que media todo y que, en sí misma no es mediada por nada. Por lo cual hablar de “otro” Yo es una contradicción en los términos: el “otro” Yo en efecto, en cuanto “otro”, no es más Yo, es decir, no es más una centralidad y subjetividad, sino algo mediado. Pero, como tal, el mismo se encuentra condicionado por el único Yo, puesto que éste, del mismo modo que el inmediato *kat'exojén*, es la potencia y el presupuesto de toda mediación. En suma: el otro Yo no es un Yo, sino un objeto particular de mi experiencia, un elemento periférico en el cual es proyectada la nota de mi subjetividad. Una vez formulado esto, resulta claro que no se puede admitir que los “otros” Yo tengan la misma dignidad metafísica del único Yo y una existencia real y autónoma sino a condición de caer en la irreflexión, es decir, en la inmersión en el objeto que se pone olvidándose de sí mismo como sujeto y condición de ponerse a sí mismo del mismo modo que del objeto mismo. Se puede también admitir que el único Yo sea una abstracción afuera de la relación con una experiencia en la cual varios objetos son acompañados por la nota de la subjetividad: pero esta **correlación** de hecho no excluye, sino que implica, una **subordinación** de derecho. Tal como ya lo notaron los Pitagóricos, cada número es tal en virtud del Uno: los muchos, sin un principio que los ponga en relación, no serían ni siquiera muchos, sino tantas unidades separadas. Así dos conciencias, que fuesen absolutamente dos, no serían dos, sino una conciencia y una conciencia incommunicables entre sí, es decir, una sola conciencia. Por lo cual la multiplicidad de las conciencias implica una conciencia superior, en la cual estén contenidas del mismo modo que los

¹⁸ F. W. Schelling, *Der transzendente Idealismus*, sección, I, c. 1, 4.

miembros en la unidad del cuerpo. Ahora bien, la cuestión fundamental es: ¿dónde cae el acento del Yo –comprendido como aquella experiencia inmultiplicable de la cual se hablara– sobre la relación (es decir, sobre lo que comprende a todos los términos), o bien sobre uno de los elementos puestos en relación?

Lo que decide la alternativa es un acto de libertad. El idealismo mágico decide por el primer caso y sin embargo pone al Yo en lo que comprende todo y que no es comprendido por nada. Salvo que esta comprensión no debe entenderse como algo actualmente perfecto: el conjunto de la experiencia es por cierto el cuerpo del Yo (y éste no puede pues prescindir de la misma y aislarse), pero un cuerpo en vías de organizarse, un cuerpo afectado por “quanta” de privación y no plenamente dominado, unificado y transparente en el puro principio de la autarquía. La unidad perfecta es más bien el *terminus ad quem* del desarrollo mágico. Ahora bien, a través de tal desarrollo es posible experimentar como Yo –y por lo tanto actuar en el principio central del propio ser– a aquello que en vez en el orden de la experiencia sensible no era sino un objeto particular al cual sólo por inferencia –como una hipótesis y un principio explicativo– se había vinculado la nota de la subjetividad.

Es que la conciencia no es un punto estático, sino que admite grados de profundidad y de intensidad. Profundizándose, superando al “ser” de un particular individuo –es decir haciéndose de conciencia individuada aquella conciencia individualizadora que, como tal, es indiferente respecto de infinitas individuaciones– el individuo puede experimentarse en una multiplicidad de sujetos sin que con ello se mueva de sí mismo (éste es el sentido del “nosotros” iniciático, cuyo *caput mortuum* es el “nosotros” regio y pontifical). Pero también en este punto la **subordinación** es la última instancia: el Yo permanece como el principio supremo que corresponde a los diferentes sujetos en los cuales se experimenta, así como a las distintas funciones de un cuerpo corresponde la entelequia o principio orgánico de la misma.

Entre persona y “Sujeto universal” no existe pues alteridad, sino continuidad y progresividad: la persona es el Sujeto universal en potencia y el Sujeto universal es el acto de la persona. No se debe dar por lo tanto como ya existente actualmente más allá de la conciencia del individuo al punto en el cual los diferentes sujetos son uno solo según una síntesis orgánica perfecta. La distancia entre mí y los “otros” –el hecho de que no puedo decir a toda mi experiencia: “Yo”, sino que sufro en cambio la violencia de una distinción– no es sino el símbolo de la distancia entre mí y mí, no es sino el carácter de privación inherente a lo que es potencia. Es necesario ahora partir de esta privación y más allá de la misma afirmar el acto: tan sólo entonces existirá el Dios, el sujeto de los sujetos, la mónada de las mónadas. El sentido de esto se lo puede expresar con Eckhart: “Yo –el Único– elevo a todas las criaturas de su conciencia a la mía porque en ésta se convierten en unidad”¹⁹. Como si el conjunto de los seres a los cuales mi experiencia se encuentra vinculada y que se me resisten como si fuesen una materia inorgánica, que

¹⁹ Meister Eckhart, ed. Cit. T. I, pg. 164; véase T. I, pg. 163: “Todas las criaturas tienden a su suprema perfección, todas aspiran a pasar de la vida a la sustancia: todas se conducen en mi razón para convertirse en razón. ¡Y Yo –el Único– reduzco nuevamente

solicita a mi potencia la unidad, el punto que le dará vida, persuasión. A ello alude el Cristo cuando, en los "Actos apócrifos de Juan" habla del "Recogimiento de los miembros de lo Inefable"²⁰. En caso diferente como extrema instancia y principio de lo absoluto queda el Yo personal de la experiencia sensible y más allá de las contingencias de ésta no hay ningún otro. Aun una vez el proceso es **sintético**. No se tiene como una rama que llega a reconocerse en la planta –ya existente más allá de la finitud de su conciencia y presupuesta por éste– y que en un tal reconocerse llega a comunicar con los otros sujetos finitos o ramas que coexistían con él en la planta (así como según la opinión de E. Carpenter): debe más bien decirse que la rama crea de la nada o de sí, progresivamente, la más perfecta unidad que es el árbol y con ello da paulatinamente a los "otros" una realidad que antes éstos, como otros, no tenían. El concepto del progreso de una privación a una suficiencia que ya no existía antes o al lado del acto que la realiza, éste es, tal como se lo ha dicho, el centro de la presente doctrina].

4

A través de la catarsis, el Yo ha recreado el propio *samskâra*, es decir, la propia personalidad trascendental: distinguiéndose de ésta, él ha convertido en libertad aquel conjunto particular con el cual el principio del para sí o de la reflexión se reafirmó y concretó mas allá del mundo de ser. Todo lo que ha acontecido –es decir el mundo espiritual– no podría nunca convertirse sin libertad y la potencia del individuo, que se quiere en el valor de la suficiencia. Sin embargo, lo que se ha desarrollado hasta el límite de la conciencia cósmica es aun un mundo de fenómeno y de apariencia según lo que se ha por lo demás dicho en los ensayos anteriores, sólo **dentro** del acto absolutamente suficiente una determinación adquiere absoluta realidad, sólo un tal acto la libera de la mala contingencia y la hace resplandecer en lo incondicionado. Sin embargo la posibilidad de un tal acto nace sólo al final del proceso de catarsis. Es así que cuando el Yo no se dirige hacia otra parte, en la realización propiamente dicha, él puede recaer en un ingenuo realismo suprasensible, es decir, puede creer que la

a todas las criaturas a Dios! Piense pues cada uno en lo que hace". Acerca del concepto eckhartiano de *Vernunft*, que, como el de *lógos* de la primera sabiduría griega se transforma en el concepto de suficiencia, véase *Ibíd.* Pág. 167: "En el calmo desierto de la divinidad (*Gottheit* – opuesta a *Gott* como la causa del propio efecto) en la cual nada es nunca penetrado, en el silencio indistinto que reposa inmóvil en sí mismo y que sin embargo mueve a todas las cosas; en ello mismo los seres tienen su razón (*vernunftig leben*).

²⁰ M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, -Cambridge, 1897, serie II, pgs. 13 y sig.; véase el pasaje análogo del "Evangelio de Eva" en Epifanio (edición Dindorf, XXVI, 3).

forma de la eternidad le revele entidades existentes en sí y de igual o aun superior dignidad que la potencia individual de la experiencia: allí donde todo esto no aparece, sino en cuanto con su aparecer postula un principio interiormente superior al conjunto del mundo espiritual, con respecto al cual este mundo es contingente. Aquí el místico se detiene: él se identifica con el mundo espiritual y se adecua a las leyes del devenir cósmico, más allá de las cuales él no se reafirma: la resolución del microcosmos en el macrocosmos y, con ésta, la "necesidad libre" es su última palabra. El mago en vez va más allá: él, en cuanto se mantiene en conciencia del principio del poner, **realiza** que la naturaleza no es para nada necesaria y con ello obtiene la suprema liberación (*mahâmukti*), la unicidad (*kaivalya*), el "*samadhi* sin semillas"²¹. Los principios de tal resolución son: "Yo no soy Yo" (es decir: yo no soy el Yo **existente**, sino meramente su potencia), por lo tanto: "Yo no soy mi cuerpo" (o *samskâra*, no soy por lo tanto la naturaleza)²² y finalmente "ni siquiera yo **existo**" (es decir: yo soy causa incondicionada de mi existencia, yo soy contingente a mí mismo, mi ser se encuentra empapado de libertad)²³.

Detengámonos aun un minuto sobre este punto importantísimo. En la filosofía moderna ha reaparecido una concepción que ya creó serias preocupaciones en la primera especulación griega. Tal concepción es la de la **irracionalidad del ser**. La razón en el conjunto de las cosas puede comprender bien lo que son, puede profundizar plenamente y construir conceptualmente su esencia, el "qué cosa" son, pero **que** las cosas **sean**, su desnudo existir, ello es un hecho impenetrable, que puede ser aceptado, pero no explicado, ante el cual la mera razón se detiene²⁴. La **existencia** real de lo racional es por lo tanto radicalmente un irracional, algo irreductible al ser lógico. Por lo tanto Hegel indicó (desde el punto de vista lógico) el puro ser como la pura nada²⁵; igualmente el Griego, en su amor por el puro racional, vio en la existencia una injusticia (Anaximandro), lo que no

²¹ Véase Patanjali, *op. cit.*, III, 49, 50; 54, 55.

²² Vale la pena citar que aquí "naturaleza" o "cuerpo" indican al conjunto metafísico del mundo (por ejemplo, la Idea hegeliana) reducida además a experiencia real.

²³ *Samkhya-Karika*, LXIV.

²⁴ Véase G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1920, III. F. W. Schelling, *Zur Geschichte der neuen Philosophie*, T. 10, pgs. 149 y sig.

²⁵ *Ib.* G. Hegel, *Encyk. der ph. Wissenschaften*, 87.

es o, mejor aun, lo que no debe ser (Parménides), el principio del mal y del desorden (*ápeiron* – que es eskakopoion, Platón); y en cuanto a lo que provee la experiencia fundamental del ser –el Yo– Carlyle reafirma el *álogos* al desafiar al filósofo a explicar no a ésta o a aquella **vestimenta** mía, a ésta o a aquella ley, sino, en general, por qué **yo** estoy **aquí**. Ahora bien, la exigencia de la magia es ésta: reducir el puro ser de hecho bruto, de necesidad opaca que trasciende la potencia del Yo, a acto de libertad; convertir al ser en sí mismo contingente reafirmando al Yo mas acá del mismo; en suma, construir al Yo como causa del ser desde la nada. Y aquí se comprende por qué Lao-tse vincula los atributos de “vacío” y de “no-existente” al Perfecto y, cómo, de la profundidad de la conciencia del Perfecto, pueda decir que cada ser tiene su fundamento en el no-ser. Igualmente, se comprende el concepto, tan atormentado, de *mâyâ*, que para el Tantra significa ilusión y, en el mismo punto, potencia creadora; y finalmente se comprende el sentido del cuerpo supremo del Buddha, del *Dharmakâya*, definido como principio de no-existencia que es base de toda realidad y, por lo tanto, de la doctrina budhista del vacío universal (*shûnyatâda*).

Se ha visto cómo, al término del proceso de catarsis, sea realizado tal principio incondicionado, que resuelve el ser. La fase última de realización mágica consiste en actuar en un cuerpo concreto y mediato un tal principio que, por ahora, es totalmente indeterminado. Para ésta la misma la libertad, además que formal –cual es la relativa a la simple forma activa de percepción, que sin embargo tiene siempre un cierto contenido conforme al *samskâra*– se hace también **material**, es decir, capaz de producir o de agitar arbitrariamente un contenido u objeto cualquiera de la experiencia.

El sentido de esta segunda fase es pues la reafirmación de la potencia de lo incondicionado según los tres grados de la mediación trascendental que definieron los tres mundos de exteriorización del *samskâra*, el dinámico, el del verbo y el del intuir: una dinamicidad, una función de concepción, una interioridad son recabadas de la “ilusión” o *mâyâ* como entes hechos literalmente de libertad, contingencia o arbitrio. Una tal obra es comprendida como la “redención del mundo” o la construcción del cuerpo inmortal o cuerpo mágico. Una gran tentación es en verdad relativa al punto de la liberación: el Yo, que realiza la contingencia de la naturaleza en sí mismo, puede sentirse haber arribado al final del desarrollo y sumergirse en aquel

puro e indeterminado goce de sí que el buddhismo hînâyánico designó como *nirvâna*. Con ello en verdad renunciaría al cuerpo de su carácter concreto y se satisfecería de la abstracta e informe potencia de su libertad, repitiendo sobre otro plano la actitud según la cual el idealista se encierra en la vacía suficiencia del Yo trascendental, indiferente respecto de aquella realidad concreta que tan sólo le puede venir de la reafirmación de la exigencia, que ha dado lugar al Yo trascendental mismo, en seno a la experiencia real del individuo. El ocultismo llama a esta tentación el “gran guardián del umbral”: superarlo significa entender que existe para el principio mágico una percepción ulterior y viviente y que ésta no se conquista sino creándose en aquella energía por la cual se retoma el mundo del no-ser de la ilusión, en el cual ha sido sumergido por el “Liberado” y se le da al mismo un absoluto ser a través de la causalidad desde la nada, de la cual la purificación ha generado el desnudo principio. Tal es el sentido de la “redención del mundo”: la misma es la prueba de la absoluta no-realidad del mundo ejecutada a través de la recreación de éste desde la nada según el arbitrio y coincide con el cumplimiento del Yo mágico en una concreta mediación. Se comprende entonces por qué el “cuerpo mágico” o de “libertad” (la denominación “cuerpo” es aquí naturalmente comprendida en sentido totalmente metafórico) sea denominado con el término *Phankhoautu* (que, literalmente, significa “Libro de las cosas en retorno” o en “restitución” –se compare ello con el concepto de “Restitución final” de la gnosis valentiniana) el tratado secreto que contiene los principios de la alta magia. La acepción moralista según la cual el *nirmanakâya* (=el que renuncia al *nirvâna*) llegaría a sacrificarse por pura piedad por los hombres, prueba cómo la más alta sabiduría pueda ser mortificada y convertida en irreconocible en un *caput mortuum* sucio y opaco respecto de su significado trascendental.

En la fase mágica lo que en la discursividad era facultad del juicio es pues acto incondicionado o arbitrario de creación cósmica. Al ser el fenómeno aquí representado por la experiencia del mundo de la intuición, el primer momento es aquel en el cual tal juicio tiene por objeto –es decir, resuelve– el mundo dinámico; el segundo y el tercero corresponden respectivamente a la creación de potencias mediadas de concepción y de interioridad. Todo este nuevo mundo está constituido no tan sólo formalmente, sino también materialmente, de *mâyâ* o libertad: actuándolo,

el Yo se actúa en tres potencias, denominadas por parte del Rosacruzismo moderno: Yo espiritual, Espíritu de Vida y Hombre-Espíritu; siendo por parte del esoterismo hindú Ishvara, Hiranyagarbha y Virat y que, bajo un cierto aspecto, corresponden al Trikâya o triple modo del Buddha de la escuela mahâyânica –potencias éstas que llegan a constituir su cuerpo mágico. Si en lo mineral, en lo vegetal, en lo animal y en lo personal se quieren comprender las figuraciones de los diferentes momentos de la potencia trascendental, del puro fenómeno muerto a sí mismo a la pura interioridad, entonces se tiene manera de comprender que la ulterior individuación del concepto de cuerpo mágico contenida en la enseñanza que Ishvara, Hiranyagarbha y Virat equivalen respectivamente a los principios vegetal, animal y personal de lo que fue el mundo externo en cuanto resueltos en la función central del autarca. Afirmándose según incondicionalidad en el principio dinámico más allá del fenómeno del reino espiritual propio del punto de la intuición, el Yo tiene, en su experiencia en general, resuelta, anulada o redimida, la mineralidad y, según una tal función, es Virat: análogamente acontece con los otros dos principios. Aquí debe ser recordado que la realidad de las diferentes formaciones de la experiencia se funda en la variada relación según la cual son vividas determinadas funciones de la conciencia, por lo cual decir que por ejemplo la mineralidad se anula, significa tan sólo decir que el Yo se ha puesto con respecto a la relativa función en otra relación, tal que la misma función no es vivida “mineralmente”, sino en otro modo, jerárquicamente superior respecto del mismo. Es que los diferentes reinos de la naturaleza son simples fenómenos: su desaparición significa que es superado el principio de separación que los distancia del Yo y que éste los retoma adentro de sí y regenera en el principio de libertad las funciones de las cuales éstos han sido producidos.

Otra cosa debe ser recordada: un cuerpo humano, en cuanto comprende a los cuatro principios, puede servir como la inmediata materia y, casi, como la palanca para la obra cósmica de creación del cuerpo mágico, y ello porque se trata de la resolución de la función trascendental o raíz metafísica de los elementos, la cual es la misma detrás de los diferentes fenómenos en los cuales éstos se manifiestan: ²⁶ por lo cual al resolver **realmente** por ejemplo la función vegetal del propio cuerpo, es en el mismo punto resuelta la vegetabilidad en general en la totalidad del cosmos.

La acción mágica es, en su esencia, **objetiva**, macrocósmica: lo cual recela de la ingenua concepción, de que el cuerpo inmortal sea un cuerpo particular sublimado, existente **entre** muchos otros, que no son inmortales: el mismo en cambio es la infinitud misma de los cuerpos, vivida por lo tanto desde lo alto de la **unidad** inmortal de una función productivamente libre. En tal sentido el cuerpo del Individuo Absoluto es el universo concebido gradualmente como sistema de vegetabilidad, animalidad y personalidad, y su desarrollo es el desarrollo universal. Se entiende entonces por qué el esoterismo comprendió al cuerpo inmortal como una **gloria**, como el vehículo de todos los poderes superiores del cosmos, puesto que en el Himno gnóstico de la Perla, la “Vestimenta de gloria” se encuentra “sellada con los Nombres, es decir, con los poderes de la jerarquía divina, a partir del Rey de los Reyes ²⁷. El ocultismo occidental denomina Júpiter, Venus y Vulcano a los estados cósmicos correspondientes a la regeneración de los tres mencionados principios, así como a la arbitraria y universal potencia de crear entidades, seres de vida y libres individualidades. Así como el hombre mortal recaba su vida de la ingestión del alimento, del mismo modo el hombre inmortal, el *ántropos árretos*, recaba su vida de la incondicionada creación de los seres desde la nada. La potencia es su materia. Los miembros de su extrema perfección son la reflexión de su carácter absoluto en infinitas individualidades espirituales (puesto que al grado del espíritu queda elevada ahora toda función cósmica), que el Yo mágico cual creador de las mismas, contiene y domina desde lo alto de un principio interiormente superior a las mismas como la entelequia del cuerpo

²⁶ Lo cual aparece en manera explícita y sumamente sugestiva en un ritual mitraico (A. Dieterich, *Eine Mithraliturgie*, Leipzig, 1903), en el cual se refiere el cuerpo perfecto a los distintos elementos en su función originaria, inmortal y de libertad (“origen elemental de mi origen”, sustancia elemental de mi sustancia”, “Agua, Sólido, Aire inmortales”, etc., a confrontarse con el valor metafísico de los distintos elementos según las doctrinas hindúes en J. Woodroff, *The Garland of Letters*, cit. Cap. XXX, XXXI).

²⁷ G. R. S. Mead, *The doctrine of the sutle body in western tradition*, London, 1919, pgs. 110 y sig.: “El mismo (el cuerpo sutil) no era un cuerpo en cualquier orden de cuerpos sutiles..., sino más bien el origen de toda posibilidad de corporación, el *seminarium* del cual todos estos cuerpos podían ser producidos. Estos (los gnósticos cristianos y paganos) sostenían que el cuerpo de resurrección es un cuerpo de libertad y no más de esclavitud. El gran cambio operado por la “resurrección” era fundamental, el mismo liberaba al hombre de las rigideces del “destino”, del dominio de los “regidores”.

actual comprende y domina a sus corpúsculos; circulando, transmutando en éstas y a un mismo tiempo trascendiéndolas en la simpleza de una eterna fulguración.

Ésta es la esencia del desarrollo mágico: una más estrecha deducción lógica y una más articulada individuación de sus fases singulares será expuesta en la tercera época del segundo libro de la obra "*Teoría del Individuo absoluto*". Ulteriores menciones metodológicas serán dadas en ocasión de la exposición de la doctrina tántrica en el ensayo "*El mundo como potencia*"*. Aquí para terminar es necesario hacer una advertencia.

De ninguna manera la potencia, el principio mágico, debe ser vivido como si fuese una condición trascendente, a la cual el individuo debe someterse, si él quiere realizar la persuasión en cuanto confirmación de sí mismo. Ello en verdad constituiría una fuga de sí mismo y, una vez perdido el punto de la centralidad, de ninguna manera se espere reconquistarlo a través de la dirección que así se ha generado y que siempre conduce más lejos de ello. La potencia no debe ser **querida**, buscada o deseada —ello conduciría a una heteronomía o dependencia— la misma no debe preceder a la autoafirmación, sino identificarse con ésta. La persuasión debe por lo tanto ser siempre el *prius*; por lo tanto, en vez de estar condicionada por la totalidad del proceso, es presupuesta por éste como condición de la propia posibilidad²⁸.

Tal como se ha dicho, la perfecta *possessio* no es tanto un estadio privilegiado, cuanto más bien un modo, una forma de vivir un estadio cualquiera así como la totalidad del proceso. Se podría decir que la misma está, a través de la vía del cumplimiento, eternamente presente *formaliter*, aunque también *materialiter*, cae propiamente en el punto en el cual la interior consistencia se ha elevado hasta aquella potencia propia, para la cual el juicio de existencia queda resuelto sin residuo en el juicio de valor, en el cual el verbo, inmediatamente como tal, es carne. Sin embargo también esta distinción, legítima en un cierto plano, esconde un residuo de

*En su primera edición italiana el trabajo aludido sobre el Tantra recibió tal nombre el que fue luego sustituido y modificado sustancialmente en una posterior edición titulada "*El yoga de la potencia*". Tal es el que ha sido tomado por la versión castellana

²⁸ Si se comprende pues en la potencia un medio del Yo para darse aquella certeza de la cual carece, se concuerda plenamente con Weiniger en decir que su sentido es fuga, esclavitud, miedo, refugio de una interna decadencia. Pero por esta vía nadie logrará nunca ni siquiera una migaja de real potencia.

abstracción. La misma en efecto prescinde del carácter actual de la persuasión, por lo cual ésta no es ni el antecedente A ni un consecuente B, sino el intervalo, la fulguración según la cual el Yo, al dar vida a B, se reafirma como negación de A, como tenerse, poseerse frente a un ser propio. Cuando el foco del Yo se centra en este intervalo, el individuo vive ya en lo incondicionado: puesto que en un tal intervalo reluce aquella unidad o simplicidad, que contiene en una síntesis absoluta la potencia de la totalidad del desarrollo, de las más elementales formas del reino del ser a las más gloriosas de la realización mágica, aquel valor sobre el cual, de acuerdo al argumento expuesto de las causas finales, todo gravita. "En la incansable e interminable rueda de Brahmán vaga trépido lo individual puesto que siente al señor de la rueda (*chakravartí*) como otro respecto de él: pero en el momento de su reconocimiento en aquel Yo que eternamente da vuelta la rueda, él inmediatamente realiza la paz de la inmortalidad"²⁹.

²⁹ *Shvetashvatara Upanishad*, I, 6.

VI EXIGENCIAS CONTEMPORÁNEAS HACIA EL IDEALISMO MÁGICO

Una exigencia que se ha asomado varias veces en estas páginas es la de mostrar cómo la concepción del idealismo mágico se desenvuelve según una continuidad lógica que integra a las más avanzadas posturas que la moderna especulación occidental ha conquistado. A una tal exigencia se quiere ahora dar una específica y directa satisfacción considerando a un grupo de pensadores entre los más significativos en la cultura contemporánea, resaltando el tema profundo que informa sus concepciones y mostrando finalmente cómo, cuando a tal temática le fuese dada libre eficiencia, en lo interno de sus mismos sistemas —y sin con ello violentar para nada sus partes existentes, sino llevándolas a una mayor perfección orgánica— se alcanzan aquellas afirmaciones que han sido esbozadas en lo que precede.

Sin embargo hay que comprender primero el sentido de esta **deducción histórica** del idealismo mágico. Es que si se concibe a la historia como existente en sí misma, como imponiendo la cruda fatalidad de un grupo de elementos dados respecto del cual, en una manera u otra, el momento actual llegaría a estar condicionado, una demostración de la necesidad histórica del idealismo mágico en verdad no podría valer sino como una verdadera refutación del idealismo mágico mismo, puesto que el principio fundamental de esta doctrina es la absoluta, incondicionada autodeterminación. La cual no puede por lo tanto tener lugar si frente al Yo se encuentra algo que le sea simplemente dado, algo que se encuentre allí sin participación de su voluntad. Las cosas se desarrollan de otra manera cuando se sostiene con firmeza el principio de la **idealidad** del tiempo y, con ello, de la historia. Si el tiempo no es una cosa en sí sino —tal como lo enseñó Kant— una categoría, el mismo es simplemente un modo con el cual el Yo ordena a la materia de la representación la cual pues, en sí misma, no es temporal ni intemporal, no existe en un antes ni en un después; entonces el fantasma de una determinación fatal por parte del pasado se desvanece en la nada: puesto que en tal caso queda en vez como verdadero que, en cuanto el pasado no existe sino dentro del acto—el cual en sí, bajo

este aspecto, debe comprenderse como metatemporal, y con el cual hago aparecer temporalmente mi variada afirmación; no es el pasado el que condiciona o determina el presente, sino que es el presente el que condiciona o determina al pasado. El pasado queda simplemente como una nota con la cual especifico una parte de mi experiencia actual, puesto que un pasado **en sí**, es decir, un pasado que caiga afuera y que no sea objeto de mi efectiva experiencia es gnoseológicamente un absurdo y un no-ser. De lo cual se sigue que la historia no es otra cosa que una manera según la cual el Yo proyecta sobre la trama del tiempo, diría casi como en una función mítica, lo que él quiere internamente e intemporalmente. En tanto creador de la historia, en el momento histórico actual el individuo no experimenta sino el punto-límite de su misma afirmación. La teoría de la idealidad del tiempo hace pues de la historia una facultad plástica y en sí misma indiferente respecto de la libertad. Ya no es más un hecho tiránico lo que determina y violenta al individuo, sino una criatura dócil, que éste domina y que le refleja y le confirma infaltablemente a posteriori lo que él a priori y metahistóricamente alcanza a afirmar: es más, propiamente, debería decirse que la historia no es otra cosa que la facultad misma de la libertad de reflejar y demostrar a posteriori, a través de la categoría del tiempo, su determinación acontecida a priori en un punto intemporal y metahistórico. La “deducción histórica” es siempre algo que viene después, un *epiginómenon ti* y su necesidad no es sino el fenómeno de la libertad que la determina de manera incondicionada.

Formulada esta premisa, se puede mostrar la necesidad histórica del idealismo mágico sin que tal cuestión implique una contradicción. La misma surge como la **síntesis** de un dialectismo, en el cual la **tesis** es el racionalismo de la filosofía romántica el cual, agotándose en un mundo conceptual abstracto respecto de la realidad y de la individualidad, generó la **antítesis** del materialismo y del positivismo ¹. Por la consumación de la **tesis** en la **antítesis** la vacía idealidad se fue llenando de un contenido concreto en el cual, al término de la izquierda hegeliana (Stirner, Nietzsche), dio nacimiento a la afirmación del individuo real en el marco del valor de lo incondicionado.

¹ El movimiento del “lógos” hegeliano, por el cual éste adquiere su dimensión concreta, no es el de la naturaleza, interior a la pura esfera lógica de la “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”, sino el de la totalidad del hegelianismo, a través de la izquierda hegeliana”, en las ciencias de la naturaleza, con sus órganos propios y que caen afuera del puro apriorismo conceptual se llegó a tomar una determinada conciencia de la realidad concreta.

Se desarrolle este principio de **síntesis** y entonces se es llevado al concepto de una afirmación individual tal que, en el plano mismo del mundo real presentado antitéticamente por las ciencias positivas, instaure aquella suficiencia y aquella mediación, de la cual en el abstracto mundo de lo racional no se había aun conocido sino la imagen sin vida. Así como la **tesis** racionalista culminó en una idealización de lo real, del mismo modo de la **síntesis** del idealismo mágico es postulada una realización de lo ideal (que es luego una verdadera desrealización de lo real), es decir una potencia del individuo tan real como lo era el **ser** y la determinación de la naturaleza estudiada por el momento antitético de la ciencia.

1

Aquel en quien con un fulgor que aturde y en una realidad intensa de vida se ha afirmado en la época moderna el requerimiento del individuo real hacia el valor absoluto, hacia la **persuasión**: aquel que de la manera más neta, rompiendo todos los compromisos con los cuales el Yo deficiente respecto de sí mismo enmascara su *ábios bíos*, ha sabido llevar la vida a su término, obligándola a aquello de lo cual el hombre más que cualquier otra cosa en el mundo tiene **terror**: a ponerse en presencia de sí mismo, a reconocerse, a medirse finalmente con aquel punto que, tan sólo, es el punto del **valor**, del **ser**, tal es Carlos Michelstaedter.

Ya anteriormente se ha tenido ocasión de hacer mención a otras posturas que en Michelstaedter se encuentran afirmadas con una fuerza, y casi una tragicidad, tal de hacer en modo que su obra en gran medida trascienda los marcos de una abstracta exposición discursiva. El punto fundamental sobre el cual tal obra se centra es la exigencia de la "persuasión", es decir, de la absoluta suficiencia respecto de sí mismo del Yo, comprendido como el principio **real** del individuo. Ahora bien, el concepto de la persuasión es señalado por parte de Michelstaedter esencialmente como **negación de las correlaciones**: allí donde el Yo no en sí mismo, sino en "otro" pone el principio de su propia consistencia, allí donde su vida se encuentra condicionada por las cosas y por las relaciones, allí donde existe un elemento cualquiera de dependencia y de necesidad, allí no hay persuasión sino deficiencia, muerte del valor. Valor es tan sólo aquello que existe por sí mismo, que no solicita a nada el

principio de la propia vida y de la propia potencia, la **autarquía**. Así pues, no tan sólo el conjunto de la vida hecha de necesidades, afectos, convenciones sociales, paludamentos intelectuales, etc., sino también el mismo organismo corpóreo y el mismo sistema de la naturaleza (que es comprendido como generado, en su infinitamente recurrente desarrollo espacio-temporal, por la gravitación interminable con el cual la deficiencia persigue al ser, el cual sin embargo, en cuanto lo busca afuera de sí, nunca logrará poseerlo) ² es retomado en la esfera del no-valor.

El Yo que se persuade de ser en cuanto **continúa**, es decir, en cuanto se mantiene afuera de la plenitud de una posesión actual y remite su persuasión a un instante siguiente, del cual él se hace así dependiente; el Yo que escapa de sí mismo en cada presente, que no se tiene sino que se busca y **desea**, y que a su vez en ningún futuro podrá nunca tener, puesto que el futuro es el símbolo mismo de su privación, la sombra que corre junto a quien escapa, según una distancia, del cuerpo de su realidad que se mantiene en cada punto sin cambio, tal es para Michelstaedter el sentido de la vida cotidiana, pero, en uno, el no-valor, lo que no debe ser. Frente a una tal situación la voz de la persuasión es: consistir, resistir con toda la propia vida en cada punto a la deficiencia, no ceder a la vida que se carece a sí misma, buscando afuera o en el futuro, no solicitar, sino apretar en el propio puño al **ser: no ir, sino permanecer** ³. Mientras que la deficiencia acelera el tiempo ansiosa siempre del futuro y llena un presente vacío con el prójimo, la estabilidad del individuo pre-ocupa un infinito tiempo en la actualidad y detiene el tiempo. Su firmeza es una vía vertiginosa para los otros que están en la corriente. Cada instante suyo es un siglo de la vida de los otros, hasta que él haga de sí mismo una llama y llegue a consistir en el último presente ⁴. Para especificar un tal punto es sumamente importante comprender la naturaleza de la correlación que se encuentra contenida en las premisas: dado que el mundo es comprendido como generado por la dirección de la deficiencia, de la cual es casi su concreta encarnación (y en ello queda satisfecha la instancia idealista, es más, valorizada en un significado que la génesis de lo real aquí, como en el buddhismo, es vinculada a un momento de valor, a una dirección de la voluntad), es una ilusión

² *La persuasión y la retórica*, pg. 5.

³ Michelstaedter, *El diálogo de la salud*, Génova, 1912, pgs. 57-58.

⁴ *Ibid.* Pg. 58 y también *La persuasión y la retórica*, pg. 56.

pensar que el punto de la persuasión pueda ser realizado por un abstracto consistir interior y subjetivo en un valor que, como en el estoico, tendría enfrente a un ser (la naturaleza) tal que, aun no teniendo valor, sin embargo es. Aquel que solicita la persuasión debe en vez asumir una responsabilidad universal, la obra de la persuasión es esencialmente cósmica. Es decir, no tengo que escapar a mi deficiencia —esto es, al mundo— sino tomarla sobre mí, adecuarme a su peso y redimirla. Michelstaedter en efecto dice: “Tu no puedes decirte persuadido mientras exista alguna cosa que no esté persuadida” y menciona a la persuasión como “la extrema conciencia de quien es uno con las cosas, tiene en sí a todas las cosas: *èn sunekés*”.⁵ El punto concreto de la persuasión tendría pues el sentido de una consumación cósmica.

Puede servir, a fin de esclarecer el problema central de Michelstaedter, vincular el concepto de la insuficiencia al aristotélico de **acto imperfecto**. Acto imperfecto o impuro es el de las potencias que no llegan por sí mismas a la actualidad, sino que para ello necesitan el concurso de otro. Tal es por ejemplo el acto en la percepción sensible; en el mismo la potencia de percibir no es suficiente a sí misma, no produce por sí la percepción, sino que tiene necesidad de la correlación con el objeto. Ahora bien, el punto fundamental al cual se vincula la postura de Michelstaedter es éste: que el acto imperfecto no resuelve la privación del Yo, sino tan sólo aparentemente el mismo en realidad la reconfirma. Por ejemplo, el Yo tiene sed: mientras que beba él seguirá teniendo sed, puesto que él, bebiendo, confirmará el punto de aquel que no es suficiente respecto de la propia vida, sino que, para vivir, tiene necesidad de “otro”, que no es sino que va: el agua y lo demás no son sino los símbolos de su deficiencia (sobre esto es necesario fijar la atención: **no se desea porque hay una privación del ser, sino que hay una privación del ser porque se desea**, y en segundo lugar: **no es que existe un deseo**, por ejemplo, la sed, **porque hay determinadas cosas**, como por ejemplo el agua, **sino que las cosas deseadas, así como la privación del ser que impulsa hacia ellas, son creadas por el deseo relativo a las mismas**, el cual por lo tanto es el prius que crea la correlación, así como sus dos términos, esto es, la privación y su objeto relativo, la sed y el agua), y en la medida en que se apacienta con la misma y a la misma **solicita** la vida, el Yo se apacienta tan

⁵ *La persuasión y la retórica*, pg. 91.

sólo de la propia privación y permanece en la misma escapando de aquel **acto puro** o perfecto, de aquella agua eterna, de la cual habla el Cristo⁶, en la cual toda sed, así como cada otra privación, será siempre vencida. Esta brama, este oscuro conato que lleva al Yo hacia lo externo, hacia lo “otro”, es aquello que genera el sistema de la realidad finita y contingente. La persuasión, que arde en el momento del absoluto consistir, del puro ser-en-sí, un tal conato tiene pues el sentido de una consumación del mundo.

Ahora bien, es sobre el sentido de tal consumación que es necesario ponerse de acuerdo. Aquí nacen varias consecuencias que Michelstaedter no ha suficientemente desarrollado. Sobre todo, decir que yo no debo escapar de mi deficiencia significa entre otras cosas decir que yo **debo** reconocermme como la función creadora del mundo: a ello le sigue la justificación del idealismo (es decir, del sistema que dice que el mundo es puesto por el Yo) de acuerdo a un imperativo moral. Pero el mundo, de acuerdo a la premisa, es reconocido como negación del valor. Del imperativo general de redimir el mundo, de asumir la persona de la deficiencia, procede entonces, siempre como postulado moral, es decir, no como **constatación** teórica, sino como objeto de una afirmación moralmente imperativa —de una practicidad— un segundo punto: que la misma negación del valor **debe** ser reconocida en un cierto modo como un valor. Este punto es importante. Si en efecto comprendo el deseo que ha generado el mundo como un **dato** bruto, como un absoluto irracional, es evidente que la persuasión, al ser concebida como una negación del mismo, arriba a depender de ello, por lo tanto no es incondicionadamente suficiente a sí misma, sino que debe en vez su vida a “otro” que le permite, en la acción de hacerse, negar, afirmarse. En tal caso, es decir, en el caso de que la misma brama no sea retomada en un orden comprendido en la afirmación del valor, sino que quede absolutamente como un dato, la persuasión no sería pues para nada persuasión, pues el misterio inicial dañaría inexorablemente la perfección convirtiéndola en una ilusión. Por lo tanto como postulado moral habría que admitir que la misma antítesis participa en un cierto modo del valor. ¿Pero de qué manera? Tal cuestión lleva a la vivificación del concepto de persuasión en un principio dinámico.

⁶ *Juan*, IV, 14-15: “Aquel que beba de esta agua tendrá todavía sed, pero el que tomará el agua que yo le daré no tendrá nunca más sed por toda la eternidad; más aun, el agua que le daré se convertirá en él en una fuente de vida eterna”.

Resulta claro en efecto que si la persuasión no se dirige a una pura suficiencia –es decir, a un **estado**– sino a la suficiencia en cuanto negación de una insuficiencia, es decir, a un acto, a una **relación**, la antítesis tiene ciertamente un valor y es explicada: el Yo debe por lo tanto poner en un primer momento la privación, el no-valor, sea aun bajo la condición que el mismo es puesto solamente para que éste deba ser negado, puesto que este acto de negación y sólo éste, hace relucir el valor de la persuasión. Sin embargo: ¿qué es lo que significa negar la antítesis que aquí es lo mismo que decir, la naturaleza? Se recuerde que para Michelstaedter la naturaleza es no-valor en cuanto símbolo, encarnación de la fuga del Yo de la posesión actual de sí mismo, en cuanto correlativo de un acto imperfecto e impuro. No es pues cuestión de anular ésta o aquella determinación, puesto que con ello se atacaría tan sólo el efecto, no la raíz trascendental del no-valor; ni siquiera es cuestión de anular en general toda acción, puesto que la antítesis no es la acción en cuanto acción en general, sino la acción en cuanto fuga de sí mismo, en cuanto “ir”, y no está dicho que toda acción sea necesariamente tal. Lo que es más bien necesario resolver es el modo pasivo, heterónomo, extravertido de acción. Ahora bien la negación de un tal modo está constituida por el de la acción suficiente o acción según potencia, tal como ha sido precedentemente expuesto. Vivir según una posesión perfecta cada acto y por lo tanto transfigurar el conjunto de las determinaciones universales hasta no expresar sino el cuerpo mismo de la infinita *potestas* del Individuo absoluto hecho de potencia, tal es pues el sentido de la consumación cósmica. Así como la concreción de la “retórica” es el desarrollo del mundo de la dependencia y de la necesidad, del mismo modo el carácter concreto de la persuasión es el desarrollo del mundo del autarca como dominador cósmico, y el punto de la desnuda negación es sólo el punto neutro (*laya*) entre las dos fases.

El desarrollo de las concepciones de Michelstaedter en idealismo mágico resulta así según una lógica continuidad. En vez Michelstaedter ha permanecido en un cierto modo firme en la indeterminada negación y ello, en gran parte, por no haberse fijado suficientemente sobre esto: que finito e infinito no son un objeto o una acción cualquiera. El verdadero Señor no tiene en verdad necesidad de negar (en el sentido de anular) y, con el pretexto de convertirla en absoluta, exiliar la vida en una inmóvil e

indiferenciada unidad o fulguración: el acto creador, el acto de potencia – que no es acto de deseo o de violencia, sino acto de don– en vez de destruir la perfecta posesión, la atestigua y reconfirma. Es que Michelstaedter, raptado según la inmediatez en la terrible intensidad en la cual vivió la exigencia del valor absoluto, no pudo dar a ésta un cuerpo concreto y de tal modo desplegarla en la doctrina de la potencia⁷; a lo cual puede vincularse quizás el final trágico de su existencia mortal.

[Sin embargo es correcta la afirmación de Michelstaedter de que “nosotros no queremos saber en relación a cuáles cosas se ha determinado el hombre, sino cómo se ha determinado: cuál fue la relación” (*Escritos inéditos*, extractado del n° 5 de 1922 de “*La Ronda*”, pg. 17; véase *La Persuasión y la Retórica*, pg. 32); es decir, más allá del acto, la forma o el valor según el cual el mismo es vivido por parte del individuo. En verdad, la relación puramente lógica es en una cierta medida indeterminada y el valor es una dimensión superior en la cual la misma se especifica. Otro mérito de Michelstaedter es justamente haber reafirmado la consideración axiológica en el orden metafísico: la “retórica” y la “vía hacia la persuasión” en efecto son discernibles, no desde un punto de vista meramente lógico (pues el mismo “ir” de la deficiencia en cuanto “repetición idéntica de una idéntica situación” tiene en sí mismo la inmovilidad, el permanecer por su más profundo significado), sino desde el punto de vista del valor. Ahora bien, desde esta perspectiva el idealismo mágico encuentra de una importancia extrema el hecho de que Michelstaedter reconozca en un cierto modo que existen dos vías: esta duplicidad es en sí misma un valor; puesto que la afirmación de la persuasión no puede valer como afirmación de una libertad, como afirmación infinita, cuando en sí no tenga la conciencia de que sobre su potencia está también contenida y según indiferencia la posibilidad de una afirmación del mismo no-valor como valor: siendo libre e infinito tan sólo el Señor del Sí y del No (véase sobre esto: *Teoría dell' Individuo assoluto*, I, 1-5). La otra justificación de la antítesis, de la cual se ha hablado más arriba, tiene evidentemente como presupuesto la opción positiva por la “persuasión”.]

2

Si en Michelstaedter predomina el momento de la absoluta afirmación

⁷ Vale apenas la pena notar cómo en la conexión del concepto de potencia con el de autarquía, el idealismo mágico supera la objeción que se le ha hecho en el sentido de que en la potencia el mismo cree una condición para la persuasión y de este modo una nueva retórica. También adentro del proceso de la persuasión queda en dicha doctrina siempre el primer ideal de la potencia y la condición de su posibilidad, así como el significado permanece como el primer ideal de la expresión en la cual sin embargo el mismo adquiere cuerpo y concreción.

del valor que, casi replegada sobre su misma interior y arrolladora intensidad, renuncia en un cierto modo a un cuerpo concreto, en Otto Braun se pone en cambio de relieve esencialmente el aspecto de la potencia eficiente, de la transformación del valor en fuerza absoluta que opera adentro en el seno mismo de la antítesis de la cruda realidad. La breve vida de Braun, tal como nos es revelada en fragmentos de un diario y de cartas, asume así –dentro del ámbito del disenso entre la realidad y la absoluta voluntad que ya arrollara y quebrara las nobles vidas de Rimbaud, de Nietzsche, de Weiniger y del mismo Michelstaedter– el valor de un símbolo.

En Braun no es cuestión de una filosofía, cuando se entienda por ésta una árida y abstracta arquitectura conceptual; aun un conjunto de juicios de una profundidad y de una lucidez sumamente extraordinaria, cuando se piense en que brotaron de un niño imberbe y los testimonios de un sentir intenso y exquisito, pasan aquí a segundo plano: lo que en él en cambio interesa fundamentalmente y que constituye como un signo precursor de una nueva época, es el espectáculo grandioso del autocrearse de una voluntad titánica, de una fe inquebrantable, de una potencia demiúrgica en la cual el valor se convierte en vida, en realidad absoluta. “Dios, nos dice ⁸, quiere convertirse en cuerpo, y por lo tanto tiene necesidad del hombre”. Este hombre que realizará el Dios es el hombre futuro, el Héroe moderno. “Sé un titán”; evangelio de la voluntad, así es como suena el mandamiento del Braun onceañero.

Casi como por un seguro instinto, ya desde niño se le apareció como algo claro cual fuese el único lugar para un real proceder en la historia del espíritu: por lo cual se opuso enérgicamente, como si de tratara de “algo delictivo e incluso diabólico”, al reaflojar del sentimiento religioso por el cual, huyendo de la propia responsabilidad, se llegue a confirmar la propia ignavia en la fuga hacia una trascendencia religiosa o en formas caducas y superadas. Igualmente, muy poco se preocupa del fantaseo místico o de la vacía especulación: “nosotros hoy en día no tenemos más el derecho ni el tiempo para ser místicos: tenemos necesidad de gente que se sumerja en la vida y sea poderosa en la acción para llevar a cumplimiento algo nuevo, puesto que algo nuevo se aproxima y yo lo siento” (pg. 31). Un tema fundamental en él es la voluntad de ser de este mundo terrenal,

⁸ O. Braun, *Aus nachgelassenen Schriften eines Frühvollendeten herausgegeben*, Berlín, 1921, pg. 182.

plenamente de este mundo (39), no ya para aceptarlo, sino para dominarlo y recrearlo. La elaboración de una potencia activa, creadora, sintética para la cual lo real se convierta en totalmente transparente en un valor espiritual, fue esto lo que él sintió para su vía; y él quiso seguir esta vía siempre en forma inquebrantable, suscitando, plasmando, martillando todas aquellas energías en las cuales desembocaba su adolescencia, absorbiendo ávidamente todo aquello que la naturaleza y la cultura podían ofrecerle, para luego refundirlo en aquella forma, en aquel valor único, que se había prefijado: “Transformar todo lo que viene, conformándolo a mi fin: en esto consiste para mí la libertad de la voluntad” (pg. 148). Él entiende tan netamente la necesidad de acoger aquellas fuerzas, por las cuales sólo el “deber ser” puede también ser y el vacío endurecimiento estoico puede ser superado: se formula como un mandamiento el de ser capaz de grandes pasiones, aunque bajo un tal dominio de sí mismo, en modo tal que como si del hecho de poner la mano sobre una palanca dependa que se mantengan quietas o se desencadenen. Y en esto se encuentra también la clave para comprender la coexistencia, dentro de la rígida disciplina de la voluntad, de un vasto sentido para la vida del arte y de la naturaleza. Él mismo era conciente de que se hundía en la intuición de las cosas, en cuanto con ello apuntaba a tomar conciencia del elemental grado de aquella potencia formativa que era la materia bruta del futuro héroe y que ya resonaba en él cuando, de joven, se lanzaba en enloquecedoras carreras nocturnas a través de selvas bajo la tempestad. Pero Braun sintió el deber de mediar absolutamente esta energía primordial: intuyó la dispersión inevitable inherente a la simple acumulación y multiplicación de las experiencias y la riqueza de la materia se sometió a la cerrada forma de la individualidad: “Sé suficiente respecto de ti mismo” –soledad del Único como condición de la genialidad– y llega incluso a desconfiar de la “actividad pasiva”, del entusiasmo de la creación y de la inspiración que nos posee, más que ser nosotros los que la poseamos, para sustituir con ello la pura forma de la voluntad, la producción plenamente refrenada y conciente. Así, habiendo estallado la primera guerra mundial, él supo ver en la misma un medio para disciplinarse, para dominarse, para convertirse en viril y hallar en sí la plenitud, la potencia y la belleza para aquella existencia prodigiosa a la cual él aspiraba: por lo cual en los mismos ordenamientos de servicio supo valorar el símbolo de aquella “disciplina del espíritu, íntimamente inflamado

de pasión, pero exteriormente rígido y templado como el acero, que contiene en magnífica medida la desmesura del infinito” (pg. 150). Por lo demás, la misma adhesión a la idea de patria fue comprendida por él como provisoria, como un simple escalón para poder luego dominar una más vasta realidad: “no antes de que las raíces se hayan desparramado en el fondo en los terrones maternos y hayan absorbido con amorosa avidez el zumo de la tierra patria, puede la copa sin daño expandirse más lejos”. Es sin embargo cierto que a veces su juventud y su ardor hicieron en modo tal que el medio se transmutase en fin. En cualquier caso la prueba fue fatal: una granada quebró en los campos de Francia su vida aun no veinteañera.

Por lo tanto debe quizás sostenerse que a aquel “signo de un valor” a aquel “símbolo” que Braun soñaba carlylianamente ser, muy poco él habría podido agregar a lo que ya había vivido y que se puede conocer a través de sus apuntes y de sus cartas; puesto que, tal como se ha dicho, el profundo y esencial valor de la figura de Braun resulta tan sólo de un punto de vista formal: como pura autocreación de una potencia y de una voluntad absoluta. Cuando en vez se fuera a ver aquí hacia qué cosa inmediatamente esta potencia y voluntad apuntasen en la conciencia de Braun, nos hallamos con posturas sumamente dudosas. Es cierto que el fin que él acariciaba y al cual se proponía dedicar una vasta obra, era el Estado: al religioso, al poeta y al sabio él le contraponía el héroe, y héroe para él significaba hombre de Estado, aun advirtiendo que como hombre de Estado él concebía una cosa muy distinta de aquello que hoy en día se concibe (pg. 162). De cualquier forma no aparece con claridad en cuál tipo de Estado se debería haber realizado su héroe: por un lado Braun se refiere a una particular acepción del socialismo, por el otro a la tiranía griega, al tipo del dominador napoleónico o nietzscheano sin explicitar cómo estos dos momentos puedan conciliarse. De cualquier forma, la vía es falsa. En verdad, si se lleva a la voluntad a quererse plenamente, a poseerse en su más profunda esencia trascendental, entonces aparece la ilusión del dominio sobre otros seres, en cuanto realizado en el ámbito social. Antes de poder realmente dominar a los otros, es necesario poder dominarse a sí mismo y por lo tanto poseer plenamente el propio cuerpo, este cuerpo alto seis pies en el cual, al decir de Buddha, “se encuentra contenido el mundo, el origen del mundo, la consumación del mundo y la

vía que conduce a la consumación del mundo”: el dominador nietzscheano, que una vil congestión cerebral o la brutal violencia de un proyectil o de una daga pueden lanzar al no-ser, no es sino la ironía del dominador. Tan sólo desde lo alto del cuerpo plenamente resuelto en la libertad, del *sambhogakâya*, del Mahâyâna, es posible dominar y vivir no tan sólo a los seres de una tierra, sino a los infinitos seres como miembros del único cuerpo del Yo, como expresión y realización de la potencia y de la autarquía de éste.

Otro y aun más grande defecto, acentuado en Braun en los últimos años, es la trascendencia del valor. Él sentía a veces la voluntad titánica del hombre subordinada a un superior deber, él humillaba al Yo en la sumisión a un deber, a una misión que parecía procederle casi de un *demon*, de una potencia superior: “¡si yo no me adapto a la voluntad de la época, la época deberá adaptarse a mi voluntad y yo por lo tanto me convierto en lo que soy! Y éste no es el decreto de un arbitrio titánico, sino más bien una devota y humilde obediencia a aquel alto *demon*...” (pg. 162). “Estamos destinados a servir a la divinidad” (pg. 182). Lo cual en verdad llevaría hacia una pendiente muy peligrosa. Y sin embargo Braun se había preguntado “si los dioses no sean otra cosa que símbolos de nuestra voluntad y representen una irrupción súbita de la energía vital, que ha llegado al grado supremo en el mundo corpóreo en modo que la idea en una cierta manera llegue a formar al organismo” (pg. 95-6) y “si los titanes hubiesen vencido, y si Cristo no fuese uno de ellos” (pg. 103).

Es que Braun, absorto en el principio de la potencia en acto, en un cierto modo desplazó el fuego del Yo después del punto de la centralidad originaria: y de este modo en la incondicionalidad de ésta no supo reconocerse plenamente (de allí el sentido del deber), así como en vez Michelstaedter, en su pasión por el absoluto y central consistir, en un cierto modo se enajenó la potencia de una acción suficiente. Se comprendan las dos posturas como cumplimiento la una respecto de la otra, se una en una unidad inescindible el gesto de la potencia y el punto de la persuasión y de la autarquía, entonces se tiene manera de comprender el principio de aquella síntesis que, a través de la vía que el idealismo mágico ha retomado de la sabiduría iniciática, podrá realizar una nueva e inaudita época de la historia del espíritu.

El idealismo moderno puede ser definido así: una exigencia profunda hacia una absoluta autorrealización, la que sin embargo el Yo no asume inmediatamente en su interioridad, sino que simplemente conoce, aprehendiéndola desde afuera en el fenómeno que ella determina en el orden abstractamente racional. En Giovanni Gentile esta situación aparece en modo particularmente neto: en él el esfuerzo por abrazar y dominar al conjunto del mundo en un principio inmanente alcanza su perfección; pero, por otro lado, este principio queda como un simple ente ideal, es el ya criticado “Yo trascendental” así como aquella profunda potencia individual que viviera por ejemplo en Michelstaedter y que no expresa aquí sino un desteñido reflejo. Si Gentile pudiese denominar realmente “Yo” al “acto puro” de su racionalismo, entonces se nos aparecería no como el profesor universitario, cuya “actualidad” tiene como límite la reforma de programas escolares, sino como aquella centralidad cósmica que el esoterismo indica por ejemplo en los tipos del *rishi*, del *yoga*, del Cristo y del Buddha. Ésta es toda la diferencia que existe entre el “idealismo actual” y el idealismo mágico. Ahora bien, puesto que el puro racional en sí mismo no podrá nunca tener la propia justificación, se puede mostrar como el sistema de Gentile se basa sobre un crudo hecho, el cual sin embargo, como tal, contradice su principio: por lo cual sobreviene una crisis, a la cual no puede dársele una solución, si no se pasa del primero al segundo idealismo.

El principio fundamental de Gentile es retomado por Hegel y se expresa diciendo que un puro inmediato, un puro ser es gnoseológicamente un absurdo, que la condición de todo ser es un acto que lo ponga para el Yo. De lo cual sigue la prioridad de la categoría del acto sobre cualquier contenido de la experiencia. Un tal acto es naturalmente el del sujeto gnoseológico, del Yo pensante impersonal. Ahora bien, el pensante implica un pensado. Con respecto al concepto de pensado Gentile cae sin embargo en un compromiso: él distingue una “lógica de lo pensado” con leyes propias (relativa a la “naturaleza”) de la “dialéctica del pensante”, es decir, del proceso concreto y actual del pensar o del conocer. Pero si nada es, sino como mediato, lo “pensado” no es nada que se encuentre afuera de una lógica de lo pensado que lo medie, la cual a su vez es inconcebible

afuera del proceso concreto del pensar y por lo tanto de la actualidad del mismo sujeto pensante. Así no hay manera de distinguir en verdad una lógica de lo pensado (o “*logos* abstracto”), regida por leyes propias, del proceso del que piensa (o “*logos* concreto”): aquellas leyes no pueden aparecer sino como particulares formaciones del carácter concreto de éste. No vale decir aquí que el *logos* abstracto no es sino la comprensión o pensamiento abstracto del *logos* concreto⁹, puesto que aquí se volvería a presentar la dificultad en la cuestión de saber cómo sea posible un tal pensamiento abstracto dado que éste, en tanto no pensado, se evapora en la nada; pensado, cesa de ser abstracto, y se convierte en una especie del género del mismo *logos* concreto. El concepto de “pensado” y de “hecho” resulta así afectado por la misma contradicción del *noúmeno* kantiano y se resuelve en el concepto de la determinación en general del que piensa. Se tiene entonces esta situación: por un lado el que piensa o “acto puro” permanece en la categoría única, capaz de retomar en sí todo fenómeno; por el otro, hay que buscar de deducir del mismo un principio de determinación, por lo cual el mismo dé cuenta efectivamente de la multiplicidad y diversidad de los fenómenos mismos que él absorbe. A tal fin Gentile se empeña en considerar la “dialéctica del *logos* concreto”. Pensar, dice, en cuanto autoposición, debe distinguirse, es decir, extinguir en un objeto o no-Yo a la abstracta, puntual identidad del Yo (esto es, determinarse) y, en el reconocerse luego a sí mismo en esta determinación u objeto, mediar, ser como Yo, como autoconciencia. Pero el reconocimiento instaurando la inmediata y puntual identidad, resulta ser un proceso vibrado hasta el infinito.

El interno distanciarse relativo a la autosíntesis, al ponerse del Yo como tal, explicaría pues la génesis de la determinación: pero el mal es que no se explica a sí mismo. Gentile no da en efecto fundamento alguno a esto, de por qué el Yo, en general, distancie de sí a “otro”, y luego también por qué en este “otro” él no se refleje exactamente como por ejemplo según la trinidad divina de Atanasio. En otras palabras, respecto del devenir en Gentile apenas se encuentra una simple exposición, no una deducción trascendental, cuyo sentido no resulta en manera alguna; el mismo queda como un ser de hecho, no un ser de derecho y la necesidad que se le vincula apodícticamente no puede provenir entonces sino de una sugestión

⁹ G. Gentile, *Sistema di lógica come teoría del conoscere*, Bari, 1923, T. II, pg. 121.

empírica. De ello resulta que **antes que la Lógica se encuentra un problema de valor**, el cual sin embargo no es descuidado para nada por parte de Gentile. Puesto que el concepto del Dios aristotélico que se solaza en la eterna identidad de su acto o el del inmanifestado Shakti de los Tantra no ofrecen a priori ninguna inconcebibilidad, debe preguntarse por qué el espíritu tiene que devenir (o que sea devenir). Si se contesta que un espíritu que no se objetivase y sin embargo no deviniese no sería autoconciencia, espíritu, sino naturaleza, se rebate a ello que, aun cuando una tal respuesta fuese algo más que una petición de principio, en realidad naturaleza sería en cambio un espíritu que, en cuanto tal, al estar eternamente obligado a objetivarse y a devenir, no sería para nada distinto de una planta que, en cuanto tal, no puede sino vegetar. Ahora bien, cada "naturaleza" presupone, en su determinación esencial, una ley por la que es aquella naturaleza determinada y no otra, pero a su vez cada ley a un legislador que, en cuanto tal, no puede estar, en sí mismo, sometido a una ley. Es que para Gentile, en tanto se encuentra sujeto al plano de la abstracta especulación, la dimensión del legislador no puede tener algún sentido: creyendo que los problemas quedan resueltos simplemente por transportarlos de la "metafísica del ser" a la del "conocer", creyendo que una cierta determinación de la experiencia tenga que resultar más comprensible cuando, en lugar de sustancia, se la llame "pensado", él entonces se remite al devenir como a una naturaleza imprescindible del pensar, no dándose cuenta de que con ello levanta mil puntos interrogativos para sustituir a los mismos uno que resulta mil veces más grande. ¿Se notará que la objeción presupone el punto de vista "abstracto" el cual, haciendo del acto un objeto, se cierra la vía para entenderlo? Entonces se rebatirá que una tal instancia, sumamente querida por Gentile, no tiene valor, puesto que pretende gratuitamente que se asuma como principio explicativo lo que es convertido por el adversario en materia del problema; en segundo lugar, que en la ebria coalescencia del Yo respecto de su acto, los problemas no sólo no son resueltos, sino que no se arriba ni siquiera a los mismos, y que deglutiendo la oscuridad nos ilusionamos haberla disuelto. Puesto que la "conciencia actual" es comprendida como la forma que retoma cada fenómeno, adherir en forma absoluta a la misma significa, tal como diremos, adherir al mismo mundo, dejarse vivir por éste y por lo tanto terminar en una especie de pasivo misticismo que luego, en concreto, se

identifica con un absoluto y atónito fenomenismo. Por otro lado, según sus mismos principios, Gentile podría muy bien asumir la objeción aquí expuesta justamente porque es "abstracta" (y una objeción, en cuanto no se identifica con su doctrina, para el actualista será siempre y a priori, "abstracta") para así, en contraposición a la misma, tomada como antítesis, crearse "concretamente" en una nueva síntesis. Pero precisamente éste es el punto crítico: puesto que cuando el actualista hiciese esto en verdad, estaría obligado a trascender el plano de lo racional y afirmar el principio de lo arbitrario.

Lo cual puede esclarecerse de la manera que sigue. Lo que para el que se posee en el desnudo centro creador del Yo aparece como gesto de incondicionada libertad, por parte de aquel que en cambio se mantiene en el plano periférico de lo discursivo es vivido en cambio como necesidad lógica, como imprescindible imperatividad de un *Sollen*, como la *vis a tergo* de un deber y de una ley: la afirmación arbitraria, en cuanto es vivida, por decirlo así, desde lo externo, pasivamente, aparece como verdad o necesidad lógica, como apodicticidad. De manera conforme con ello, Gentile entiende la fórmula Yo = no-Yo, en la cual sintetiza el proceso del *logos* concreto, como "condición última e incondicionada de todo pensamiento" (pg. 68), sin darse cuenta de que una condición no puede nunca ser incondicionada y que o el Yo es realmente "*norma sui*", y entonces toda ley no puede ser sino contingente y un "carácter incondicionadamente imperativo de ley del *logos* concreto" (pg. 78) se convierte en sonido vacío¹⁰; o bien existe un límite o ley indiferente respecto de la potencia del Yo, tan sólo en virtud de la cual éste es tal (como el *Anstoss* de la filosofía de Fichte) y claramente postulado por la impotencia de ser o pensarse de otra manera, si bien no propiamente afirmable a nivel gnoseológico; y entonces tanto vale confesarse criaturas y pasar a la religión, puesto que un ídolo no es mejor que otro. No vale aquí objetar, con Rickert¹¹, que la negación de la imperatividad de la ley sería un caso particular de

¹⁰ Resulta claro que con la proposición: "todo pensamiento es una enunciación de verdad, la cual no tendría valor alguno si no tuviese que preferirse y si no se presentase por lo tanto como incondicionadamente imperativa con respecto a su opuesto" (*op. cit.* pg. 300) se es remitido al Eutifrón platónico y a Tomás de Aquino, es decir, a la afirmación de que las cosas no tienen valor porque son queridas, sino que son queridas porque a las mismas se les reconoce un valor en sí, existente en las mismas independientemente del Yo.

ésta en el sentido de que la misma, en tanto es querida, en cuanto es reconocida como digna de elección respecto de la alternativa opuesta de la adhesión a la ley (pg. 79), puesto que ello presupone como acordado lo que está en cuestión, es decir, que no se pueda dar una real negación, en la que no sea posible reafirmarse más allá del dato fáctico de la ley en general del *Sollen*, en modo tal que el modo de vivir el acto según el *Sollen* represente una última instancia. Dificultad ésta que reaparece por otro lado y por lo tanto dentro del problema de cómo sea en general posible la misma filosofía del acto. Puesto que de las dos la una: o el Yo está plenamente compenetrado con su actividad, y entonces no puede abrazarla con una mirada sintética y descubrir la ley general sino que, perdido en la misma, no puede sino aprehender la imprevisible, incoercible contingencia del momento; o bien el Yo, casi como elevándose por encima de sí mismo, puede conocer dicha ley, pero entonces se concede también la contingencia de ésta, puesto que con ella se convierte en un “pensado”, en un distinto y queda pues interiormente superada en el principio que convierte en posible una tal distinción, superación ésta, se tenga en cuenta, que por hipótesis, no tiene nada que ver con las superaciones internas a aquella ley y que son contempladas por ésta. Gentile ha visto la dificultad y, descartada la segunda opción, trata de hacerse suficiente respecto de la otra, diciendo que si él reconoce haber dado con su doctrina no al que piensa en sí, sino un concepto del que piensa y por lo tanto no el que piensa, sino un pensado, concede a su vez la relatividad y el carácter abstracto de un tal “concepto del autoconcepto” (y por lo tanto de su entera filosofía) y se encuentra listo para abandonarlo al devenir indomable del dialectismo (pg. 148), comprendiendo a su misma Lógica “como una simple etapa, abstracta como todas las demás” (Pas. 320-22). Pero la defensa es falsa: la relatividad, la remisión al devenir del espíritu es justamente el contenido principal del concepto gentiliano de la autoconciencia, de aquel “pensado” en el cual Gentile –aquí y ahora– concibe y hace morir al “que piensa”, por lo cual esta relatividad es la hipocresía de la exclusividad y del dogmatismo, este pretendido salir de sí mismo, este sacrificio no cumple otra cosa que un permanecer firme, en el círculo cerrado de la contingencia del momento, que tiene afuera de sí la propia razón.

Si la solución debe ser real, si el círculo vicioso debe ser roto, entonces

¹¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen und Leipzig, 1904, pg. 130.

es necesario que el pasaje no sea el de un concepto a otro, de un “pensado” a otro, sino el de la entera dimensión de la conciencia lógico-discursiva en la superior o más profunda de la absoluta libertad; entonces es necesario superar el concepto creatural de la identidad de libertad y ley, la *vis a tergo* del *Sollen*, y reconocerse en aquel principio incondicionado con respecto al cual el mismo acto es un hecho y que en verdad se encuentra al principio de la filosofía gentiliana aproximadamente en la misma relación que los Gnósticos comprendían entre el principio espiritual y el principio demiúrgico.

Ésta es una situación sumamente significativa: de lo racional mismo surge la instancia de la propia superación: la misma conciencia discursiva impone al Yo ir más allá de la misma, si es que él desea penetrar hasta el fondo de aquel pensamiento que le resuelve el mundo en un principio inmanente. Tal como lo nota agudamente Abbagnano ¹²: que el pensamiento verdadero, el pensamiento que piensa no pueda convertirse nunca en el objeto de sí mismo, que nunca pueda convertirse en pensado, ¿ello qué otra cosa significa sino que el mismo se encuentra afuera del plano de lo racional? Así pues, el esfuerzo de contraer en el pensamiento a toda la realidad y a toda la vida se ha invertido en el vacío ¹³: el acto mismo de celebrar la potencia máxima del pensamiento implica que se lo trasciende en un no-racional. Salvo que aquí surge un nuevo problema: ¿cuál es el sentido de este no-racional? Es decir: ¿en cuál relación se encuentra el Yo con este no-racional? Un tal punto es importante pues define la postura del idealismo mágico con respecto al irracionalismo. Cuando lo no-racional (al cual pues debe remitirse el fundamento de la ley racional, del *Sollen* lógico: toda racionalidad sería el efecto de una afirmación profunda no racional, sino arbitraria) sea para el Yo como una potencia ciega e incoercible, que él de ninguna manera puede dirigir y dominar y del cual se siente como un accidente disperso en un indefinido e imprevisible devenir, debe en verdad reputarse que el pasaje más allá de lo racional no se encuentra aun plenamente cumplido, que el Yo mira entonces el *álogon* desde afuera, que él no se penetra y posee en el centro del principio originario e incondicionado de creación. El irracionalismo que procede de una tal situación es el de Schopenhauer, de Bergson, de Le-Roy, de Abbagnano,

¹² N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli, 1923, pg. 89.

¹³ *Ibid.* pg. 90.

etc. y se confunde con una especie de empirismo vivificado: el mismo marca el momento de tránsito en el cual el Yo se ha ya separado de la alucinación sobre la pura lógica y dirigido a la profunda potencia de donde surge lo lógico, pero por otro lado no se ha aun hundido en esta potencia, por lo cual la vive tan sólo pasivamente. Para quien en vez se ha poseído absolutamente, el *álogon* indica solamente la incondicionalidad de su voluntad, la autarquía. Por lo tanto, más allá de lo abstractamente intelectual, entre el que vive la propia vida como señor y dominador y el que se siente tan sólo como una fuerza demoníaca de una naturaleza que en sí misma resulta pasiva y que tiene afuera de sí la propia razón (por cierto no en el sentido racionalista de la palabra, sino en el griego, usado por Michelstaedter) —en pocas palabras: de una espontaneidad— existe aun un abismo ¹⁴. Resulta claro que cuando la superación de lo racional acontezca en conexión con aquel impulso a la persuasión que en el racionalismo se había manifestado como voluntad de dominar en el pensamiento cada realidad, tan sólo en el momento de la vida vivida según autarquía se remite el principio que puede dar al lógico su justificación: y que por ende en el idealismo mágico deba comprenderse la ulterior dimensión, en la cual se integran las posiciones de la filosofía gentiliana.

Una vez formulado esto, vayamos a fijar definitivamente cuál sea, en última instancia, el valor inherente al idealismo moderno, a partir de Kant hasta Royce, Weber y Gentile. El principio fundamental es que una cosa es la espontaneidad, otra la libertad; una cosa es la actividad de la cual se tiene simplemente en sí el principio (y tal es, según la conocida definición aristotélica, la espontaneidad) otra la actividad de la cual el Yo, además de tener en sí el principio, se encuentra en relación con el mismo en una

¹⁴ Abbagnano le ha hecho al idealismo mágico la siguiente objeción: que la misma situación o exigencia de la autarquía puede finalmente ser considerada como no otra cosa que un momento particular en el infinito e incoercible devenir de la vida: a ello se le puede sin embargo rebatir con el mismo derecho que el experimentar la vida como infinito e incoercible devenir puede en vez ser considerado como el objeto de una particular volición del autarca; lo cual por lo demás es una contingencia que estaría obligada a ser eternamente y solamente una contingencia, por lo que no sería luego una verdadera contingencia. Tal como se ve, se es llevado a la cuestión del plano o dimensión, que al individuo le vale como extrema razón. Una vez que se ha acostumbrado a los ojos con anteojos rojos, se tiene naturalmente manera de ver como rojo lo que también podría no serlo.

relación de posesión. En la espontaneidad lo posible es idéntico a lo real en el sentido de que el acto tiene la forma de un absoluto estar-ligado-a-sí-mismo, de una inconvertible compulsión, de un crudo acontecer: en pocas palabras, en la misma el principio resulta pasivo con respecto a sí mismo. En la libertad lo posible en vez no es idéntico a lo real, un punto de autarquía, de posibilidad real (no de *dinamis*, sino de *potestas*) domina el acto como la extrema razón de su ser o de su no-ser, de su ser así o de su ser de otra manera; por lo cual lo real se dirá contingente con respecto a lo posible, y ello no por la privación, sino por la perfección y por la posesión del principio de actualidad. En relación: una cosa es no tener condiciones desde otro (es decir, no ser coaccionado, la libertad negativa propia justamente de la espontaneidad, de la falsa "*causa sui*" spinoziana), otra es no tener absolutamente condiciones, el ser positivamente libre, lo cual implica la ausencia también de determinaciones internas y la arbitrariedad (la no-inconvertibilidad) del acto. Ahora bien, un ser es un Yo, en cuanto y en tanto el mismo es libertad y no espontaneidad.

Una vez comprendido esto, cuando el idealismo, frente a una contingencia cualquiera de la experiencia, por ejemplo, frente a un océano, él dice que ha sido él quien lo ha puesto, es evidente que él se refiere no a una libertad, sino a una espontaneidad. Él en efecto se refiere al simple representar, a aquel elemental consentimiento (*sunkatatesis*) por el cual, en general, nos damos cuenta (*to be aware*) de las cosas, consentimiento que, si es condición necesaria para toda realidad, en cuanto realidad para el Yo, está muy lejos de ser también condición suficiente. En efecto, en la representación no hay subordinación de la realidad a la posibilidad; el Yo pasivo respecto del propio acto, no afirma tanto las cosas, cuanto más bien éstas se afirman en él. Del mismo modo que la pasión o la emoción, la representación es en verdad algo suyo, que le resulta íntimo y que él recaba de la propia interioridad (y hasta aquí llega la legitimidad de la instancia del idealismo, por lo demás satisfecha hasta por Leibniz), pero no es él, puesto que el Yo no puede decir de dársela libremente a sí mismo, puesto que no se encuentra respecto a las determinaciones de la misma en relación de incondicionada casualidad y de posesión. Consecuentemente en tanto la reducción idealista de la naturaleza a una posición del Yo se alcanza, ello es en cuanto se reduce el Yo mismo a naturaleza, es decir, en cuanto de aquel Yo, que es libertad, no se sabe nada o, mejor aun, se hace

como si no se supiese nada, y, con evidente paralogismo, se confunde el concepto de yo con el del principio de espontaneidad, que es luego en verdad el de naturaleza. De aquí que el sentido del idealista “El yo pone al no-Yo” es en realidad: “La naturaleza se pone a sí misma” o, más simplemente: “Un mundo es (*ist da*)”.

La clave de una tal doctrina es pues el spinozismo. Pero el espinosismo desdogmatizado conduce al fenomenismo. Y esto lo demuestra la misma historia del idealismo. En Kant si en la transposición del Yo individual al impersonal “*Ich denke*” y a la “*Bewusstsein in allgemein*” se tiene el primer paso hacia la disolución de la libertad, queda aun un residuo de interioridad en virtud de la oposición del límite de la cosa en sí a la actividad de la síntesis a priori. El progreso de la teoría de la inmanencia sobre este dualismo es también el de la *détente* de la afirmación individual. El Yo de Fichte no absorbe al no-Yo (la cosa en sí kantiana), sino convirtiéndose en la abstracta *Ichkeit* que se pierde en el mundo de lo preconciente (*vorbewusst*). La Idea hegeliana no reafirma el principio lógico sobre aquel conjunto de determinaciones concretas que la monocroma “filosofía de la identidad” de Schelling dejaba caer afuera de sí, sino a condición de admitir en sí al eterno, al “otro”, de convertirse en dialéctica, de denominar racionales y libres a aquellas determinaciones contingentes de las cosas que, siendo simplemente dadas, estando respecto del Yo en relación de violencia, según justicia deberían decirse tan sólo irracionales (en el sentido griego del término). Y finalmente, dentro de la ruina de la “filosofía de la naturaleza” y del heterológico de la *Ohnmacht der Natur* por un lado, por el otro por el venir a menos del ideal del conocimiento a priori en el orden de las ciencias positivas (a la reducción geométrica y de la mecánica de ciencias deductivas a priori a ciencias experimentales, por lo que se derrumba el presupuesto de la crítica kantiana) se tiene el colapso final de lo individual en el devenir irracional de los fenómenos, con el cual se hace coincidir, sin residuo y ulterior mediación, la misma autoconciencia. El Yo no se convierte en la forma que domina (gnoseológicamente) la contingencia de los fenómenos, el schlegeliano *Chaos ausserhalb des Systems* –sino como la conciencia actual de la filosofía de Gentile, es decir, como la adhesión absoluta al acto de espontaneidad según el cual las cosas se convierten y se afirman en el Yo– sino, tal como se ha dicho, por una especie de pasivo misticismo que en concreto se identifica con un absoluto, atónito fenomenismo.

Se ha ya hecho mención en el segundo ensayo a que, más allá de la identificación de realidad y voluntad (=posibilidad), queda la cuestión respecto de si la voluntad sea el criterio de la realidad o si la realidad sea el criterio de la voluntad –es decir, si lo que acontece se dice real porque es querido (aunque real sólo en la medida en la cual puede decirse querido, en lo demás queda como no real cual correlativo de una privación de la voluntad), o bien si se dice querido porque real, es decir por el simple e irracional hecho de su ser ahí (*dasein*) de su crudo *to óti*: se ha mostrado que sólo la segunda alternativa conviene al actualismo en cuanto el mismo no se eleva a una doctrina de la potencia o idealismo mágico. El ser que el mismo pone de derecho no lo pone así sino de su *sollen*¹⁴. Análogamente, puesto que una gran parte de los acontecimientos de la experiencia en general no puede ser remitida a un principio de deliberación conciente, de predeterminación intencional de parte del Yo real (y que esto sea lo puede probar en cada instante el idealista, en tanto que él no quiera a propósito hacerse trampas a sí mismo)¹⁵, de aquella actividad subjetiva de la cual se hacen poner las cosas hay que abstraer los caracteres de finalidad y de conciente predeterminación; a menos que no se prefiera pasar (así como según la lógica consecuencia que Hartmann ha recabado justamente de las premisas de la filosofía trascendental) a una filosofía del inconsciente. En fin, puesto que de un conjunto por igual vasto de fenómenos no se puede dar ni siquiera a posteriori una construcción lógica, la logicidad propia de esta función cosmogónica del Yo es reducida a un *minimum*, a una abstracta generalidad, a un vacío universal que sea igualmente adecuado a la especificidad de las infinitas distinciones, a lo cual responde justamente el carácter de la lógica propia del acto puro gentiliano, el cual aun pudiéndose decir indiferentemente respecto de todo, es como si no se lo dijese de nada, es un saco que puede por igual contener cualquier cosa¹⁷.

¹⁴ Ya Schelling, en su segunda filosofía (*Zur Geschichte der neuen Philosophie*, S. W., t. X, Pas. 152 y sig.) había observado que si la Idea hegeliana pasa a la naturaleza, la causa de ello no es una necesidad interna a la misma, lógicamente deducible, sino sólo el hecho de la existencia efectiva de una naturaleza.

¹⁶ Véase cap. II de esta obra.

¹⁷ Gentile, *op. cit.* pg. 119, dice explícitamente que el acto puro es como el común denominador de todo concepto o determinación. Ahora bien, de la matemática se sabe que en las ecuaciones de un común denominador (en tanto el mismo no sea nulo) se puede hacer abstracción, dejando esto a los problemas tales cuales son.

Vacía indeterminación desde el punto de vista lógico –aunque, *materialiter*, irracionalidad– inintencionalidad, afinatismo, pasividad, pura espontaneidad, que se consume toda en los varios “aquí-ahora”. Tales son pues las notas que definen la función, en la cual la doctrina de la inmanencia ha creído reconocer su suprema celebración, en tanto se tenga el coraje de reconocer su suprema celebración, en tanto que se tenga el coraje de pensarla hasta el fondo.

En Spinoza aquella ciega espontaneidad de lo que no puede ser sino lo que es, de lo que es pasivo respecto de su propia naturaleza –por lo cual el Yo se reduce a sombra vana e incomprensible– era Dios; en Gentile este Dios se reconoce en su verdad y se hace explícitamente la naturaleza, la locura incoercible de los fenómenos así como la relativa doctrina se identifica, más allá de todo el instrumental lógico, con la de Bergson. En la una como en la otra el individuo no consiste sino que cede, no domina a las cosas, sino que se pierde en éstas y se disuelve en una ebria coalescencia que lo rebaja a la condición de principio demoníaco. Tal es la vía de la corrupción, el autoironizarse de la instancia inmanentista.

En conclusión. Se ha dicho que la mera actividad representativa es condición necesaria pero no suficiente de la realidad de las cosas, dado que éstas son referidas a un Yo. Yo puedo decir haber puesto las cosas, pero en cuanto yo soy espontaneidad no en cuanto soy un Yo, y por lo tanto libertad. Ahora bien, decir que yo, como Yo o principio suficiente, *autarjés*, no puedo reconocerme como causa incondicionada de las representaciones (es decir, de la naturaleza), no quiere decir para nada que estas representaciones sean causadas por “otro” (por cosas reales o existentes en sí mismas), sino simplemente que yo soy insuficiente respecto de una tal parte de mi actividad, la cual es una espontaneidad; que una tal parte aun no está moralizada, que el Yo, como libertad, en la misma sufre una privación. Por lo cual el realismo, tal como se ha dicho, debe ser rechazado *pour une fin de non recevoir*. ¿Cuándo entonces se podrá afirmar verdaderamente el principio del idealismo, que el Yo pone las cosas? Cuando el individuo haya transformado en un cuerpo de libertad la oscura pasión del mundo, es decir, cuando haya hecho pasar la forma según la cual él vive la actividad representativa de espontaneidad, de coincidencia de realidad y posibilidad, a incondicionada y arbitraria causalidad, a potencia. Ante esta tarea, el idealista en cambio huye: al acto real o mágico, al acto que,

poseyéndolas anula las cosas, él le sustituye el acto discursivo, que las reconoce y que se apoya en éstas. Él llama ser a su no-ser, llama real lo que, siendo privación de su potencia, debería en vez, realmente, decirse irreal, y así confirma esta privación, la adula, y se apacienta incestuosamente con ésta. En tanto insuficiente desde el punto del Yo, él abdica y se disuelve en las cosas; ya sea la “racionalidad”, la “historicidad”, la “libertad concreta”, el “Yo trascendental”, etc., no son éstos sino tantos nombres de esta fuga, no son sino los símbolos de su impotencia, sino los valores dados según violencia respecto de aquello que, en relación con el punto de vista del Yo o de la moralidad (en el sentido weinigeriano y michelstaedteriano del término) es no-valor, muerte y oscuridad: naturaleza.

4

El sistema de Gentile expone a nivel discursivo la función general por la cual el mundo sería retomado en el principio inmanente racional; por otro lado se ha visto que tal concepción, pensada a fondo, llega a postular al Yo como principio metaracional de absoluta y arbitraria libertad. Se ha notado aun que aquella función (el “acto puro”) en Gentile permanece como una cosa vacía y en sí misma indistinta, una noche, con respecto a la cual lo que Hegel veía en el Absoluto de Schelling –“en la cual todas las vacas son negras”– se convierte en luz meridiana: y ello no porque abola la distinción, sino porque es distinción uniforme e indiferente, y por lo tanto adecuada por igual a la especificidad de las infinitas distinciones que el mismo retoma, como en un saco. Surge así la tarea de integrar el idealismo actual en primer lugar adecuándolo, según un cuerpo articulado de valores y significados, a las concretas distinciones de la experiencia y, en segundo lugar, reafirmando en el mismo el principio de la absoluta libertad. Lo cual lleva a la consideración de la filosofía de uno de los más poderosos pensadores de la época actual, aun tan poco conocido en Italia, de Octavio Hamelin, a quien, como Braun y Michelstaedter, un trágico destino eclipsó aun en la plenitud de su vida.

El principio fundamental de Hamelin es la relación: no hay nada inteligible, si no es en relación con algo, que sea diferente de ello. Comprender es distinguir. Aunque la relación es comprendida en manera totalmente inmanente y activista, es decir, no como si se diesen ya en sí elementos

distintos que permiten al pensamiento pensar, sino sobre el sentido de que la distinción –y por lo tanto lo distinto– es generada por la energía misma del pensar y del entender. Es el mismo esfuerzo de comprender un determinado elemento el que hace nacer frente al mismo un elemento distinto –el cual antes de este acto no existía– que lo delimita y que, poniéndose a un mismo tiempo en relación con el mismo, lo convierte en inteligible. Así el punto de la comprensión es la síntesis o relación de dos elementos distintos, síntesis que, a su vez, por una exigencia de ulterior comprensión, puede llamar y contraponerse a un nuevo elemento distinto, con lo cual se integra y se ilumina en una superior síntesis y así sucesivamente. La originalidad de un tal principio y su diferencia respecto del de la dialéctica hegeliana (que es “dialéctica de contradictorios” y no de “contrarios”) se encuentra en el carácter de sinteticidad, de positiva constructividad del proceso que define tal cosa: la antítesis no niega o excluye la tesis, sino que se compone y agrega a la misma, la integra; y ello por esto: que el ser supremo no es comprendido por Hamelin platónicamente y hegelianamente como el universal, el cual se realiza por la sucesiva negación de lo particular (puesto que lo particular, en su determinación, es una negación respecto de tal universal: *omnis determinatio negatio est*), sino, aristotélicamente, como el individual, el cual se realiza por el desarrollo de un ser elemental e indeterminado según grados siempre crecientes y originales de perfección, de determinación y de actualidad¹⁸. En virtud del principio hameliniano de los distintos, el universal que para los racionalistas platonizantes (y todo racionalismo,

¹⁸ El concepto fundamental de Hamelin que él ha retomado de Aristóteles, al cual aquí, tal como se ha visto, él se adhiere totalmente, es que lo finito e indeterminado no es algo contradictorio, así como Hegel había afirmado con Spinoza, sino algo incompleto: ello no se niega en sí mismo, sino que posee ya en una cierta medida el ser. Así pues el pasaje de esto hacia lo absoluto no es el del no-ser al ser, sino el de un grado incompleto del ser a su perfección, de modo que el proceso no es de negación sino de composición, de integración, de intensificación: es decir, es algo fundamentalmente positivo y progresivo, una serie no de negaciones, sino de afirmaciones lo desarrolla (O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907, pgs. 32-36). Si en vez se pone que lo finito en cuanto tal es absolutamente no-ser, el proceso no puede tener sino un carácter regresivo y catártico: el mismo está obligado a presuponer al ser como existente ya actualmente más allá del no-ser de lo finito, de modo tal que se revele cuando una negación niegue aquella negación que es lo finito, y tal es la teoría del platonismo.

necesariamente no puede sino ser un platonismo) era el punto de arribo, es convertido en el punto de partida, el grado más pobre de la realidad que, a través de un desarrollo sintético –de lo más simple a lo más complejo, de lo que es menos a lo que es más– tiende a poseerse en lo individual como en su perfección. Así, partiendo de tal principio, Hamelin llega a construir una especie de historia ideal del mundo que iguala por su genialidad a las audaces cosmogonías de la filosofía romántica aun sin perder en ningún punto el contacto con la experiencia concreta y con los resultados de las ciencias positivas, es más, enriqueciéndolos y resaltándolos. De la exigencia del ser de comprenderse siempre más profundamente a través del principio de relación brota la razón genética de los distintos elementos de la representación o categorías. Así la indeterminada relación de ser y de no-ser se desarrolla en el número y en el tiempo, éste en el espacio y en el movimiento, del cual se pasa a la cualidad y al proceso de alteración; el proceso de alteración finalmente se continúa y se integra en la especificación, en la causalidad, en la finalidad, para culminar en la síntesis suprema de la libertad, de la personalidad conciente y señora de sí. Solamente en la personalidad, comprendida como centro de libertad absoluta, como acto incondicionado, el ser logra empuñarse, poseerse: el para sí, la absoluta reflexión de la persona, que en un cierto modo se arranca del ser y frente a la necesidad que es la ley del ser mismo afirma la libertad, tal es para Hamelin el punto en el cual se consuma lógicamente el proceso universal.

Aquí debe notarse primeramente, para prevenir una justificada objeción, que Hamelin explícitamente rechaza la idea de un pensamiento cósmico, de un “Yo pienso” impersonal, que se desenvuelve automáticamente según leyes que, en su crudo estar dadas, serían ininteligibles como la misma materia (pg. 452). La “relación” es para él inmanente al centro conciente y libre y no es necesario sustancializarla en una entidad o ley que subyace por sí misma: también las categorías lógicamente anteriores a la personalidad deben considerarse como conciencia, en grados en mayor o menor medida distintos. Es por lo tanto reafirmada, en contra de Hegel, la prioridad de la libertad sobre las distintas categorías construidas: éstas por cierto constituyen el cuerpo del espíritu, sin embargo un cuerpo completamente manejable y ágil, un cuerpo con el cual el Yo se compenetra, pero del cual también, como libertad, domina a la totalidad del proceso y a su

encadenamiento (pg. 450). Sin embargo Hamelin no lleva esta afirmación hasta sus últimas consecuencias. El espíritu —él dice— construye en un primer momento el ser según un determinismo, puesto que, según el principio general de los distintos, solamente ante el ser cumplido y encerrado en los lazos de la necesidad él puede comprenderse como libertad o contingencia. La libertad estaría así condicionada por el determinismo, si no como por un principio superior, por lo menos como por un correlativo o grado elemental. Queda así la cuestión: la libertad, aun estando condicionada materialmente por el determinismo ¿es también la condición de esta condición, el *prius* ideal que la genera en vista de la propia realización? Es decir: ¿qué es lo que se encuentra antes? ¿la libertad o la ley de la distinción? La libertad es una categoría, aun suprema, del proceso, o bien la misma es lo que contiene y de lo cual recaba vida la totalidad del proceso? O finalmente: ¿el espíritu construye la propia libertad (comprendida como el término último del desarrollo de las categorías) libremente o según necesidad?

Resulta claro que cuando (como en diferentes momentos Hamelin parece llevado a pensar, véase por ejemplo pg. 382) no se reconozca el arbitrio afuera de la totalidad del proceso y como fondo del cual recaba su sustancia la totalidad del edificio dialéctico, no haya manera de exorcizar seriamente el espectro racionalista de una pura razón sin sujeto, de cuyo automatismo en un cierto momento serían producidos, sin saber cómo, el Yo y la libertad. Es decir, entendámonos: una libertad producida necesariamente, una libertad que es tal bajo condiciones, es una ironía de libertad: la libertad producida no puede denominarse tal si el proceso de su construcción resulta necesario, determinado por una ley superior e incondicionada (cual es la de la “*Sittenlehre*” de Fichte, basada sobre el imperativo: “la libertad debe ser”) en vez que querida de manera arbitraria. Se impone por lo tanto que, como principio supremo y originario, sea reconocida la absoluta contingencia, una libertad tal que, con respecto a la misma, aquella realizada por el proceso de la relación no sea sino una opción entre las posibles. Con esta premisa, si no se debe terminar en un círculo vicioso, y si efectivamente el espíritu —comprendido no como una abstracta hipóstasis, sino como el principio de libertad de la persona— debe ser todo y debe comprender todo (pg. 450), es necesario que se nos haga del proceso una idea tal que el principio de una absoluta y eterna síntesis y el del desarrollo progresivo puedan ser conciliados plenamente. Se arriba así a un problema (por lo

demás ya aparecido en la filosofía de los Shakti-tantra con la exigencia de conciliar en una absoluta unidad —Brahmán— la inmóvil conciencia —Shiva o Chit— y la potencia dinámica —Shakti— y en el Mahâyâna con la doctrina del *samsâra* = devenir y nirvâna que no son sino dos rostros coexistentes de una única realidad que es *shûnyatâ* = “vacío”) que se encuentra en el centro del idealismo mágico y al cual éste ha propuesto el concepto de la autarquía como intervalo, concepto que puede decirse el mismo de la relación hameliana en cuanto explicada o vivida como el gesto mismo de la libertad y de la posesión.

Queda en fin por cumplir una última deducción. Hamelin, en cuanto pone en el acto libre de la persona, comprendido como elección incondicionada, a la perfección del ser, ve claramente que el criterio de la realidad de las cosas consiste en su ser queridas por el Yo, que es solamente el acto libre del Yo lo que de posibles (cuales permanecen en las categorías dialécticamente anteriores al punto de la persona) las convierte en reales (y en este pasaje, en conformidad con su principio, él correctamente ve no un salto, sino el pasaje continuo de una potencia más pobre a una más intensa del ser) (pgs. 401-2). Pero entonces el principio de su moral: “quiere plenamente tu voluntad” significa también “actúa el mundo en el absoluto ser” y, en cuanto acto, para él vale lo mismo que decir libertad: “haz existir el mundo consumando la necesidad en libertad, es decir haciéndote ente de potencia”¹⁹. Tal sería la conclusión lógica del sistema

¹⁹ Hamelin justamente observa como Kant, “fiel a las tradiciones de una lógica mucho más preocupada por la extensión de los conceptos que de su contenido, comprendió por forma del conocimiento aquello que el peripatetismo consideraba en cambio como materia, y por lo tanto lo general; e, inversamente, la materia del conocer fue para Kant lo particular y lo individual, en suma, lo concreto de lo cual Aristóteles había hecho e intentado hacer lo formal y lo esencial de las cosas” (op. cit. pg. 10). Es decir: el lugar del acto que para Aristóteles era lo individual y lo real, para Kant es lo universal y lo racional. Así en Kant, como en todo el idealismo desarrollado desde él, el acto tiene el sentido de una fuga del mundo, de una catarsis de lo real en el vacío universal del concepto, en un nuevo *kósmos noetós*. Allí donde, en el idealismo concreto o mágico, el acto tiene la dirección opuesta, de lo ideal a lo real: el mismo tiene a lo racional como una materia abstracta, como una potencia cuyo acto es lo que Kant denomina la materia de la intuición, es decir el *tóde ti*, el mundo concreto; su sentido es pues el cumplimiento del Yo como el kantiano “intelecto intuitivo”, es consumir aquella pasividad de la cual se encuentra impregnada la percepción sensible, en cuanto no produce por sí, según suficiencia y arbitrariamente, su objeto o materia, en el principio de una posición absoluta o mágica.

que entonces concordaría plenamente con el principio: “no dar una persona a tu deficiencia, a tu no-libertad”, tal como lo ha enunciado Michelstaedter y como ha sido desarrollado en lo precedente. Pero a Hamelin esta inferencia se le escapa, o bien él recula ante ésta. En cuanto se mantiene en el centro real de la persona no cae en la escapatoria de Royce y de Gentile, de definir como mía a la voluntad que es relativa al ser irracional e impregnado de necesidad de las cosas y que respecto de mi verdadera voluntad efectivamente es un intruso en el cual la misma no puede y no debe reconocerse; pero, por otro lado, reconociendo la deficiencia de la voluntad concreta con respecto al mundo, deja abierta la cuestión y menciona –aun con muchas reservas y mostrando ser el primero en darse cuenta cuan poco satisfactoria sea tal solución– al teísmo (pgs. 465-8). Si se hubiese mantenido firme en vez en el imperativo de su moral: “quiere plenamente tu pura voluntad”, entonces él habría comprendido que la simple personalidad no es el punto final, que más allá de la misma deben construirse otras categorías, relativas a la consumación del mundo del ser en el mudo de la libertad o su actuación; en otras palabras: relativas a la construcción del Yo mágico. Y puesto que él reconoce que con el advenimiento del momento de la libertad de coexistir y componerse de los distintos se pasa al excluirse de los contradictorios, él habría también comprendido que el principio de esta ulterior fase no puede ser sino el de la negación, a través del cual –más allá del *opus conditionis* construido por la dialéctica de los distintos según necesidad– se llegaría a generar la afirmación del Yo como “cuerpo cósmico” o “cuerpo hecho de libertad” y de “poder”. Es que Hamelin se limita a poner la antítesis del determinismo o naturaleza y ante la misma el puro principio de la libertad, sin por ello hacerse mediar por éste, es decir, convertirlo en plenamente suficiente y coextensivo a su antítesis; por lo cual la última fase de su dialéctica no es a decir verdad sino la primera de un ulterior desarrollo²⁰, que es el considerado por la metodología de la magia, y solamente en el término del cual debe

²⁰ A decir verdad, Hamelin dentro de la sombra del teísmo, hace mención a la idea de un desarrollo ulterior más allá de la persona finita, que sin embargo no construye dialécticamente: él vincula la finitud de la libertad humana a una “caída”, que sin embargo el Yo es llamado a redimir en un proceso en el cual su misma naturaleza mortal sería superada (pgs. 465-7). Pero la mención queda en estado mitológico. La exigencia de comprender qué cosa significa la inmortalidad, cuáles sean sus condiciones concretas y cuál el método de su construcción, no aparece para nada en su obra.

comprenderse el punto en el cual el ser, poseyéndose plenamente como Individuo absoluto, consume lógicamente le devenir universal.

5

Las tendencias suscitadas por Hermann Keyserling, que han dado lugar en Alemania a la denominada “Escuela de la Sabiduría” son interesantes por esto, que las mismas apuntan a transfigurar la síntesis intelectual misma en el principio metaracional de libertad y por lo tanto a desplazar el centro del Yo hacia afuera de la *vis a tergo* de la imperatividad racional y de toda necesidad en general, sin por ello abolir el plano de la experiencia concreta.

La clave de las posturas de Keyserling es el fenómeno de la comprensión. Se considere el punto en el cual el Yo se dice a sí mismo: “he comprendido”. El mismo es esencialmente un punto de espontaneidad, de libertad y de interioridad: no hay manera de obligar a uno a la comprensión. El mismo por otro lado tiene un carácter místico-iluminativo: se busque vivir el momento del “significado”, no de éste o de aquel significado, sino del significado en general, del puro elemento del comprender que condiciona toda comprensión, entonces se sentirá que en el mismo reluce algo inefable, algo que, aun conteniéndolo y apoyándose en el mismo, trasciende absolutamente el conjunto de los medios y de las formas de las cuales ha sido propiciado. Este momento místico del puro comprender es el momento del espíritu. Por cierto, un significado no existe sino en conexión con una cierta forma o naturaleza que lo expresa²¹, pero es también verdadero lo inverso, que el ser comprendida e interiorizada es siempre la condición para que una cosa cualquiera tenga existencia para el Yo (pg. 60) y que por lo tanto la función sintética de la comprensión es, de derecho, el absoluto *prius*, la base a priori de toda experiencia nuestra, si bien según grados sumamente diferentes. Ahora bien, puesto que es absurdo hablar de un sentido existente en las cosas independientemente del Yo (nada tiene por sí mismo sentido sino que todo puede adquirirlo, pg. 188) y puesto que la comprensión se encuentra siempre y esencialmente entramada de espontaneidad y de interioridad, resulta claro que con esto Keyserling llega a definir una función, capaz de reafirmar sobre la totalidad del ámbito de la

²¹ H. Keyserling, *Schöpfersche Erkenntnis, Einführung in die Schule der Weisheit*, Darstadt, 1922, pg. 66.

experiencia humana el principio del Yo libre y creador. Puesto que —y éste es el progreso de Keyserling, ya delineado por Novalis, sobre la “síntesis a priori” de Kant que, como cualquiera sabe, es preconciente (*vorbewusst*), impersonal y abstractamente intelectual— aquí el comprender vale como una potencia incondicionada e inmanente del Yo real, no es un concepto, sino un elemento efectivo de la interioridad, le sigue a ello que la totalidad del mundo asume el carácter de un medio expresivo, de una materia simbólica que el Yo debe asumir, animar y casi recrear con su acción de comprender.

La distinción entre naturaleza y espíritu se reduce así a la que existe entre abstracto medio expresivo y medio expresivo plenamente resuelto en la actualidad de un significado (pg. 43). La materia, la necesidad, no sería sino la privación (*stéresis*) del sentido, la cruda “letra” opaca a sí misma. Sin embargo, aun reducida a esta forma, una tal distinción debe ser explicada. Es que el sentido, en su esencia de subjetividad profunda y en derecho, es absoluta libertad: pero, al expresarse, el mismo no puede cristalizarse en un determinado cuerpo inconvertible, no puede no hacer decaer en necesidad (es decir, en un decurso automático) a aquel principio incondicionado en el cual se deleita —como en una especie de centelleo— en el puro momento de la autodeterminación, de la concepción creadora librado entre el “no todavía” de lo posible y la forma en la cual el posible mismo arriba ya a afirmarse (pgs. 102, 114, 371). El abstracto medio expresivo, es decir, la naturaleza y la necesidad, no se encuentra constituido por otra cosa que por precedentes procesos de autoexpresión ya agotados y subsistentes por repetición mecánica (pgs. 350-1); de los cuales sin embargo el espíritu resurge en el concebirse según un más profundo significado, que él mismo llega luego a expresar y a encarnar utilizando justamente aquella materia, en la cual se ha coagulado y convertido en automática su anterior libertad. Y el proceso se continúa hacia un significado o una interioridad siempre más profunda, correlativo con un siempre más rico, orgánico y articulado cuerpo de expresión. De aquí surge el concepto de que las distintas leyes naturales o históricas son simples leyes de gramática y de sintaxis, que el que vive en el plano profundo del sentido no tiene necesidad de negar, sino sólo de dominar interiormente, así como el artista domina a la materia en la cual llega a incorporar a su criatura.

Ello conduce al problema del “tipo” humano. El mismo, según Keyserling

(pg. 358), no debe remitirse ni al arte, ni a la religión, ni a la filosofía. Los artistas son, típicamente, unos médium: aquella grandeza que habla en ellos o a través de ellos, casi nunca coincide con su persona conciente. En cuanto a la religión, la misma debe ser excluida puesto que, en cuanto tal, implica un principio de autoridad y de dogmatismo por un lado, de dependencia y de pasividad por el otro, lo cual es incompatible con el carácter de autónoma e individual afirmación, que ha sido vinculado al “sentido”. Mucho menos nos podremos remitir al pensador que se mantiene hincado en un mundo de conceptos abstractos, extraño a la realidad y separado de la profundidad del propio Yo creador. Vale en vez referirse al antiguo concepto de Sabiduría, cuando se comprenda por el mismo una síntesis de vida y de ciencia en unidad individual de creador. Lo que resulta esencial, es que el Yo no se convierta en esclavo de un conocimiento abstracto, sino que lo produzca interiormente como realidad viviente; que no se sobreviva más en una idealidad a la que un abismo separa de la realidad concreta, sino que se haga adentro del mundo y se exprese en el mismo, que en el mismo encarne cumplidamente lo que concibe en el plano profundo del sentido. Por lo cual el tipo del Sabio se convierte también en el del Señor: y ello evidentemente no en relación con un brutal poder, sino en relación con el principio que es interiormente superior a la totalidad del vida, que la ordena y plasma desde lo alto de la potencia de libertad (pg. 364). Y cuanto más profundo es el plano en el cual se realiza la comprensión, tanto más perfecta y cumplidamente el Yo lo domina y manda el conjunto de las múltiples fuerzas (naturales, sociales, etc.), las que de este modo él retoma como materia de su “lengua”.

A partir de este desarrollo resulta claro que Keyserling habla de “sentido” y de “comprender” en modo más bien metafórico, para dar una sugestión de una cierta función, la cual es luego, a decir verdad, reafirmada por él en el conjunto de todas las potencias concretas de la experiencia interna y externa.

Evidentemente en la doctrina del “sentido” el problema del conocimiento se vincula estrechamente con el problema de la potencia; el cual es resuelto por Keyserling a través de la teoría de los niveles de conciencia. La premisa es la ya mencionada y propia del idealismo, de que todo objetivo depende de algo subjetivo, que las cosas son tales como nosotros somos o, mejor aun, tales como nosotros las ponemos. Querer dominar el mundo desde lo

externo, es decir, actuando en el plano de la masa y de los determinismos físicos, es algo imposible y contradictorio (pg. 385): pero de muy distinta manera se encuentran las cosas cuando el Yo llegue a llevar la propia acción en el plano profundo de las causas trascendentales, en la esfera del “sentido” que es aquella incorporeidad que condiciona lo corpóreo y que, en sí misma, no se encuentra condicionada por nada. La libertad humana, en su más alto aspecto, consiste en esto, que depende de nosotros allí donde cae el acento de nuestra conciencia. Este acento lo podemos poner en el mundo del fenómeno, en donde no hay lugar alguno para una iniciativa real, o bien en el punto de la originaria función creativa, cuyo principio es la libertad y la posibilidad. En otras palabras: todo fenómeno no constituye nunca una instancia extrema, sino que presupone una potencia espiritual a la cual se remite su razón y su consistencia: cuando nos ponemos con esta potencia en relación de alteridad, cuando no la comprendemos, la misma se nos aparece como una inflexible fatalidad; cuando en vez nos reafirmamos en aquella chispa divina que es inmanente al individuo y que es la fuente profunda de su vida, aquel mundo que antes nos mantenía en una férrea esclavitud se convierte, por una lenta transformación, en nuestro instrumento²² (pg. 165; “*Die Phil. a. Kunst*”, pgs. 213, 223, 226). Entonces se podrá determinar de manera condicionada la forma en la cual la realidad se nos deberá aparecer, vivir efectivamente el dato no como una extrema instancia, sino como algo plástico que refleja dócilmente lo que el Yo concibe en la región del sentido. “La representación crea la realidad y no viceversa”; “la facultad de representación es incondicionada”; “el Yo puede, a través de un desplazamiento del nivel conciencia, poseerse en esta facultad”: tales son pues los principios de la doctrina de la potencia de Keyserling, así como también lo era a su vez en el esoterismo hindú y en otras escuelas occidentales de magia²³.

²² Aquí se encontraría el problema de saber si el principio espiritual que, actuando como mediador entre el Yo y el no-Yo, da posibilidad a la potencia, exista ya adentro del fenómeno, o bien sea algo a crearse desde éste, con un progreso desde un acto menos intenso a uno más intenso. La potencia en el primer caso sería inherente al Yo por accidente, es decir, no sería inherente al Yo en cuanto es simplemente Yo, sino al Yo en cuanto es Yo que se remite a “otro” (el “elemental” de la magia, los *devatâ*, etc.); en el segundo caso en vez esencialmente, es decir, sería cosa suya, su creación y posesión. Parece que Keyserling no tenga ni siquiera la menor sospecha de este problema, el más importante entre todos.

A ello se le agrega el punto fundamental, aun si no tan distintamente afirmado como en Michelstaedter: y es que el individuo debe asumir el sentido de una absoluta responsabilidad, debe hacerse suficiente a su propia vida y esto no tan sólo en el orden de lo subjetivo propiamente dicho, sino también en el orden de lo cósmico, de lo universal. El Yo debe convertirse a sí mismo en la extrema razón y debe poder tomar sobre sí el peso de la responsabilidad universal, sin intentar remitirla en otro: puesto que sólo a condición de asumir a la persona él puede esperar superar el destino de la libertad (pgs. 483-86).

El mérito principal de la “Escuela de la Sabiduría” es el de haber afirmado que lo que importa no es procurarse nuevos conocimientos o experiencias, sino de desplazar el nivel de la propia personalidad, de llevar el centro del Yo sobre otro plano o dimensión en la cual la relación a la propia actividad sea el de la posesión y de la incondicionada determinación (pg. 499). En esto concuerda plenamente con el idealismo mágico, y más aun cuando se indica tal plano como el del Señor. El concepto de “sentido” reclama en vez una mayor individuación. Corresponde en efecto preguntarse: ¿cuál es el sentido de este “sentido”? Puesto que está bien respecto de su aspecto genérico místico y autocreador: pero cuando al mismo se le vincula la dialéctica de la expresión antes mencionada, las cosas se complican. El “sentido” comprendido como una fatalidad de expresarse, objetivarse, reafirmarse en nuevas expresiones, etc., es lo que puede ser lo menos comprensible y que no cede en nada al crudo dato de la ley dialéctica a la cual subyace el racionalismo. También aquí una libertad debe ser bien afirmada más allá de la totalidad del proceso. Por otro lado, para vincular orgánicamente el proceso –comprendido como el autopenetrarse siempre más del sentido– al comienzo del Señor, es necesario comprender esto dinámicamente, es decir, ponerlo propiamente en el intervalo en el cual el Yo llega a trascender su libertad convertida en una objetividad para reafirmar el principio eternamente irreductible al ser.

²³ Por ejemplo en C. Agrippa (*De occulta philosophia*, I, 1) se encuentra dicho que el presupuesto de la magia es la existencia de tres mundos: elemental, celeste e intelectual, puestos en jerarquía: “Puesto que todo inferior es gobernado por su superior y recibe de éste su influencia, de tal manera los magos creen que se pueda penetrar naturalmente a través de los mismos grados y para cada uno de estos mundos hasta el mismo “mundo arquetípico”, constructor y regidor de todas las cosas y desde allí actuar no sólo sobre las potencias naturales, sino suscitar en cambio también nuevas”.

Entonces “comprender” el “sentido” tendría como su más profundo significado el de poseerse, el de realizarse del Yo en una pura esencia actual en modo siempre más perfecto. La **autarquía** sería así la clave del proceso, el valor en el cual la originaria libertad se ha querido. Consecuencia ésta que Keyserling vislumbra cuando menciona al comienzo que hay que convertirse a sí mismo en la extrema razón, que hay que asumir el sentido de la responsabilidad universal, tomar sobre sí el “destino”, hacerse suficiente respecto del mismo y resolver en el principio del Señor. Además, una vez que se ha formulado que el determinismo, la rigidez es lo que constituye el momento antitético en cuanto tal de la materia para la expresión, le sigue a ello que la reafirmación del principio del sentido –que es libertad– sobre la misma no puede tener sino un carácter negativo –de desrealización, de agitación, de disolución de toda necesidad en lo contingente y en lo ágil–, de allí que la idea de un substrato de material necesidad, de leyes aun restringidas a la sola “gramática” o “lengua” (las mismas lenguas por lo demás cambian, se transforman según las diferentes exigencias) no puede en última instancia ser mantenida, y la idea de un sistema universal plenamente compenetrado de la función del “sentido” (pg. 33) se convierte en la idea del “cuerpo de libertad” que es también “cuerpo de negación”. Con Heráclito, con Novalis, con Bhagaván dás²⁴ y con la concepción aquí sostenida, es necesario comprender el proceso universal como un arder y su fin inmanente como el cumplimiento del Yo como ente de pura negatividad, es decir, de pura contingencia y de absoluta posesión.

De quererlo se podrían hacer aun múltiples y más graves objeciones a Keyserling, para lo cual se presta también el carácter asistemático y “sinfónico” de sus exposiciones: en especial, en lo relativo a la historia, de la cual él no comprende acabadamente la idealidad, y que por lo tanto muchas veces trata desde un punto de vista empírico, en verdad trascendente respecto del plano del “sentido”. Por lo cual, mientras que por un lado afirma que no es el hecho histórico el que crea el “sentido”, sino el “sentido” el que crea el hecho histórico (pg. 293), por el otro, como Croce, reconoce sin embargo de hecho ciertos determinismos históricos que imponen, época tras época, la ineliminable condición a fin

²⁴Novalis, ed. Cit. T. II, Pas. 58, 336. *Bhagaván dás, The Science Peace*, Madras, 1922, *passim*.

de que el sentido pueda incorporarse y convertirse en concreto²⁵. Se piense en el principio keyserlingiano de que el sentido no es sino en cuanto expresa, y nos daremos cuenta de cuan peligrosa sea la postura y cómo en vez –en tanto que se mantenga firme el principio de que nada existe que no sea en una cierta medida comprendido y que el comprender tiene como atributo inseparable la libertad– la vía justa sería la de negar la anterioridad real de una condición histórica cualquiera, y por lo tanto de la totalidad del pasado o antecedente histórico hacer una materia absolutamente informe, cuya individuación no es dada o encontrada, sino que se remite solamente a lo incondicionado metahistórico la determinación del sentido, es decir, hacer del mismo un condicionado y no más un condicionante.

Pero aquí no es el caso de insistir. Importaba tan sólo resaltar la genial interpretación keyserlingiana de la función del “sentido”, según el cual el comprender es quitado del plano racional y periférico y compenetrado con el principio de la profunda autorrealización de la potencia.

²⁵*Op. cit., passim* y H. Keyserling, *Die Philosophie des Kunst*, Darmstadt, 1922, pgs. 22, 30-2, 70-1, en donde se encuentra la legítima exigencia de que el ideal no quede extraño a la realidad, sino que sepa engranarse en el mundo de la época y en el mismo encarnarse; pero debe ser comprendido el sentido de esta exigencia empírica y de hecho, y a decir verdad que no se sea así superado por la postura de la libertad, la cual es tal, que no tolera compromisos.

APÉNDICE

SOBRE LO HEROICO, LO SAPIENCIAL Y SOBRE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

Cuando esotéricamente se habla de “tradición” se comprende la transmisión (*traditio*) a través de las distintas generaciones de un único estado de carácter “trascendente”: como “de llama en llama”. Una cadena de individuos se convierte en la portadora de una continuidad de contacto con la “realidad metafísica”.

Esta transmisión puede acontecer secretamente en una élite que se sostiene como una vena escondida detrás de las grandes fuerzas étnicas y sociales. Pero puede también acontecer que lo oculto se manifieste y domine: es decir, que todas las actividades de una raza, en una determinada época, lleguen a organizarse alrededor de esta élite, que se convierte en su centro manifiesto, en el eje desde el cual las mismas recaban su sentido y su tonalidad. Entonces, tal como ya hicieramos mención, (*Ur*, 1928, n. 1-2) se tiene una tradición en sentido grande, universal.

Pero aquí nos hallamos ya en un plano en el cual interviene la ley de la diferenciación. Al aparecer en el ámbito espiritual en una época y en una determinada raza, la identidad metafísica se califica. En su adaptación más inmediata abarca dos troncos diferentes, y da lugar a dos formas primordiales.

Los dos troncos son: **Acción y Contemplación.**

Las dos formas correspondientes son: **iniciación heroica e iniciación sacerdotal**, de lo cual emanan dos tipos primordiales de tradición: **tradición guerrero-mágica y tradición sacra o brahmánica.**

LAS DOS TRADICIONES

La vida mortal tiene como ley el “fluir”. Ella tiene afuera de sí sea su principio como su fin; ella no posee el ser y, en tanto desarrollada en diferentes circunstancias, la misma se mueve inquieta en el mundo de las cosas particulares y de los intereses temporales. Varias veces nosotros hemos hecho aquí mención de esta ley.

En contraposición con ello, en el estado “trascendente”, la vida **Es**. Se convierte en base, en razón, en valor en sí mismo. Ella tiene en sí el propio principio. Adquiere estabilidad. Idéntica a la de lo incorruptible y de lo eterno, una tal ley puede ser realizada sea en el ámbito de la acción, como en el de la contemplación.

La acción la realiza en cuanto sea **pura**. Quien actúa no estando determinado por los frutos o por los fines; poniendo en un mismo plano el vencer como el perder, el placer como el dolor, el bien como el mal; no dirigiendo su mirada ni hacia el “yo”, ni hacia el “tú”, ni haciéndolo por amor ni por odio, ni por cualquier otra pareja de contrarios, en suma, él se dirige más allá de la condición individual. En la seguridad sobrenatural de una intensidad-límite, la vida se transforma en un “más que vida”: se alcanza el contacto con un estado de luz y de poder que sobrepasa, doma y transporta todo lo que es humano y físico, abriendo el camino a cosas, animaciones y visiones que de otra manera serían imposibles. Estado heroico y en la forma superior: estado **mágico**. Por adaptación; casta guerrera, tradiciones mágico-guerreras y guerreras, y finalmente; tradición imperial.

En el ámbito de **contemplación**, el estado metafísico en vez que como medio de la afirmación de la acción, es obtenido por medio de la liberación respecto de la acción. Predomina el fuego intelectual. La individuación se disuelve en el conocimiento, en la universalidad, en la visión bajo la forma eterna. Es impulso hacia el “uno”. Es vía hacia la realización identificativa, hierática y simbólica, cuya dirección es opuesta a la que va hacia la forma y hacia la diferenciación. Estado ascético (en sentido vasto) y sacerdotal. Por adaptación: casta sacerdotal, tradiciones hierático-sapienciales y, también, religioso-pontifical.

Estas dos formas de tradición proceden análogamente de la dualidad que la enseñanza arcaica indica al fondo de cada realidad y de cada vida: ser y potencia, fijedad y devenir, luz y fuego, *purusha* y *prakrti*¹. Si bien

¹ Pietro Negri nos ha resaltado el punto de vista de una división ternaria, en vez que binaria, de las tradiciones: heroica, sagrada y jurídica, en correspondencia con la trinidad metafísica. Pero, en tanto la trinidad es un aspecto sucesivo con respecto a la dualidad, así pues no reputamos fundamental en insistir en la bipartición, vislumbrando en ella una distinción más primordial, a la cual la otra podía ser remitida. En efecto, la función jurídica puede ser considerada como penetrando en un momento de estabilización llevado adelante sea por parte de una civilización guerrera, como de una tradición sacerdotal.

distinguibiles, estas dos cualidades primordiales del Uno no son sin embargo separables. Se encuentran unidas en una síntesis indisoluble, en la cual, sin embargo, la una y la otra puede predominar.

De manera correspondiente las dos formas de tradición deben ser consideradas como distintas e inconfundibles no por concentrarse cada una sobre un término, del cual la otra se encuentra privada; sino más bien para poseerlos a ambos, aunque en una opuesta relación jerárquica. El estado heroico implica un aspecto “ascético”, pero lo subordina a la acción, lo realiza como un modo de ser de la acción. El estado sapiencial, en cuanto es realización, implica el elemento “actividad”, pero lo subordina al interés del puro conocimiento, de la universalidad, de la contemplación sagrada. Correlativamente, sobre el plano práctico una tradición guerrera puede admitir castas sacerdotales, pero las subordina a las guerreras e imperiales, o bien se apoya sobre una síntesis de lo sagrado y lo regio, que toma su tonalidad de la prevalencia del aspecto activo y heroico de la realeza. Lo inverso, se comprende para el otro caso. Quedando formulados de tal manera los principios generales para precisar algunos aspectos de las “verdades” que proceden de cada uno de los dos tipos de tradición, pasemos a alguna consideración alrededor del espíritu de la tradición occidental.

EL “MUNDO MODERNO” Y EL CRISTIANISMO

Aquí es necesario formular ciertas premisas fundamentales.

Debe ponerse bien en claro sobre todo que no es posible hablar de “tradición” en Occidente cuando se identifique el Occidente con el “mundo moderno”, es decir, con todo aquello que el Occidente ha dado lugar a partir del naturalismo del Renacimiento y de manera más concluyente desde la Revolución Francesa en adelante.

Un tal mundo, en efecto, ha destruido sistemáticamente todo lo que representa el presupuesto mismo de cualquier tradición: el contacto con la realidad metafísica, por medio de una élite, alrededor de la cual todo lo

Pietro Negri era el pseudónimo, dentro del ámbito del Grupo de Ur (véanse las obras editadas bajo el título *La magia como ciencia del espíritu*, t. I-VII) en el que colaborara entre enero de 1927 y septiembre de 1928, del conocido esoterista pitagórico y masón, Arturo Reghini (*N. de la Trad.*).

demás esté jerárquica y naturalmente organizado ². El “mundo moderno está caracterizado por un desarrollo en sentido puramente material, práctico e industrial, del cual no se encuentra nada análogo en la historia, pero no sólo ello: el mismo se encuentra caracterizado a su vez por el hecho de que tales fuerzas espirituales que antes estaban dirigidas hacia la trascendencia, hacia aquello que en el hombre va más allá del hombre (de modo tal de actuar como contrapeso respecto de la masa de los intereses puramente humanos y temporales y de medirlos), hoy han pasado a exaltar, a incitar, a glorificar aquello que es práctico, humano, pasional, temporal, político. Es aquello que J. Benda ha definido como *trahison des clerics* (traición de los intelectuales). En tal modo desaparece cualquier punto de referencia superior. No se trata tanto de un cuerpo sin espíritu cuanto de un cuerpo que ha reducido el espíritu a instrumento propio aquello que separa al mundo moderno de cualquier orden racional de cosas, lo que hace que el mismo no posea la unidad de una tradición y que por sí se vea cualquier salida, encaminándose así hacia una crisis sobre cuya gravedad no es necesario hacerse ilusiones.

La segunda premisa es por igual clara, por más que conozcamos las razones por las cuales la misma puede no parecerles así a muchos: se trata de no reconocer ni siquiera en la religión dominante en Occidente el carácter de una verdadera “tradición”, luego el de “tradición occidental”. Pietro Negri, en los estudios publicados en *Ur*, 1928, n. 1-2, 3-4, ha ya dado varios elementos de sostén de dicha tesis; a la cual por lo demás se remite con suficiente amplitud una publicación reciente ³.

Nosotros insistimos sobre todo en el sentido integral y esotérico que damos al término “tradición”. Sin duda el cristianismo, y aun más el catolicismo, ha tenido la capacidad de organizar secularmente a múltiples razas en un cuerpo único de doctrinas y de creencias. Pero nosotros refutamos de manera enérgica que tal cuerpo tenga un carácter metafísico, de modo tal que la organización que se constituyera pueda justificarse desde el punto de vista superior del cual hablamos.

²Ello no excluye que aun existan en Occidente centros que conservan o hayan conservado la enseñanza esotérica. Pero aquí se habla de tradición en el sentido más vasto, que debe referirse a una influencia directa y radial de tales centros sobre una época y una raza, de la cual tengan en manera manifiesta su dirección.

³J. Evola, *Imperialismo Pagano*, Ed. Heracles, 2000.

Hay que distinguir de una manera muy neta lo que es mera religiosidad, en sentido popular, devocional y psicológico-humano, de lo que es espiritualidad, como realización metafísica dada por la iniciación. La fe, la esperanza, la caridad, la “necesidad del alma”, el “temor de Dios”, con la restante carga de sentimientos de tal tipo, nunca ha llevado hacia algo que vaya más allá de lo que es simplemente humano, ni ha tenido nunca que ver con la “espiritualidad”: tanto con la “espiritualidad” de una tradición heroica, como de una tradición sapiencial.

Pero es precisamente un conjunto de elementos de tal tipo que se encuentra en el centro de la pseudo-tradición cristiana; en la cual el mismo se confunde con la “espiritualidad”, con el resultado de una contaminadora humanización de lo divino, típica del culto de un “dios-hombre”, Jesús, en lugar de aquella divinización de lo humano, preconizada en el culto opuesto de los “hombres-dioses” y de los “héroes” del mundo antiguo.

Que a pesar de esto, en ritos y símbolos y que por una adaptación ha tomado de tradiciones anteriores y efectivas y de las cuales ha perdido el sentido, la tradición católico-cristiana conserve aun rastros de una enseñanza metafísica, ésta es una señal muy pobre para su “ortodoxia” real y operante y consecuentemente no meramente formal. El plano humano-devocional o, cuanto más de abstractismo teológico, en el cual tales rasgos sapienciales son transpuestos y conservados en los marcos del cristianismo, es incompatible con el plano en el cual las mismas podrían valorizarse. Y la prueba de ello nos la da el mismo catolicismo: con la áspera aversión que éste ha tenido siempre y de manera oficial hacia cualquier intento de integración en sentido iniciático de sus doctrinas, desde las escuelas gnóstico-alejandrinas, pasando por los Templarios, hasta llegar a nuestros días.

Por todo esto nosotros reputamos que en tanto nosuviésemos que detener tan sólo en el “mundo moderno” como en el “mundo cristiano”, la investigación de una tradición del Occidente, en sentido integral y universal, se encontraría defraudada.

LA TRADICIÓN MEDITERRÁNEO-OCCIDENTAL COMO TRADICIÓN HEROICA

Ello sin embargo no ha sido así si nos remontamos en el tiempo hasta

arribar a lo que fuera el sustrato del mundo mediterráneo pre-cristiano y que como su última manifestación tuviera a la tradición imperial romana. Por más que todo esto, con respecto a formas aun más antiguas tenga casi el valor de rastro residual, sin embargo se divisa aun la influencia precisa, visible y constante de una tradición cuyos más lejanos ecos por lo demás son indelebles hasta en el Occidente de hoy en día.

Y esta tradición posee un carácter heroico. Sobre la base de la misma y tan sólo a ella, el Occidente constituye una cosa diferente, que no puede confundirse en el plano espiritual con otras tradiciones, especialmente orientales.

En efecto, si del principio ya indicado que define a una tradición guerrera, deducimos aquello a lo cual el mismo da lugar en planos más relativos, nosotros nos encontramos con formas que son características de la civilización y del espíritu mediterráneo occidental.

En primer lugar, la ley de la acción se traduce en el “estilo” de una tradición de navegantes, de conquistadores, de colonizadores, en el mundo épico y solar romano, homérico y odiseo: un mundo de héroes, libre y liberado, privado de medias luces, privado de “infinito”, constituido por fuerzas simples y por purezas elementales: el estilo dórico y micénico, la *virtus* romana, los imperios solares mediterráneos.

En segundo lugar, la acción no puede dirigirse hacia el vacío: la misma solicita objetos, límites y términos; implica la forma, la diferencia, la individuación. Mientras que en los marcos de una tradición sacerdotal la forma es símbolo, vislumbramiento de una espiritualidad sin forma, trascendente e infinita, en la tradición opuesta la forma adquiere un significado de realidad, de valor. Aquí lo físico y lo metafísico, lo material y lo inmaterial, lo corpóreo y lo incorpóreo coinciden en el equilibrio de dos términos, el uno ni inferior ni superior al otro, en tipos distintos e intensamente individuales. Y he aquí en efecto, el culto clásico de la forma, de la belleza, de la perfección corpórea y de la potencia como expresiones de la espiritualidad; he aquí correlativamente la doctrina antiromántica y antioriental por la cual en todo lo que es “infinito” se ve el mal, lo imperfecto, la abstracta “potencialidad”, y en lo finito se comprende en vez el bien, divisándose el límite de una potencia que ha arribado a dar forma, ley, individualidad cumplida en sí misma.

El ojo que se detiene sobre la forma y sobre el límite (*péras*), ve la

armonía y ve el número. De allí pues, desde las más antiguas civilizaciones del mediterráneo oriental, y luego en el pitagorismo, en Grecia y en Roma, tenemos el florecimiento de ciencias sagradas basadas justamente en la armonía y en el número. Si con respecto a las mismas el método cuantitativo de las ciencias exactas modernas (desarrolladas exclusivamente por el Occidente) representa una desviación degenerativa, se trata sin embargo de una degeneración que parte del mismo tronco. Lo mismo se diga con relación al intelectualismo occidental, cuya madre fue la Hélade: la pasión por el concepto, en el sentido de noción precisa, definida, distinta, que quiere decir esto y no otra cosa, en el sentido de noción que mide (*mens* viene de *mensurare* = medir); y una análoga derivación se puede referir a *ratio*) es algo específicamente occidental que delata la misma ley de la acción cuyo afirmarse lleva el límite, la diferencia.

Cuando ésta tiene primacía sobre la contemplación, se mueve pues en un mundo finito e individuado, regido por una ley de diferencia, por ende de pluralidad: muchas fuerzas, muchas conciencias, muchos tipos, distintos y no confundibles, semejantes a “mundos en el mundo”, puesto que cada uno contrae y resuelve en su propio ser la amorfa posibilidad universal.

Esta concepción se puede definir más de cerca, comprendiendo por “universal” lo que un ser tiene en común con otros seres y por “individual” lo que en cambio le resulta propio y lo hace distinguir de cualquier otro. Ahora una tradición de carácter guerrero estará siempre caracterizada como lo menos, como lo que en sí mismo existe de menos real, de más abstracto, de incumplido (*stéresis* = privación del propio ser, según Aristóteles); en lo “individual” se comprenderá en cambio lo que tiene valor, lo que debe ser querido, lo que es más real, la perfección, o fin (*télos*), de un ser.

Pero, tal como es sabido, es exactamente ésta la concepción de uno de los principales exponentes del mundo mediterráneo más reciente, de Aristóteles; el cual, en contra de Platón, afirmaba que las cosas tenían realidad y valor en cuanto participantes de la universalidad de los “géneros” y de las “ideas”, sostuvo en vez que los “géneros” y las “ideas” tienen realidad y valor en tanto se encarnen y actualicen en los individuos. Esta concepción general antimística y antiuniversalista, al caracterizar exactamente al espíritu del mundo occidental en oposición al del mundo oriental, no expresa ella también sino la oposición que sobre este plano se

encuentra determinada por la doble referencia a “verdad guerrera” y “verdad sapiencial”.

Para la misma, se tiene además manera de penetrar el sentido verdadero del politeísmo mediterráneo –en especial greco-romano– que es sumamente diferente del oriental. El politeísmo mediterráneo, más que no admitir la unidad, no se preocupa por ésta, la pone en un trasfondo sobre el cual no le presta atención, poniendo en vez de relieve las formas concretas e individuadas de las potencias divinas en acto entre las cosas, entre los héroes, entre tipos cumplidos como vivientes obras de arte en el seno de aquel cosmos armonioso y claro del cual los poetas cantaban su belleza y los iniciados penetraban las leyes escondidas y las secretas analogías.

No basta. Si por “Dios” se comprende la pura universalidad, procede de este punto de vista la idea-límite de que el individuo sea un “más” con respecto a “Dios”: en el sentido de que Dios se encontraría en relación con éste en un vínculo de potencialidad respecto de actualidad, de posibilidad informe respecto de realidad distinta –rasgos éstos de una tradición aun más antigua– que se remiten más o menos manifiestamente a un significado semejante: son los mitos titánicos, ciclópicos, prometeicos; los mitos de la “caída”, los mitos de los dioses crucificados, devorados, destrozados; de los hijos más grandes que sus progenitores, poseedores de las madres o reconquistadores del reino del padre asesinado. Todas ellas son alusiones al proceso de individuación en el cual el “Dios muere”, y penetra el mundo de la acción, que es sostenido para asumir su herencia, en plena conformidad con lo que puede ser la “verdad” de una tradición guerrero-mágica que, en el ámbito de una desviación análoga a la que es propia del método matemático y al intelectualismo moderno, se traducirá en la “voluntad del mundo”, propia del mundo occidental. La interpretación de las fases finales de tales mitos como “restitución”, “retorno”, “rescate de la caída”, debe ser explicada con una interferencia de instancias propias de la opuesta tradición religiosa, cuyo sentido primordial, de “advenimiento de una nueva raza”, ha sido alterado. Este sentido, por lo demás, se reencuentra en otro ciclo de mitos, no mediterráneos, sino de raza igualmente guerrera, los nórdicos y germánicos respecto del “crepúsculo de los Dioses”, en cuya era penetra la de los hombres y de los héroes.

El influjo de un tal espíritu se puede constatar también a nivel estrictamente iniciático. Nos limitamos a indicar el simplismo del construir,

por ejemplo, que es desconocido por parte de las tradiciones orientales: así también el impulso aristotélico que opera en la tradición hermético-alquímica, por el cual la “materia prima” era comprendida como un caos, sobre el que el Arte debía actuar en el sentido de crear en ella una perfección no preexistente y superior a cualquier otra preexistente: y justamente se habla más de un Arte que de Sabiduría; y la fórmula: “corporizar el espíritu, espiritualizar el cuerpo” reconfirma el ideal pagano, clásico, antimístico y antiestático.

Hemos pues indicado un grupo de características del espíritu occidental, las cuales no hallan y no asumen valor, sino desde el punto de vista de una tradición guerrera, de cuyos principios se deducen lógicamente. Lo propio de una tal tradición –tal como dijéramos– no se encuentra en excluir la casta sacerdotal y las “verdades” que proceden de ella, sino en subordinarlas a sí, como lo que es menos respecto de lo que es más. Esto lo recordamos porque también el Oriente posee tipos de sabiduría guerrera: el Sâmkhya, la Bhagavad gîtâ, en ciertos aspectos el mismo buddhismo, pero la corriente que domina en Oriente siguió siendo aquella que por encima de la acción pone a la contemplación, que por encima del guerrero pone al brahmán, y que concibe como perversión toda inversión de tales relaciones; aquella para la cual el valor y el interés por la identidad, la universalidad, la liberación y el conocimiento tienen mayor peso que el valor y el interés por la pluralidad, la individualidad, la diferencia, la realeza y la libertad.

El cristianismo, cuyo espíritu es asiático, es una falsificación de una tradición de tipo sacerdotal, la cual ha avanzado por sobre una tradición de tipo heroico, cual era la dominante en el arcaico mundo mediterráneo. Pero esta escalada ha sido posible para el cristianismo, tan sólo en tanto adaptó a sí formas de una tradición no sacerdotal, recabadas especialmente de la romanidad. Así pues en el medioevo feudal y caballeresco católico el mismo tuvo su período de oro; y hasta en sus formas espurias el aporte activo y conquistador se delata en el espíritu proselitista, intolerante, misionero que el cristianismo recabó desde sus orígenes hasta el calvinismo y el protestantismo yanqui. Por esto mismo permanece en la pseudo-tradición emanada del acontecimiento de Palestina, el carácter de cosa ambigua, comprometida, contradictoria. Pero es justamente a este carácter contradictorio que el cristianismo debe su fuerza: tan sólo la misma le ha dado manera de mantenerse en el tronco de una raza congenialmente

inspirada en una tradición guerrera y que ha permanecido tal siempre y de manera sustancial; puesto que, en tanto tan sólo teóricamente convertido a la moral cristiana, el Occidente ha permanecido pagano; y sólo practicando los principios opuestos a aquellos que su “religión” originariamente le había impuesto, ha llegado a crearse aquel puesto en el mundo que el mismo hoy tiene.

Si el cristianismo es la falsificación de una posible tradición de tipo sagrado, el “mundo moderno” –que paulatinamente día tras día va desplazando todo residuo de “religiosidad” occidental– es a su vez una falsificación teratológica de una posible tradición de tipo guerrero.

Pero esto de cualquier manera hace en modo tal que si en Occidente debe aun ser posible reconstruir una “tradición”, esto no puede acontecer sino a través del impulso de una élite de carácter heroico-iniciático. Y podemos decirlo también con la reserva del significado especial que nosotros damos al término mágico.

Todo intento de restauración tradicional en Occidente en otro sentido, está inevitablemente destinado al fracaso, puesto que falta un punto de apoyo. Si aquel cuerpo de grandiosidad bárbara que el Occidente moderno ha constituido reacciona en contra de toda alma, esta reacción será luego insuperable en lo relativo a un alma opuesta a la de las razas guerreras, dóricas y mágicas, de las cuales es su degenerado heredero.

LA CRISIS DE OCCIDENTE SEGÚN RENÉ GUÉNON

Se nos ha solicitado la opinión respecto de una obra reciente, en la cual un autor citado por nosotros mismos en distintas ocasiones, René Guénon, ha tomado postura frente a la crisis del mundo moderno⁴. Por más que no sea aquí el lugar adecuado para desarrollar un análisis exhaustivo de la obra, sin embargo en lo que precede creemos haber dado más de una referencia precisa.

Partimos de la premisa de que desde el punto de vista puramente metafísico de una “ascesis general” no podemos sino estar de acuerdo

⁴R. Guénon, *La crise du Monde moderne*, Paris, 1927. Hay distintas traducciones españolas.

con Guénon. La divergencia sin embargo surge en un plano más relativo; y procede del hecho de que Guénon toma el punto de referencia de una tradición de carácter sapiencial, lo cual lo lleva a varios juicios que, naturalmente, no pueden ser compartidos por quien –como nosotros– no crea o no quiera asumir el mismo punto de vista, en especial en lo relativo al Occidente.

La divergencia no existe entre quien comprende tanto a la tradición, en donde la acción tiene primacía sobre la contemplación, cuanto a la otra, en la cual en vez la contemplación tiene supremacía sobre la acción, como dos vías por igual posibles y equivalentes para arribar a algo que se encuentra más allá sea de la acción como de la contemplación, independiente, tal como lo es, respecto de todo. Éste se abstiene de juzgar a las dos tradiciones, se limita a comprenderlas y a explicarse cuáles “verdades”, cuáles evidencias y cuál valoración deban imponerse una vez que se adhiera a una tradición en vez que a otra.

La oposición en vez se encuentra entre éste y aquél que en cambio insista sobre la primacía de una de estas tradiciones, y condene a la otra como error y perversión. Ahora bien, algunas manifestaciones de Guénon al respecto son sumamente explícitas: su sistema de referencia es el vedántico y, en manera general, oriental ⁵ en el cual el *brahmán* es reputado como una casta superior al guerrero (*kshatriya*); ni duda, él de que el valor de un tal punto de vista, en vez que absoluto, sea totalmente interno respecto de aquello que es tan sólo una de las tradiciones posibles. En cuanto a nosotros, comprendemos el punto en el cual Guénon se ubica, así como lo que él debe decir respecto de ciertas cuestiones; no decimos ni que una tal actitud sea legítima, ni que la misma no sea legítima y que nosotros mismos, de quererlo, no podríamos asumirla. Afirmamos tan sólo que ella no es por cierto la más oportuna en lo relativo a un tentativo de restauración del Occidente, que parta del Occidente y que respete su antiguo espíritu.

⁵ A decir verdad, Guénon hace mención a períodos –por ejemplo, el medieval– en los cuales el mismo Occidente reconoció la supremacía de la contemplación sobre la acción. Pero se trata de aspectos parciales, los cuales en cada caso provienen de una tradición sacerdotal. En los tiempos históricos es quizás posible indicar más realidades que corresponden al tipo sagrado, que al guerrero (tal como hoy lo comprendemos) y que no tienen seguramente nada que ver con la usurpación de parte de un “poder temporal”. Pero esto no es para nada una prueba de que una tradición sea “verdadera” y otra no.

En cuanto nosotros asumimos en vez el punto de vista de la tradición guerrero-mágica occidental, si nos encontramos de acuerdo con Guénon acerca de la crítica del “mundo moderno”, no nos ilusionamos respecto de la diversidad de las razones que nos conducen a este punto común. En conformidad con la “verdad” de la tradición sapiencial, que no tiene un buen concepto respecto de todo lo que es acción e individuo, Guénon reputa por ejemplo que una de las causas principales de la decadencia espiritual europea sea la exaltación de la acción y de la individualidad. Nosotros decimos justamente lo contrario, es decir que tal causa reside en el hecho de que los modernos, en su desordenada agitación, en su mecanización, en la ley de la cantidad, de la socialidad, del oro, del saber impersonal y del ciego “devenir”, no saben absolutamente más nada de lo que sea verdaderamente la acción, qué cosa sea verdaderamente la individualidad; y que cuando en verdad resurgirán como seres activos y como individuos en el sentido primordial, entonces ello será el comienzo.

Para Guénon decir “individual” es casi como decir “humano”. Por encima del hombre él ubica el plano de la universalidad y de los principios metafísicos trascendentes; por haber perdido el contacto con los mismos el mundo moderno se encontraría en el lugar en que se encuentra. Aquí nuestra divergencia no se apoya tan sólo sobre el uso diferente de los mismos términos. Una tradición de origen guerrero será siempre individualista; pero ser individuo para nosotros quiere decir simplemente sentirse afirmativo, central, presente, sea en el mando como en la obediencia. Un tal sentido puede detenerse en el estado humano de existencia, pero puede también ir más allá y aplicarse a experiencias y estados que pueden denominarse “supraindividuales” y “trascendentes”, tan sólo en sentido relativo; o bien cuando no haya acontecido la realización, puesto que ésta, al transformar en los mismos la conciencia, lleva a la identidad, y por lo tanto a la inmanencia.

Consecuentemente lo supra-individual, para nosotros, se resuelve en un estado superior de la individualidad obtenido con la eliminación de un cierto grupo de condiciones; y lo que Guénon, de manera no precisada, denomina “principio”, toma el sentido de un modo de ser, cuyo “conocimiento” corresponde exactamente a la realización de sí en un cierto grado en la jerarquía de las posibilidades esotéricas. Guénon nos ha concedido que el “conocimiento” del cual habla es, justamente y de manera

esencial, realización de su objeto; sin embargo, en razón del diferente sistema de referencia, acontece que él le da a veces a los términos “principio”, “supraindividual”, etc., un significado sensiblemente diferente del precisado por nosotros, lo cual lo conduce a comprender las nociones de “jerarquía” y de “autoridad” no tan sólo sobre la base de los diferentes grados de la realización de las fuerzas individuales, así como debe comprenderse en lo interno de una tradición heroica, sino en vez sobre la base de la legislación de los “principios trascendentes”, comprendidos entonces en sentido impersonal, humanista y sacerdotal.

La misma reserva debe hacerse en lo referente a lo que puede superar aquella acción extravertida, privada de centro, agitada, que constituye la “religión” de los modernos. La doctrina de Guénon acerca de los “motores inmóviles” en relación con la “contemplación” y la “inmutabilidad” de los “principios supraindividuales”, nos lleva nuevamente a la sospecha. Ello es así en tanto que para nosotros el “motor inmóvil” no es en sí mismo sino un motor de ser, llevado por individualidades superiores, las cuales se convierten en conductoras de las fuerzas visibles o invisibles. Es el estado de autotranscenderse de la vida en aquella calma, en aquel sentido absoluto de visión y de dominio, que brota del vértigo más elevado, y que nosotros hemos ya referido a la experiencia heroico-mágica. En vez Guénon da a veces a todo esto un significado más “sapiencial” e intelectualista, por no decir incluso racionalista ⁶.

Hemos visto como, poniéndose desde el punto de referencia de la “verdad” guerrera, se descubra un residuo de significado metafísico hasta en los modos modernos de la cantidad (ciencias exactas), del pluralismo, de la misma racionalidad. Aquel que se ubica desde el punto de vista opuesto, como Guénon, no puede aquí en vez ver sino densa oscuridad, es decir, una realidad a negar, en vez que integrar con la transposición en otro plano

⁶ En *Ur*, 1928, pg. 140, se ha indicado con precisión el sentido que en conformidad con el uso filosófico moderno, nosotros damos al término “racionalismo”; lo cual —esperamos— obviará una cierta sorpresa ya manifestada por Guénon (véase la revista “*El idealismo realista*”, 1926, n. 9-10, pg. 18) con respecto a juicios de tal tipo. En su *Erreur Spirite* (París, 1923) él afirma en forma repetida que el criterio de lo imposible para él es lo lógicamente absurdo y no viceversa, y que no es a la experiencia, es decir a la realidad de hecho, sino a la deducción a priori de un conjunto de “principios” que se debe solicitar el verdadero criterio. En todo esto hay hasta demasiado para justificar la acusación de “racionalismo”.

de los mismos significados ⁷.

Un punto más grave finalmente se lo tiene cuando Guénon afirma que la Tradición en Occidente tenía que tomar una forma religiosa: y como tal —él agrega— se encuentra representada por el catolicismo. El por qué de este “tenía” debemos confesar que se nos escapa totalmente ⁸. Es más, nos parece tan sólo divisar el punto de vista de una tradición sacerdotal y oriental, la cual en un mundo informado en una tradición guerrera (como es el Occidente), no sabría reconocer y valorizar sino aquello que, aun en un reflejo contaminado, se le asemeje; denominando luego antitradicional lo que es tradicional, pero según una vía diferente. Comprendemos pues por qué Guénon diga que no se pueda ser antirreligiosos sin ser antitradicionales, pero no podremos por cierto seguirlo. Afirmamos en vez lo contrario, es decir que cuanto antes los occidentales se liberen de la “religiosidad”, mucho mejor será para ellos, y mucho más próxima se encontrará una solución de salvación dentro de su línea. Ante la “tradición” arbitrariamente identificada con un lazo de carácter religioso, los

⁷ Véase J. Evola, *Superamento del Romanticismo (Transformaciones y anticipaciones en la cultura contemporánea)*, extractado de “*Il Progresso Religioso*”, Roma, 1928.

⁸ A tal respecto Guénon nos ha escrito: “Lo que yo quiero decir es que la forma religiosa está más particularmente adaptada a las condiciones del mundo occidental en razón del elemento sentimental que la misma implica, y ello porque en Occidente el elemento predominante es asimilable a los *kshatriyas* (casta hindú de los guerreros), en cuya naturaleza predomina la tendencia “*rajásica*”. Por lo demás, en la India misma, la vía de *Bhakti* es considerada como conviniendo en manera más especial a los *kshatriyas*, y esta vía, sin identificarse para nada con la forma religiosa en sentido occidental, es sin embargo lo que más se le aproxima, teniendo en común con la misma la utilización de “soportes” de orden sentimental”. Ante todo esto nosotros seguimos formulando la pregunta: ¿en qué aspecto del mundo occidental precristiano predomina el elemento sentimental, en modo tal de convertir como oportuna al mismo la forma religiosa cristiana? La cual es en cambio la que ha introducido la sentimentalidad (en el sentido peor del término) en aquel mundo. El elemento dominante en el guerrero es el heroísmo, que es tan diferente del sentimentalismo, como podría también serlo del erotismo; y si el mismo puede implicar *bhakti* —es decir, devoción (notemos por lo demás que esta vía se encuentra muy lejos de ser la única conocida por el Oriente para el *kshatriya*)— no puede implicarla sino en el sentido guerrero, viril, caballeresco, y para nada en el sentido religioso y pietista cristiano. Sobre la base “*rajásica*” indicada por Guénon, se entendería que los misterios de Mithra hubiesen dominado el Occidente, pero no el cristianismo: que es una contaminación semítica a la que seguimos negándole el carácter de una “tradición” en el sentido superior del término.

occidentales deberán tener y ser “sin tradición”; pero justamente en este estar “sin tradición”, constituirán otra —enmarcada por el carácter libre, guerrero, nórdico-mediterráneo— una vez que el necesario contacto con lo que en el hombre va más allá del hombre haya acontecido.

Es discutible si originariamente la tradición judeo-cristiana, tradición en nada pura y “metafísica”, haya sido la depositaria de la “tradición primordial” tal como sostiene Guénon; pero de cualquier manera es absolutamente cierto que títulos al respecto por lo menos equivalentes los posean otras tradiciones más occidentales y menos “religiosas” como la hermética, llevada por los alquimistas hasta el límite del mundo moderno, y la etrusco-latina, espíritu invisible de la realización romana. Esto convierte en arbitraria la opinión de Guénon de que una restauración de la tradición en el mundo moderno no pueda partir sino del catolicismo, a través de la vivificación de aquel contenido sapiencial que el mismo poseería “en estado latente”, *Oriente adjuvante*. Ya hemos dicho que no podemos para nada seguirlo a Guénon en esta dirección, que nos representa un verdadero y propio atentado contra el espíritu de la occidentalidad. Repetimos en cada caso que no hay que hacerse ilusiones, en el doble sentido que el Occidente se dice cristiano y católico, sino que se encuentra cuanto más lejos que nunca de serlo verdaderamente, justamente por su raíz guerrera; además hoy prácticamente se encuentra mucho más próximo a una restauración en sentido romano y pagano que no en sentido religioso-cristiano; en segundo lugar, en el sentido de que, por relativo que sea, el triunfo del catolicismo en Occidente no se basa en su contenido sapiencial (la incompreensión de los católicos por la cual, ya dijimos que se demuestra claramente en su actitud “antitradicional” sea respecto de las anteriores tradiciones paganas, sea respecto de cualquier escuela esotérica ⁹, sea respecto del mismo Oriente, del cual veremos cuando los católicos consentirán,

⁹ Para justificar la actitud hostil del catolicismo hacia toda forma de esoterismo, Guénon (véase *Atanòr*, n.º 4, pg. 100) hace mención al caso de razones de oportunidad política (como en el caso de los Templarios). Por lo que se refiere al segundo punto, dar, bajo la forma de una “herejía” o peor, pretextos para acciones de tal tipo, nos parece un signo muy claro, en lo relativo a una organización que fuese en verdad iniciática, de una escasísima dignidad. Con respecto al primer punto, el mismo es demasiado poco controlable: no es sostenible en manera alguna, cuando antes no se tengan pruebas precisas de una jerarquía autoconcientemente iniciática en el centro de la Iglesia; suposición que para nada en el catolicismo mismo nos autoriza por nuestra cuenta.

de acuerdo al sabio consejo de Guénon, hacerse dar lecciones); se basa en vez en primer lugar en la sugestión y la atracción que su aspecto simplemente humano no podía —cual “religión”— no ejercer sobre las masas, en segundo lugar sobre una fuerza de orden y de jerarquía, que no le es propia, sino en vez contradictoria, y que el mismo arrancó a la tradición imperial romana.

Para el primero de estos puntos, la base del catolicismo es tal que tanto vale crearse una nueva desde la nada. Para el segundo resulta clara la oportunidad de ser aun más radicales y por lo tanto referirse justamente a la fuerza de la tradición imperial romana y de la más vasta, paleo-mediterránea, de la cual procediera; remitiéndose a ésta nos remitimos a aquello por lo cual un occidental puede ser atraído por el catolicismo, pero que sin embargo en el catolicismo va más allá del catolicismo, hacia un espíritu del cual, si se está aun a tiempo, puede brotar la reorganización del mundo moderno en la unidad de una tradición verdaderamente occidental. La formulación simbólica y doctrinaria que a tal respecto se impone deberá ser la propia del punto de vista guerrero y mágico; partiendo del cual no faltarán puntos de partida en las raíces profundas y no degeneradas de muchas realidades degeneradas de la misma y más reciente civilización moderna ¹⁰.

Para terminar, recordemos nuevamente que estas consideraciones no se refieren en nada al punto de vista absolutamente metafísico, el cual no puede ser sino uno, ni oriental ni occidental, ni sagrado ni heroico. La divergencia con Guénon procede sólo del hecho de que él, cuando desciende a problemas como el de Oriente y Occidente, confunde tal punto de vista absoluto con el sapiencial y brahmánico, el cual en cambio es ya relativo y con respecto al cual es una posibilidad que no es ni inferior, ni superior, el “heroico” y el “mágico”. Así pues, él ante ciertas “verdades” y realidades que se vinculan a este segundo punto de vista, así como también a nuestra civilización occidental, no mantiene una suficiente comprensión e imparcialidad, y su negación va más allá de lo que nosotros por nuestra cuenta reputamos como legítimo que tenga que ir.

¹⁰ Como Guénon reconoce la utilidad de un eventual acercamiento de la Iglesia al contenido sapiencial conservado en forma más pura en Oriente, del mismo modo nosotros podemos reputar útiles, a nuestro fin, los contactos con doctrinas orientales: pero no con las que pueden remitirse a las castas brahmánicas, sino a las guerreras: la doctrina del Bhagavad-gītā, por ejemplo, o del Sāmkhya, o de algunas formas tántricas, budhistas o lamaico-prebudhistas mágicas.

ÍNDICE

Introducción.....	7
I- El problema del espíritu y la superación del idealismo....	14
II- Sobre el concepto de potencia.....	37
III-El yo supranormal.....	61
IV-La construcción de la inmortalidad.....	69
V- La esencia del desarrollo mágico.....	78
VI-Exigencias contemporáneas hacia el idealismo mágico..	111

Apéndice

Sobre lo heroico, lo sapiencial y sobre la tradición occidental..	146
---	-----

CATÁLOGO GENERAL

- J. Evola**, *Rebelión contra el mundo moderno*
J. Evola, *Los hombres y las ruinas*
J. Evola, *Más allá del fascismo*
J. Evola, *La raza del espíritu* (agotado)
J. Evola, *La doctrina del despertar, ensayo de ascesis budista* (agotado)
J. Evola, *El camino del cinabrio*
J. Evola, *Cabargar el tigre*
J. Evola, *El arco y la clava*
J. Evola, *Imperialismo pagano*
J. Evola-René Guénon, *Jerarquía y democracia*
Grupo de Ur y otros, *La magia como ciencia del espíritu* (t. I-VII)
Atilio Mordini, *El católico gibelino*
M. Valsan, *Juana de Arco*
Julius Evola, *Escritos sobre la Masonería*
Emanuel Malynski, *La guerra oculta*
Julius Evola, *Escritos sobre el judaísmo*
Julius Evola, *El Estado Tradicional*
Julius Evola, *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo*

Serie Cuadernos de Doctrina

- Marcos Ghio**, *El Espíritu Legionario*
Marcos Ghio, *Julius Evola en el mundo de habla hispana*
Marcos Ghio, *El rito y la guerra*
Julius Evola, *René Guénon, un maestro de los tiempos últimos*
Marcos Ghio, *La Argentina y el Grial*
Marcos Ghio, *Rebelión Fundamentalista*
Marcos Ghio – Jorge Camacho, *La superación del nacionalismo*

Próximas ediciones

- Julius Evola**, *El Tao te king*