

LA CIENCIA DE LAS EMOCIONES

Bhagavân Dâs, M. A.

LA CIENCIA DE LAS EMOCIONES

Londres, 1900 — México, 2007

Edición privada.
Primera edición: Octubre de 2007

© Ediciones <La Piedra Angular
ISBN: XXXXXXXXXXXXXXX

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir parte alguna de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —impresión, fotocopia, etc.—, sin el permiso previo de los editores.

Dedicado
a
ANNIE BESANT,
Bajo cuyos auspicios y guía
fue escrita esta obra.

Aprende a sondear de una manera inteligente el corazón de los hombres. Considera ansiosamente tu propio corazón. [...] Observa la vida que te rodea en constante movimiento, en transformación incesante, pues está formada por los corazones de los hombres; y a medida que vayas aprendiendo a conocer su constitución y significado, gradualmente irás siendo capaz de leer la palabra más grande de la vida. — *Luz en el Sendero*

Índice general

	V
	VII
Prefacio	XI
Nota Preliminar	XV
1. Los Factores de la Emoción	1
2. Naturaleza Esencial de la Emoción	5
3. Principales Emociones y sus Elementos	11
4. Las Subdivisiones de las Principales Emociones	17
5. Algunas Posibles Objeciones	25
6. Correspondencia de las emociones con las virtudes y los vicios	31
Emociones de amor:	32
Emociones de odio:	32

Prefacio

«¿De qué te aprovechan las riquezas? ¿De qué te valen los parientes?
¿De qué te han de servir las esposas, ¡Oh hijo mio!, si seguramente morirás? Busca el Atman, oculto en las intimidades del corazón. ¿Qué se hicieron tu padre y los padres de tu padre?» (*Mahâbhârata*.)

Tal fue la enseñanza, todavía más antigua, dada por un antiguo padre a su hijo —la enseñanza dada por Vyâsa a su hijo Shuka— que había de aventajar a su padre en grandeza. Tal acostumbraba a ser en la antigua India el principio de la filosofía.

«Aquel que percibe la diferencia (entre lo transitorio y lo eterno) y ha extinguido el deseo (de lo perecedero), adquirirá sin duda gran caudal de sabiduría». Así dijo Vishvâmitra a Râmâ, cuando le condujo ante Vasishtha para que le comunicase las enseñanzas contenidas en el Mahâ-Râmâyana. Del **vairâgya**¹ —carencia de deseo—, del **viveka** —del discernimiento por el cual se conoce que todos los objetos de deseo son limitados, perecederos, y, por

¹La palabra *vairâgya* es de suma importancia en la filosofía sânskrita. Como los períodos críticos en la vida del cuerpo físico, cuando ésta se acomoda de nuevo al medio ambiente, así la disposición de ánimo llamada *vairâgya* es el punto crítico de conversación en la vida del interno *Jîva*, cuando se adapta al proceso del mundo y altera y renueva su vigilancia sobre sí mismo. No hay en los idiomas occidentales palabra alguna de exacta equivalencia a la de *vairâgya*; porque «pesimismo», «cinismo», «la vacuidad del mundo», «la vida no merece vivirse», «nada hay bueno», «retraimiento», «desapego», «laxitud», «indiferencia» y otras palabras y locuciones por el estilo, son sombras de los primeros y segundos estados o modalidades (rajâsicas y tamâsicas del *vairâgya*, con tal que añadamos el importantísimo elemento de perseverar en la indagación del verdadero desarrollo del proceso del mundo y del real significado de dicha disposición de ánimo y del elemento de verdad en ella. Todo esto se explicará más extensamente en el último capítulo de este libro. También se halla en *La Ciencia de la Paz*, cap. I. Para la descripción explicativa véase *Yoga Vasishtha*, I. En una de sus postreras formas aparece el *vairâgya* como la noche del alma a que tan a menudo aluden los místicos cristianos. En su modalidad o forma perfecta (*sâtвика*), cuando distingue entre la vida individualizada y separativa y el Yo Universal (el *Vivekakhâtith* de la Yoga) es también el supremo conocimiento (*Yoga Sâtra* y *VyâsaBhâshya*, I-15-16) y equivale a renunciación, abnegación, sacrificio propio, amor universal, compasión, devoción y servicio. Así es verdaderamente el alfa y el omega de la filosofía, la primera y última palabra de sabiduría: el Vedanta (*Bhagavad-Gîtâ*, II-59)

tanto, afflictivos— de estas dos solas cualidades, pero sin detrimento alguno, dimana el **Bhoda**, el Conocimiento, la Verdadera Filosofía que percibe lo que no es limitado ni precedero, y está, por lo tanto, libre de aflicción.

Así la Filosofía antigua tuvo su fundamento en la realización del *Jíva*² con los dos constantes compañeros de su vida, con los únicos guías de todas sus acciones: placer y dolor, gozo y pesar, dicha y miseria, alegría y tristeza. La filosofía antigua tuvo por determinado objeto aliviar la dominante pena de la duda, la incertidumbre y la desesperación que, mientras persiste, emponzoña las raíces de la vida, y comparadas con ella son vana sombra las demás penas, incluso las de tortura física y pérdida de bienes materiales. De la pena se dirigió derechamente a la causa de la pena y de la causa al remedio. Esta filosofía es y será sempiternamente verdadera, pero ha de modelarse en formas repetidamente renovadas para acomodarlas a las necesidades de las mudables razas de la humanidad.

En el progreso de la evolución han llegado las razas y clases más adelantadas de la actual humanidad a la etapa en que la «Inteligencia» (el quinto principio, característico de la quinta raza o raza aria, el **panchajanâh**) está alcanzando su más elevado desenvolvimiento. A fin de llegar a la perfección, se exageraron desde un principio sus debidas proporciones, dando por resultado inmediato —que no obstante ser en realidad sólo un medio al servicio de aquel otro aspecto esencial y más profundo de la naturaleza de *Jíva*, viz., deseo-emoción— que haya sido considerado como fin y se haya relegado la emoción a último término, de suerte que en todas las modalidades de la vida de aquellas razas y clases superiores, los medios predominan sobre los fines, prevalecen en la mente, y ocupan nuestro tiempo y nuestra atención, muchísimo más de lo que verdaderamente merecen.

Para obtener un gramo de alimento, empleamos toneladas de dinero; concedemos más tiempo al proyecto de un negocio que a su ejecución; hay más vigilantes e inspectores que materias objeto de inspección y vigilancia; escribimos más que leemos; hay más periódicos que noticias. Así se hacen muchos y muy precisos y laboriosos cálculos que a menudo fracasan por no tener debidamente en cuenta las contingencias que escapan al cálculo; mil, cien mil hombres son víctimas de la rivalidad para asegurar el éxito de un solo hombre; Se mira muchos más lo externo que lo interno; a los gobiernos y sistemas de administración, política y diplomacia se les da sinceramente mayor importancia que al bienestar del pueblo para quien únicamente deberían servir: las ciudades superan a los campos; la vida urbana a la rural; la riqueza del vestido a la hermosura del rostro; el autor al libro; el escritor al lector; la actividad estéril al trabajo productivo; el dinero y el lujo material a la bendita tranquilidad

²El separado e individualizado ser.

de conciencia; las artes suntuarias a las industrias útiles; la «guerra gloriosa» a la «ingloriosa paz»; la siempre-mudable y cada vez más convencional constitución escrita a la persistente bondad de los gobiernos; la educación aparatosa que da pulimento urbano y dispone para combatir con el prójimo y medrar subrepticamente a sus expensas, a la educación que descubre al hombre interno, le predispone a la paz consigo mismo y con los demás y le capacita para sobrellevar las injurias antes que inferirlas. Esta exageración parcialista llega al punto culminante cuando los filósofos profesionales afirman que el objeto de la filosofía no es la verdad, y que indagar la verdad es mucho más importante que poseerla³.

Tales son, al llegar a cierta etapa, las inevitables consecuencias del progresivo procedimiento de la evolución, y no hemos de lamentarlas, puesto que tienen lugar señalado en la historia del hombre. Si el *Jîva* no pasara por ellas, quedaría falto de muy necesarias experiencias. Pero debe *pasar por ellas* y no estancarse en su pantanoso cieno. Esta inteligencia, aun exageradamente desarrollada y educada, debe alcanzar la perfección de sabiduría sin descender a la profunda imperfección de la impostura artificiosa; ha de llegar a ser no sólo la inteligencia autónoma del yo, sino la colectiva inteligencia del Yo; ha de comprender su verdadera y peculiar naturaleza en un *Jîva* y en todos los *Jîvas*.

Conocer al hombre, quién es, de dónde y cómo viene y a donde y por dónde va, es el más noble —y si no el más noble, el más urgentemente necesario— requisito del hombre. En este concepto, la Filosofía es la ciencia de las ciencias y por tal se la ha tenido siempre en Oriente. También la cultivan las occidentales que, según acabamos de decir, dieron mayor importancia a la indagación de la Verdad que a la Verdad misma, por cual motivo contrajeron su atención por una parte a la Psicología de los Sentidos y del Intelecto —el medio del conocimiento— y por otra a la Ética —el principio de acción.

Pero desdeñaron o no advirtieron con fructífero resultado la naturaleza emotiva del hombre, la naturaleza del deseo, el ***Râga-Dvesham*** (amor-odio), que directa o indirectamente es a un mismo tiempo la determinante energética de los órganos motores, de los sentidos y del intelecto. Además, a causa del originario error cometido al elegir el punto inicial de la investigación, han quedado intactas en su mismas raíces las otras dos ramas de la filosofía.

Mientras no descubramos y sondeemos los manantiales del placer y del dolor; mientras entre maestros y discípulos, entre la ciencia y los estudiantes,

³Esto es como si dijéramos que el objeto de la medicina no es la salud, sino la pretensión de la salud. Y sin embargo, algo hay de verdad en ello, como lo hay en todas las opiniones, cualquiera que sea la mente que las conciba. Así podemos advertirlo al considerar que los *Jîvas* vuelven a nuevos sistemas y ciclos después de haber alcanzado el *moksha* (liberación) en los precedentes.

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

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

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

Nota Preliminar

El Análisis y la Clasificación de las Emociones

Parece que de los debates habidos en Occidente acerca de las emociones, ha resultado en último término que cada emoción es algo *sui generis*, sin ordenado enlace de unas con otras ni compatibilidad de reducción entre ellas; de modo que es imposible establecer una genuina, inarbitraria y natural clasificación de estos fenómenos mentales⁴.

Sin embargo, parece que este resultado no es definitivo, sino que cabe clasificar debidamente las emociones, estableciendo entre ellas un enlace orgánico y un genésico principio de evolución de lo simple a lo complejo. Valiosas insinuaciones sobre el particular encontramos en el *Comentario sobre el NyayaSûtra de Guatama* de Vâtsyâyana, así como también en las obras de otras Escuelas Indias de Filosofía (*i.e.*, en el *Bhagavad Gîtâ*), y notablemente en las obras sobre Sâhitya o la ciencia de la Poética y Retórica, de que tanto abunda la literatura sânskrita, empezando por el *Nâtya-Shâstra* de Bharata.

Por consiguiente, trataremos de exponer aquí, antes los estudiantes de filosofía, el breve bosquejo de un plan de emociones basado sobre la hipótesis de que es posible analizarlas y en consecuencia clasificarlas científicamente. Lo hacemos así, con propósito de estimular ulteriores discusiones acerca de esta rama de la Psicología, de importancia vitalísima. Si pudiera establecerse una verdadera ciencia de las emociones, sería posible educar deliberada, consciente y determinadamente las más nobles y optimistas cualidades y extirpar las inferiores y pésimas, cuya tarea es hoy más bien propia de la esperanza religiosa y de la imaginación poética de que de la sobria realidad de los hechos. Sin embargo, es indudable que las teorías y métodos de educación allegaría, aun inmediatamente, gran provecho de semejante ciencia.

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

El presente bosquejo no alardea en modo alguno de madurez de pensa-

⁴Cfr. Ribot: *The Psychology of the Emotions*, Cap. x.

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

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

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

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

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

Capítulo 1

Los Factores de la Emoción

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

No hay error en considerar el Yo como el factor más elemental, pues no es posible descomponerlo en nada más simple, más inteligible, más directamente existente en un ser animado. Respecto de sí mismo, combina el Yo de invariable suerte (consciente o subconsciente, deliberadamente o de otra manera, pero siempre en la misma actuación) las tres modalidades en que (cuando está individualizado) se relaciona con el mundo, conviene a saber: conocimiento, deseo y acción. Estos tres aspectos son distintos por lo referente al mundo exterior, pero la actuación del Yo sobre sí mismo puede llamarse indistintamente autoconciencia (auto-conocimiento) o auto-sensibilidad (autodeseo, el deseo de vida) o auto-afirmación (auto-manifestación). El decir que «pensamos antes y después», que la vida del Yo está formada de recuerdos y esperanzas, equivale a describir lo que acompaña a la vida del Yo, lo que está envuelto *con* el Yo más bien que envuelto *en* el Yo y en la autoconciencia. Al decir esto, no descomponemos el Yo en más simples elementos constituyentes ni tampoco demostramos que el Yo está formado de elementos no presupuestos en él. Lo mismo sucede con otros esfuerzos para analizar el Yo. Pueden surgir miríadas de dudas acerca de *su naturaleza*; no cabe duda alguna respecto de *su existencia*.

Pero no conviene prologar aquí la discusión de este punto, que más bien pertenece a la Metafísica distintamente de la Psicología. Baste a nuestro propósito decir que el Yo es el primer e indispensable fundamento de la vida. En palabras de Vâchaspati-Mishra en su Comentario (el *Bhâmati*) sobre el *Shâriraka-Bhâsya* de Shankaracharya: «Nadie duda sobre si Yo soy o Yo no soy».

- b) Tan indispensable a la Vida como el Yo es el No-Yo, es decir, cualquier cosa distinta del Yo. Cuando el mundo que se conoce y desea y en el cual se actúa es distinto del Yo, se le llama No-Yo, que como el Yo es irreductible. La vida es una relación cuyos dos necesarios y suficientes factores son el Yo y el No-Yo. En esta relación aparecen los estados de que vamos a tratar.
- c) Igualmente reconocidos y asimismo imposibles de descomponer en más simples constituyentes son el Placer y el Dolor, las dos Sensaciones naturales que alternativamente acompañan siempre al Yo. La mayor parte de los psicólogos admiten la indiferencia como tercer estado, al que Vatsyayna parece que llama **Mohah**, palabra cuyo aparente significado etimológico es «inconsciencia»¹. Y aunque prácticamente sea también un hecho la indiferencia, el análisis demostrará siempre y en todos los casos que teóricamente es la indiferencia una suave gradación, ya de placer, ya de dolor. Para el objeto de este ensayo no es absolutamente preciso determinar si en efecto existe o no dicho tercer estado. Baste saber que existen los dos estados de placer y dolor. Hemos dicho que estos dos estados «son igualmente imposibles de descomponer en más simple elementos»; y lo dijimos para evitar nuevas discusiones inconvenientes en este punto. Mas podemos advertir de paso que parece posible una ligera pero dilucidante reducción de estos estados en los términos del Yo, y más adelante² veremos que es inevitable una afirmación sobre ello. La plena discusión corresponde, no obstante, a la Metafísica del Yo.
- d) El punto inmediato es que al placer acompañan la atracción y el gusto, y al dolor la repulsión y el disgusto. La disposición y actitud del Yo en presencia de lo que le causa placer, es de deseo, atracción y gusto, con anhelo de acercarse a ello. La disposición del Yo respecto de lo que le causa dolor es de aversión, repulsión y disgusto, con anhelo de separarse de ello. Generalmente hablando y en el más amplio sentido de los términos empleados, verdaderamente es apetecible lo que causa placer y repugnante lo que causa dolor; y las primeras consecuencias del placer y del dolor son, por una parte, el deseo de tomar, absorber y abarcar el objeto causante del placer y, por otra, el deseo de desechar y repeler el objeto causante del dolor. El deseo de unirse a un objeto es amor (**Râga**); el deseo de separarse de un objeto es odio (**Dvesha**).

¹Vyâsa-Bhâshâya, IV-1-3. Este autor relaciona directamente el *mohah* con el *Râga* y *Dvesha* o amor y odio y no con el placer y el dolor; pero el significado psicológico es casi el mismo. Véase también sobre esto el *Toga-Sûtra* y el *Vyâsa-Bhâshâya*, I-II

²Véase capítulo 8

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

El persistente intento de reducir los pares de opuestos se funda con visos de verdad en la razón de que cada uno de los elementos del par está en inevitable dependencia recíproca y nada significa ni tiene valor alguno sin el opuesto, por lo que su indestructible interdependencia implica una común unidad subyacente en ambos.

Pero el error de dicho intento estriba en desdeñar el hecho de que lo múltiple es lo múltiple y no puede reducirse a uno ni a menos de varios, sin la abolición de ambos. Por supuesto, el «arquetipo» de todos estos casos es el Yo absoluto, el supremo Yo, en el que el Yo y el No-Yo coexisten como inseparables opuestos en la inquebrantable relatividad de Negación. Lo mismo sucede con las triadas psicológicas, tales como el conocimiento, el deseo y la acción a que nos referimos al final del capítulo anterior. Por último, vemos que la indivisa continuidad del sistema del mundo se reproduce en todas las cosas, pues cada cosa implica y, por lo tanto, entraña siempre y donde quiera las demás cosas.

La interdependencia de los pares es causa de que en interminables rotación se transmute cada elemento en su opuesto: la luz en tinieblas, el placer en dolor, el amor en odio, la castidad en lujuria, la pureza en impureza, el nacimiento en muerte, la codicia en abnegación, lo físico en metafísico, para luego retroceder la transmutación indefinidamente.

Capítulo 2

Naturaleza Esencial de la Emoción

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

Conviene señalar la sutil pero radical diferencia entre el concepto de los filósofos orientales y el de los occidentales acerca de la naturaleza de la emoción, particularmente desde la época de Kant. Por regla general, los occidentales dividen las funciones de la mente en tres clases: (1) Intellecto o Cognición; (2) Sentimiento o Emoción; (3) Voluntad o Volición y *deseo*.

Según este concepto, el deseo no está comprendido plenamente en la volición, y las emociones tales como la cólera, el amor, el terror, etc., son distintas de los deseos, considerándolas más bien como *especie* que como consecuencias de los sentimientos de placer y dolor. Por parte, distingue muy definidamente la volición de la acción.

Los filósofos orientales consideran a su vez como *Deseos* todos estos **vrit-tayah** (maneras de ser, disposiciones, funciones psíquicas) —llamados comúnmente Emociones por la filosofía occidental— y dividen los fenómenos de conciencia en tres clases: (1) Cognición (**Gnyânam**), (2) Deseo (**Ichchâ**) y (3) Acción (**Kriyâ**). «El hombre conoce, desea y actúa».

A primera vista parece despropósito que la «acción» sea una función mental; mas a fin de comparar ambos términos, es preciso tener en cuenta que por «mente» entendemos según el concepto oriental, el conjunto de los tres aspectos fundamentales o modalidades del Yo, o sea la «conciencia individualizada». Todavía se discuten las varias acepciones y significados que dieron los metafísicos a las palabras «mente» y «conciencia»; pero cuando los psicólogos orientales emplean la palabra «mente» por la «emoción». Para los psicólogos orientales, el pensamiento es un ulterior y más complejo desarro-

llo del conocimiento, de la emoción de deseo y de la actividad de acción, mientras que considera la volición como la «actividad» subdivisión del conocimiento o como la «congnoscitiva subdivisión del acto». Al decir que la acción, por ejemplo la acción física, es una función mental, damos a entender que la íntima naturaleza de la acción es esencialmente una función de conciencia, que el cuerpo físico viviente es una parte de la conciencia, o como en verdad puede afirmarse, una expresión de la conciencia. Así como ningún psicólogo occidental duda de que el conocimiento sea de naturaleza mental, aunque sólo quepa adquirirlo por medio de los órganos sensorios y en último término tenga siempre por objeto cosas materiales; así como el deseo es para él algo mental, aunque sólo posible en un cuerpo físico, y también por cosas materiales al fin y al cabo; asimismo para el psicólogo indio tiene la acción naturaleza mental, aunque se valga de un cuerpo físico para producir, en último resultado, cambios materiales.

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

No debe haber nada que sorprenda en estas conclusiones, porque han sido establecidas repetidamente una y otra vez por el pensamiento más profundo y más independiente. Vátsyáyana de la India dice: cierto conocimiento, certeza, irrefutable cognición, opinión directa. Mill, de Inglaterra, dice la misma cosa. Y Hegel, de Alemania, también dice enfático: «Todo es sensación». Pero la sensación no es la mera vibración de las células físicas que responden a un estímulo externo; en su significación psicológica pura es la primera, y más primitiva, respuesta del Yo frente al No-Yo, la respuesta de la conciencia a un impacto externo, la primera modificación de la conciencia donde el Yo y el No-Yo están ambos presentes. Esto es obviamente primario, porque en primera instancia, el Yo debe detectar si puede pensar o actuar.

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

se transmuta en acción¹.

En otras palabras: El pensamiento indio reconoce la distinción general, y la oposición especial entre, el Yo y el No-Yo; pero no favorece la distinción entre el Yo, la mente y materia, o entre sólo la mente y la materia, como se hace en la mayoría de las filosofías occidentales. La mayoría de las escuelas indias de filosofía sostienen, como la Vedânta, la realidad de *Buddhi* y *Manas*, como *jada* (inconsciencia, es decir, parte del No-Yo). La verdad subyacente en esta visión parece ser aquello que se conoce como *Manas*, la mente, surge sólo cuando el Yo entra en contacto con el No-Yo: el Yo *conociendo* el No-Yo tiene a *Manas* como órgano de la mente.

Conviene advertir que la trina clasificación inda de los fenómenos de conciencia, antes referida, no comprende los sentimientos de placer y dolor, mientras que la clasificación occidental los comprende, aunque vagamente. Veremos la razón de ello cuando más adelante tratemos de la naturaleza del placer y dolor.

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

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

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

Lo cierto es que las emociones son deseos: ya de perpetuar las situaciones placenteras o de huir de las dolorosas. La expectante satisfacción del deseo o su no satisfacción anticipa, en imagen y esperanza, el correspondiente placer o dolor y establece la placibilidad o dolorosidad del total estado de ánimo. Así es que la emoción principia y regresa a un positivo sentimiento de placer o dolor y se dirige y termina en un posible placer o dolor. Sin embargo, estos

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

varios elementos se hallan tan íntimamente entremezclados en la conciencia ordinaria, que de no distinguirlos con deliberada atención pasan fácilmente inadvertidos, motivando con ello que se considere la emoción como algo *sui generis* e imposible de analizar.

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

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

En la Metafísica del Yo y del No-Yo, del espacio, del tiempo y del movimiento, cabe esperar el planteamiento y solución de varios problemas², cuales el exacto significado del conocimiento deseo, y acción; cómo y por qué la conciencia una del yo individual se despliega en estas tres formas; cuál es la exacta relación entre el deseo por una parte y el placer y el dolor por otra; cómo ambos términos de relación, es decir, el deseo y el placer y dolor, pueden caracterizarse con recíproca referencia para evitar su definición en un círculo vicioso; cuál de ellos precede al otro o si es imposible establecer precedencia y sucesión entre ellos como en el caso de la semilla y la planta.

Después de este rápido examen, establezcamos como fundamento de nuestro estudio que las emociones son deseos y que los dos deseos elementales son: (1) el deseo de unirnos al objeto que causa placer; (2) el deseo de separarnos del objeto que causa dolor. En otros términos: atracción y repulsión, gusto y disgusto, amor y odio o cualesquiera otros nombres que mejor parezcan. Con la esperanza de sugerir pensamientos fructíferos, y por lo tanto aun a riesgo de que se nos tilde de jugar con el vocablo, podemos afirmar que el amor, el deseo de unirnos a algún objeto, implica la conciencia de que tal unión es posible, y además que su pleno significado es la instintiva, congénita e inherente percepción que cada yo individual, cada *Jivâtmâ*, tiene de su íntima y esencial Unidad (*Eka-tâ*) con todos los otros yos, con todos los otros

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

Jivâtmâs; la Unidad en el Ser del Yo Universal, abstracto e íntimo: el *Pratyagâtmâ*. También implica, como inevitable consecuencia, el esfuerzo de estos yos individuales, de estos fragmentos del único Yo, para romper las vallas de separatividad que fraccionaron el originario y único Yo en diversos yos; y por esta razón, reunirse uno con otros y reconstituir la simplicidad del todo. De la propia suerte, el pleno significado del odio es la instintiva percepción que cada yo —El Yo identificado con una porción mayor o menor del No-Yo, *Mûlaprakriti* o materia— tiene de la desidentidad de la inherente separatividad, de la variedad (*nânâtva*) de cada No-Yo, de cada átomo de *Mûlaprakriti*, respecto de todos los demás átomos, de todos los demás No-Yos, y por lo tanto, el esfuerzo para mantener por cualquier medio y a toda costa su separada existencia.

Capítulo 3

Principales Emociones y sus Elementos

Hemos dicho que los primarios y fundamentales deseos-emociones son: Atracción y Repulsión, Gusto y Disgusto, Amor y Odio. Tal vez sea útil recapitular rápidamente los hechos que entrañan estas emociones y añadir en el transcurso de la recapitulación algo importante y necesario al concepto general de la naturaleza de la emoción, bosquejado en el capítulo precedente.

La «Atracción», «Gusto» o «Amor», implica:
enumerate

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

También implica el recuerdo de la experiencia.

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

Que, en consecuencia, existe el deseo de repetir el contacto, asociación o unión con el objeto causante de placer; pero que si el contacto y la asociación son posibles, es imposible la absoluta unión. Cuando la «unión»¹ es posible,

¹Por supuesto que se trata de la unión relativa.

como entre el que come y lo que se come, el deseo no pasa de ser *deseo* sin llegar a la categoría de emoción propiamente dicha, que consiste en la actitud de un *Jîva* respecto de otro *Jîva*, entre los cuales es imposible la unión absoluta, aunque sí es posible la siempre creciente aproximación de ambos, que constantemente se efectúa en el proceso del mundo. Por lo tanto, una emoción es un deseo, *más* el conocimiento incluido en la actitud de un *Jîva* respecto de otro.

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

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

Estos mismos hechos, estudiados a la luz de dicha Metafísica, explican verídica y completamente el proceso de crecimiento de la Individualidad o *Ahamkâra* a través de los varios «cuerpos», «envolturas», «*sharîras*» o «*koshas*» de las doctrinas vedantina y teosófica.

Volviendo a lo dicho, tendremos que la representación imaginativa del esperado placer —a imaginación y la expectación son aspectos ligeramente distintos del mismo procedimiento mental— entremezcladas con el deseo, constituye una específica disposición mental que, según antes expusimos, ha sido considerada como emoción-deseo, por prestar mayor atención al elemento placer que al elemento deseo.

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

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

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

jas formas en los seres humanos.

- 1) La atracción, *más* la conciencia de la igualdad entre el yo y el objeto atrayente, se llama afecto o amor propiamente dicho.
- 2) La atracción, *más* la conciencia de la superioridad del objeto atrayente respecto del yo, se llama reverencia.
- 3) La atracción, *más* la conciencia de la inferioridad del objeto atrayente respecto del yo, se llama benevolencia.

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

Pero parece deseable y aun posible esforzarnos en explicar el significado de estos elementos cognitivos, de la conciencia de igualdad, superioridad e inferioridad que tan importante papel desempeñan en la estructura y desenvolvimiento de las emociones y que verdaderamente son la única causa de la diferenciación del amor y odio en la heterogeneidad de innumerables tipos, clases y grados. Una analogía física nos ayudará en nuestro propósito. Supongamos la atracción entre dos imanes convenientemente dispuestos, de los cuales al que sin moverse atrae al otro hacia sí, podríamos considerarle como el más potente y al otro como el menos potente; pero si los dos se movieran, uno hacia otro simultáneamente y se encontrasen a media distancia, le consideraríamos iguales en potencia. Lo mismo sucede entre *Jîva* y *Jîva*. Supuesta la atracción entre dos *Jîvas*, el que primero se mueva hacia el otro será el inferior, y el que primero atraiga a sí al otro será el superior en aquel espacio y tiempo. Si ambos se mueven simultáneamente uno hacia otro serán iguales.

La misma idea puede expresarse en otros términos, diciendo: Amor es el deseo de unión con el objeto amado, y por lo tanto, propende siempre a colocar al sujeto y al objeto en un mismo nivel, a fin de que puedan unirse y llegar a ser uno. La mutua atracción de dos *Jîvas* tiene por fundamento el que uno posee cierta cualidad de que el otro carece, y esto es precisamente lo que proporciona el terreno común, la posibilidad de unión entre ellos. Cuando las necesidades y sus correspondientes satisfacciones se encuentran igualmente

repartidas entre dos *Jívas*, de modo que cada uno de ellos necesite lo que el otro satisfaga, podemos considerarlo iguales, porque cada uno es inferior al otro en las deficiencias y eficiencias existen en ambos, se equilibran al sumarse algébricamente. Los cambios mutuos proseguirán hasta que por igual hayan desaparecido las deficiencias y eficiencias. Cuando las necesidades de un *Jíva* constituyan su característica en relación con otro *Jíva* capaz de satisfacer aquellas necesidades, podemos considerarles respectivamente como inferior y superior. En este caso, también la acción del amor conduce a la ecuabilidad, y según el superior cumpla las deficiencias del inferior, irá alzándole a su nivel y posibilitará la unión.

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

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

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

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

Resumiendo ahora las sucesivas definiciones que hemos ido dando, podremos decir que emoción es el deseo de un *Jîva* respecto de otro *Jîva* en una de las dos formas capitales, conviene a saber: (1) Unirse a él consciente de su capacidad de dar, cambiar o recibir objetos de sensación o sus derivados² bajo condiciones de perfecta voluntariedad; (2) Separarse del él, consciente de su capacidad de arrebatarse, cambiar o perder objetos de sensación bajo condiciones de involuntariedad. Más brevemente definiremos la emoción diciendo que es el deseo de un *Jîva* de unirse o separarse de otro *Jîva*, más el conocimiento de la superioridad, igualdad o inferioridad de este otro *Jîva* respecto al posible intercambio voluntario o forzoso de placeres y dolores.

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

²En el más amplio y general sentido de la palabra.

Capítulo 4

Las Subdivisiones de las Principales Emociones

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

- 1) La atracción que se experimenta hacia un igual, es el deseo de unirse con el objeto atrayente por medio de una permutativa *reciprocidad*, pues la unión absoluta sólo es posible por el desenvolvimiento de las formas que envuelven y separan a los *Jívas*, de las formas por las cuales y en las cuales únicamente el amor o el odio entre *Jíva* y *Jíva*. Además, la reciprocidad ha de ser permutativa, porque estando *equilibrados* los dos términos del nexos, las dos partes de la relación, no se darán una a otra ni más de lo que les sobre ni recibirán más de lo que les falte. Cada una suplirá con sus eficiencias las deficiencias de la otra, porque entre ellas sólo cabe permutación de cualidades. Y tanto *más* perfecto y más grande será el amor, cuanto mayor sea la variedad de las permutaciones, más constante y rápido el intercambio, más completa y recíproca la satisfacción de las necesidades. Pero siempre será este amor tanto más *perfecto*, porque implica la absoluta identificación con la cual cesa el amor. De aquí los misteriosos¹, insaciables, vagos y siempre egoístas anhelos de amor, especialmente del amor sexual de la primera juventud. De los grados de reciprocidad y de los objetos de ella se derivan las subdivisiones de esta emoción capital.

Cortesía es la disposición mental que mueve al deseo de unión y armonía, por reciprocidad en el orden social tan sólo, entre personas que se tratan superficialmente. Su objeto se contrae, por regla general, a evitar

¹Por razón de no haber sido analizados.

por ambas partes actos que puedan engendrar sentimientos de menosprecio e inferioridad, y a cumplir los que promuevan y vigoricen el sentimiento de igualdad. Los saludos y cumplidos recíprocos son ejemplos de las manifestaciones físicas de esta disposición mental.

Amistad es la emoción en que el grado de reciprocidad abarca objetos más importantes que los del ordinario trato social. Un verso sánscrito resume tosca pero gráficamente esta definición.

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

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

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

En el actual estado de evolución, esta insuperable reciprocidad tan sólo es posible entre dos seres humanos de distinto sexo. La demostración física es el abrazo, la compañía constante y la convivencia en un mismo hogar.

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

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

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

En los tres casos precedentes, el deseo de unión² estriba en igualarse por medio de lo que del superior se *recibe*, como en el caso de adoración

²Conviene fijarse en que, según ya expusimos, la emoción, como cualquier otro aspecto, rasgo o elemento de la vida individualizada, no puede existir sin la final referencia a algún objeto material *Upâdhi*, en su aplo sentido, a alguna porción del No-Yo, sea materia física, sea materia del séptimo cielo (*Satyaloka*) que pueda dar o recibir el *Jîva* objeto de la emoción. Aun los convencionalismos de honor, como «ceder la delantera», «el sitio preferente», «la acera», «la derecha», «saludar el primero», «descubrirse»; o de menosprecio, como son todos los actos contrarios a los expuestos, tuvieron en su origen significación de beneficio material, por más que ahora no la tengan aunque la impliquen todavía.

significa, entre otras actitudes impetratorias, la de orar con las manos levantadas.

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

Otro punto se nos ofrece aquí al examen. Dícese que la adoración expresa humildad, confesión de necesidades, solicitud de auxilio, deseo de obtener³. Parece que esto contradice el hecho de la abnegación que generalmente acompaña a la adoración o entrega de sí mismo y cuyo carácter es más bien dar que recibir; pero diremos que el impulso de abnegación del adorante, aunque suele acompañar a la adoración, es accidental y no idéntico a este sentimiento. Además, la abnegación del adorante no deriva de que por su parte se crea capaz de dar algo con que satisfacer una necesidad del objeto de adoración, sino más bien del convencimiento de que debe desechar por completo todo cuanto pueda impedir la libre afluencia de las abundancias del superior, a fin de que la recepción de estas abundancias le alcance al nivel en que la unión llegue a ser posible por igualdad, por pseudo-identidad, de naturaleza. Si quisiéramos profundizar más la materia, advertiríamos que la adoración tiene prácticamente uno de estos fines:

³Aun después de lo dicho, tal vez quede alguna duda respecto al valor de la palabra «igualdad» relacionada con la adoración, a causa de que el «esfuerzo de igualación» ha llegado a confundirse con el «esfuerzo de emulación» entre *Jivas* «separados». Pero aquí entendemos por «esfuerzo de igualación» el de los *Jivas* que «intentan la unión». En la segunda clase de adoración que hemos descrito, no hay emulación, sino tan sólo asociación. El hijo crece para compartir e iluminar la obra de su padre, no para oponerse a ella. «El perfecto amor desecha todo temor» y también todo orgullo. El niño se encarama sobre los hombros y la cabeza de su madre, la cual no la achaca a atrevimiento, sino al puro y perfecto amor que no admite ni asomo de distinción entre mío y tuyo. Por el contrario, la madre se entristecería y resentiría si el niño le tuviera miedo e intencionadamente se apartase de ella. El niño comprende con entera confianza que la madre es suya sin reservas y puede llamarla del todo mía en vez de mía y tuya: Esta es la explicación de aquella máxima: «Habéis de haceros como niños para entrar en el reino de los cielos».

- a) Impetrar beneficios personales y ventajas para el yo del adorante con exclusión de los demás yo;
- b) Impetrar el bien del yo en esencial unión con los de más yos.

En el primer caso, por completa e incondicional que aparezca la abnegación del adorante, está en realidad condicionada por el primario y persistente anhelo del beneficio deseado. A esto se le llama **Sakâma-Tapah**, o sea la adoración, ascetismo o sacrificio en honor de alguna divinidad con determinado objeto egoísta, con el deseo de adquirir algún don especial, y puede expresarse del modo siguiente: «Te sirvo, me humillo ante Ti de todos modos; soporto cuantos sufrimientos y penalidades entrañe la observancia de Tus mandamientos; Te ofrezco todo mi ser y haz de mí lo que gustes; mas todo esto lo hago para que tengas piedad de mí y remuneres con creces mis pobres servicios y ofrendas, concediéndome cuantos dones sean posibles, a fin de emplearlos con entera libertad en mi personal placer y provecho». En el segundo caso, el adorante entrega su yo, para ayudar a los demás, con la mira puesta en el ideal del propiosacrificio, y se entrega solamente a Él y a los jerarcas, rishis, profetas y santos, que son Sus representantes en el máximo oficio del propio sacrificio. Entonces, por restricta y condicionada que aparezca la abnegación, es internamente completa e incondicionada, porque lleva en sí la semilla de universalidad que todo lo abarca y no es un limitado y limitados deseo de beneficiar tan sólo a un yo separado. La adoración en este caso significa: «Al servirte a Ti deseo servir a otros, al mundo entero, los deseo únicamente para mejor ayudar a otros; y me entrego con cuanto poseo para que tu voluntad me disponga mejor al servicio de otros». Esta entrega de sí mismo es la verdadera y sincera devoción (*Bhâtkti*) de que nos dan ejemplo los rishis, cuyo *Tapas* es **Jagad-dhit-ârtham**, «por el bien del mundo» o sea motivada por el altruismo sin asomo de egoísmo. La otra devoción es aparente y fingida, como los Puranas nos la muestran en los *Daityas* y *Asûras*, que sólo ofrecían sacrificios hasta haber obtenido los ansiados dones, y entonces lanzaban devociones y austeridades a los cuatro vientos.

Considerando la materia desde otro punto de vista, advertiremos estéril orgullo en el adorante que dice: «No necesito absolutamente nada en cambio»; al paso que si dice: «No puedo desear igualarme, ni aun por medio de la más humilde asociación», le achacaremos el inconveniente temor de ofender el orgullo sin justicia atribuido al objeto de adoración.

De lo expuesto se infiere que la emoción subyacente en la pura y simple adoración es el deseo de igualarse por medio de lo que se reciba, y que

la devoción es cosa muy distinta, según volveremos a ver más adelante.

- III) Benevolencia es la atracción hacia un inferior, manifestada físicamente por la sonrisa placentera⁴ y la actitud de protección que denota en este caso sentimientos de superioridad y ventaja acompañados del deseo y voluntad de dar.

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

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

En estas tres subdivisiones de la benevolencia, el superior procura la igualación, dando de lo suyo al inferior lo que a este le falta para elevarse a su nivel. La aceptación por el adorado del humilde sacrificio del adorante, por la madre de los servicios de su hijo y por el bienhechor de la gratitud del favorecido, no desnaturalizan el carácter donador de la benevolencia, sino que tan sólo significan la graciosa concesión de igualdad a quien antes se hallaba desvalido. (Cfr: el análisis de la Devoción, más adelante.)

Conviene advertir que la atracción tiende a culminar en la unión igualadora del amor, aunque sus modalidades empiecen con carácter de superioridad por un lado y de inferioridad por otro. Inversamente ocurre cuando la energía emotiva es la repulsión. Los caminos de virtud parten de los puntos extremos de la compasión y de la humildad y se encuentran en el amor⁵. El camino del vicio parte de la ira (primaria forma del odio) y diverge indefinidamente en menosprecio y temor. El amor es el punto de unión de dos iguales de los que *al fin* ninguno obtiene nada del otro; y por lo tanto, la perfección del amor es el verdadero ascenso y fin de la virtud. De análoga manera es el odio la separación de dos iguales, de los que ninguno ha tomado en un principio nada del otro, pero que *empezará* a tratar de tomarlo; y por lo tanto es el *comienzo* del vicio.

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

⁴Más adelante examinaremos los varios significados de la «sonrisa» y de la «risa». La sonrisa a que ahora nos referimos es naturalmente muy distinta de la sonrisa de complacencia propia y de la sonrisa irónica.

⁵En estas consideraciones se basa en parte la razón de que el amor se transmute en lujuria cuando el *Jîva* no ha desechado todavía por completo las lubricidades de *Pravritti*, y que la lujuria se convierta en amor cuando se vigorizan las propensiones *Nivritti*. Tal es el interminable rodar de la existencia. La espiga sale del grano y el grano sale de la espiga, pues ambos tienen su insustituible lugar en el proceso del mundo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conviene advertir que la literatura sánscrita habla constantemente de las seis olas (*Shad-urmayā*) o enemigos internos (*Antarâ-rayā*) que han de quedar vencidos antes de lograr la liberación. Estas seis pasiones capitales son: *Kama* (lujuria), *Krôdha* (ira), *Loba* (codicia), *Moha* (desarreglo), *Mada* (orgullo) y *Matsara* (envidia).

A primera vista parece imposible identificar estos seis vicios capitales con las seis primarias subdivisiones de la emoción adaptadas en esta obra. Pero tengamos en cuenta que el propósito de la doctrina sánscrita es trascender los vicios y también las virtudes, pues unas y otras son ligaduras (mientras la virtud no se transmuta en deber); y por lo tanto, aun a las buenas emociones les da nombres que más bien encubren que descubren su bondad.

Si a esto añadimos una ligera ampliación del significado de los ambiguos nombres que denotan emociones análogas, podremos reducirlas a seis, conviene a saber: *Kama* (amor y lujuria); *Loba* (codicia, reverencia y adoración)⁶; *Moha* (desarreglo y compasión)⁷; *Krodha* (ira); *Mada* (orgullo) y *Matsara* (envidia)⁸.

⁶Cuando se exagera el elemento de impetración o ruego.

⁷Porque prescinde de las reglas del propio interés sin cuidar de las consecuencias personales.

⁸Esta última es un grado del temor.

Capítulo 5

Algunas Posibles Objeciones

Conviene examinar al pormenor en este punto algunas posibles objeciones.

El asesinato por una parte y el extremo sacrificio de la vida física por otra, parecen contradecir la doctrina expuesta sobre el amor y el odio, en lo tocante a la imposibilidad de la absoluta unión o separación. Pero la reconciliación debe ser encontrada en la consideración que aún en estos casos —cuando son casos verdaderos de amor y de odio— existe en la conciencia la perpetuación de la relación de amor o de odio, de acuerdo con las circunstancias.

Lo que vamos a responder no satisfará del todo a quienes todavía no han hallado motivos para creer que el *Jíva* tiene una vida independiente del *presente* cuerpo físico. Sin embargo, aun quienes no lo crean pueden comprobar en su *conciencia* la perpetua e interminable relación de amor o de odio. Cuando deliberada y voluntariamente se sobrellevan sufrimientos por el bien de otros, sin retroceder ni aun ante el sacrificio de la propia vida; cuando esto se hace sigilosa, oculta y anónimamente; cuando, además, quien lo hace es un ateo y agnóstico cuyo entendimiento niega la existencia del alma y la vida futura; aun con todas estas circunstancias, hallaríamos en su mente, si pudiéramos escrutarla, el *deseo* de creer en ellas, sofocando por algún potente motivo; veríamos que tiene conciencia, o mejor dicho sub-conciencia, de que su sacrificio puede ser permanente, duradera y aun eterna valía; y también veríamos presente en su conciencia la larga serie de los beneficios resultados de su acción, desplegándose su conciencia sobre todo aquel período, a pesar de su mezquina creencia en que ha de quedar limitada la creencia parcialista es vana palabra, pues no hay ningún estado de conciencia que a ella corresponda, ya que la conciencia *nunca puede imaginar* su aniquilamiento.

«A través de los innumerables meses, años, yugas y kalpas pasados y venideros en el inextinguible porvenir, lo único que ni aparece ni desaparece es el luminoso y sin par Yo consciente.» (*Panchadashi*, I. 7)

«Nunca ha sido atestiguada la aniquilación de la conciencia; y si lo ha sido, entonces, el mismo testigo es encarnación de la conciencia».
(*Devi-Bhâgavatam*, III. 32 xv-xvi)

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

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

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

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

Desgraciadamente, la palabra orgullo no expresa todo aquello que debería expresar. Y parecería no existir otra palabra — quizás apenas la palabra sánscrita, pensamiento (*mada*), se le acerca— que exprese la exacta oposición a la benevolencia, expresar odio *más* superioridad en fuerza *más* el ejercicio activo de ambas. La palabra tiranía se acerca más. Odio, tiranía y orgullo serán utilizadas indistintamente en los párrafos siguientes según cada una parezca más exacta o expresiva al significado que se quiera brindar.

También deberá notarse que las palabras «mayor» y «menor» han sido utilizadas aquí en un sentido preciso y de significación limitada, restringida a la habilidad de dar o quitar la vida.

Más allá de esta limitación preliminar del significado del amor y del odio en los casos del auto-sacrificio, encontraremos que los casos donde es abso-

lutamente necesaria la muerte¹, y que se dan de forma consciente, deliberada y plena, son —afortunadamente para la humanidad— pocos.

En el caso del odio —orgullo *más* tiranía— desafortunadamente para la humanidad, la supresión de la vida de otra persona es el objeto directo y premeditado, lo cual es muy frecuente en este punto del progreso en la evolución humana.

En resumen, el hecho prevaleciente es que las muertes ocasionadas por el odio directo son mucho más numerosas que los sacrificios de la propia vida motivados por el amor.

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

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

El niño Châskshusha, que por *Tapasyâ* y abnegación fue compelido por Brahma a desempeñar el cargo del sexto *Manû*, reíase al recordar en el amoroso regazo materno sus primeros nacimientos. Asustada la madre preguntó al recién nacido de qué se reía, y el pequeñuelo respondió: «Verdad es que me

¹Esto es claro, la mera muerte del cuerpo físico del benefactor en función del beneficiado.

amas; pero también me ama el gato montés que acecha una oportunidad para devorarme, y también me ama la ogra de un plano más sutil, invisible para ti, pero visible para mí, que aguarda la misma oportunidad. También ellos me aman, pero de distinto modo»². En resumen; el entusiasmo del «yo uno» por un común objeto de deseo es amor; el entusiasmo de los «yos separados» por un común objeto de deseo es odio.

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

«En la verdadera condición de los orgullosos está el no soportar el enaltecimiento de los demás»³. (*Kiratarjuniya*, II-21)

Estos son ejemplos de odio hasta cierto punto mortal.

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

Todos los casos caen bajo el dominio de la teoría de perpetuidad de la conciencia en vidas siguientes, de acuerdo con la doctrina inda sobre el particular.

Comencemos por la ira. Cada una de las partes que experimentan repulsión, se esfuerza en separar de sí a la otra todo lo posible y trata de asegurar esta separación quitándole a la otra todo aquello que constituye su ser, a fin de inferiorizarle y *alejarle de sí*. La otra parte obra recíprocamente, y en consecuencia, ambas prosiguen «devolviéndose golpe por golpe» hasta que la relación de ira se transmuta en orgullo por una parte y en temor por otra. Entonces la primera exclama: «Le he roto el alma a esta criatura»; y la segunda guarda en su corazón la amargura y las heces del despecho, el siempre ardiente fuego de disimulada rabia con enconados sentimientos de mortificación y malicia. Tal es el ordinario proceso de las relaciones de repulsión. Algunas veces, con demasiada frecuencia por cierto, la relación hostil termina en apariencia con la muerte de uno causada por el otro; pero mientras el odio persista en el corazón del sobreviviente, continuará teniendo presente el enemigo en su mente y en su conciencia, sin que se rompa la relación hostil termina en apariencia con la muerte de uno causada por el otro; pero mientras el odio persista en el corazón del sobreviviente, continuará teniendo presente el enemigo en su mente y en su conciencia, sin que se rompa la relación hostil, como así lo

²*Mârkandeya-Purâna*, Cap. LXXIII

³Tal vez fuera más propio interpretar (agresividad u orgullo), en vez de «enaltecimiento».

prueban las jactancias del vencimiento, los arcos y monumentos de gloria y triunfo, las conmemoraciones periódicas, etc., etc. Aun cuando se extinga el odio y le suceda el remordimiento⁴ o cualquier otra consiguiente disposición de ánimo, todavía subsisten relacionadas ambas partes y permanecen juntas en la conciencia; pero la naturaleza de la relación ha cambiado. De la propia suerte, mientras la memoria del muerto bienhechor perdure en el corazón del beneficiado, ambas partes, relacionadas por el amor, están presentes en la conciencia. Aquí también sirven de ejemplo los monumentos conmemorativos. Estos hechos psicológicos tienen consecuencias superfísicas en la vida post-mortem, según afirman los *Puranas*.

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

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

⁴Sobre este punto es interesante tener en cuenta la manera de operar de la «Ley del Karma». El comentario sobre el *Bhagavad-Gitâ*, titulado *Paramartha-prapâ*, dice que todos los seres están ligados por los superfísicos pero materiales rayos de *Hiranya-garbha* cuyo centro de vida es el corazón del Sol; y que cada acción de cada ser con referencia a otro ser queda registrada en el centro por medio del correspondiente rayo, que también es el conductor de la debida reacción. El mutuo ajuste entre los cuerpos interno y externo, así como entre las causas y efectos de acción y reacción, a consecuencia de las culpas y méritos, parece que forma también parte del mismo material y superfísico modo operante. La explicación espiritual o metafísica es el hilo en que el Yo colectivo se manifiesta como individualidad contenidas en individualidades.

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

Capítulo 6

Correspondencia de las emociones con las virtudes y los vicios

De lo antes expuesto se deduce inmediatamente que las virtudes y los vicios humanos no son ni más ni menos que las emociones en mayor alcance y en estado de permanencia. Son habituales o permanentes disposiciones mentales, en el aspecto de deseo, que guían nuestros actos respecto de los demás. En las virtudes hay emociones de amor; en los vicios las hay de odio. Por ejemplo, la emoción de amor que en un principio se limita por consaguinidad, parentesco y otros motivos personales a un pequeño círculo de seres, se convierte en virtud de amor, (afabilidad, amistad, cariño, benevolencia) al extenderse a todo cuanto se pone en contacto del hombre, reconociéndola, instintiva o deliberadamente, como un deber a que todos tienen derecho, fundado en la capital idea de la unidad del Yo. La emoción de amor paternal sentida respecto del hijo se transmuta en virtud de compasión, ternura o protección al ampliarse respecto de los inferiores y desvalidos. Por eso ordenó *Manû* a los hombres que considerasen a las ancianas como madres y a los niños como hijos, de modo que la personal emoción se delatase hasta alcanzar la correspondiente virtud. De aquí que según la descripción budista, sea el amor del *Arhât* tan intenso y extenso que todo lo mire como mira la madre a su hijo primogénito. De aquí también que las Escrituras cristianas digan: «el amor es el cumplimiento de la ley», puesto que de todo deber establecido como virtud fluye espontáneamente el amor en colmada medida. Por el contrario, cuando la ira y el desprecio se mudan de pasajeros en habituales, constituyen los vicios de acritud y malevolencia. Así vemos que será virtuoso el hombre que se porte con los demás como consigo mismo bajo el influjo del amor; y será vicioso cuando trate a los demás como a lo que especialmente le repugna. Podemos, por lo tanto, decir con acierto, que las virtudes son emociones de amor y que los vicios lo son de odio. Prueba de esto nos dan no pocos casos en que, sin

clara noción del hecho, se emplea una misma palabra para denotar una particular emoción y la virtud o vicio correspondiente; por ejemplo, compasión y orgullo. Basta enumerar paralelamente las emociones y los respectivos vicios o virtudes para corroborar la afirmación antes expuesta.

Los aspectos permanentes de las ya citadas emociones principales, manifestadas en el hombre como predominantes disposiciones que sentimentalizan, afectan, coloran y guían sus actos, pueden clasificarse como sigue:

Emociones de amor:

La atracción entre iguales, en las tres ascendentes modalidades antes mencionadas (Cap. 4), engendran las siguientes virtudes:

- Urbanidad - Buenas maneras - Cortesía - Finura/Suavidad.
- Amistad - Miramiento - Sociabilidad.
- Afabilidad - Afectividad - Familiaridad.

La atracción hacia un superior engendra:

- Modestia - Prudencia - Dulzura.
- Reverencia - Formalidad - Diligencia - Gravedad - Serenidad - Seriedad - Sensatez.
- Docilidad - Humildad - Obediencia - Gratitud.

La atracción hacia un inferior engendra:

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

Emociones de odio:

La repulsión entre iguales engendra los siguientes vicios:

- Rudeza - Brusquedad - Grosería.
- Terquedad - Aspereza - Irascibilidad - Acritud.

- Cólera - Hurañería - Intemperancia.

La repulsión a los superiores engendra:

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

La repulsión a los inferiores engendra:

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

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

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

El pleno significado, en todas sus relaciones mentales, de los hechos expresados con las palabras virtud y vicio; el por qué se ha de practicar la virtud y huir del vicio, y otros varios problemas relacionados con ello, pertenecen a la Metafísica de las emociones, así como la Metafísica del Yo es su necesario antecedente¹.

¹Véase en el Cap. 11 cómo el íntimo significado de verdad y error, considerados como base del plan ético de la virtud y el vicio, coinciden y se identifican con el significado de amor y odio, de unidad y multiplicidad. Lo mismo se expone en el Libro superior de texto de *Sanatana Drama*, parte III.

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